باسمه تعالی

فهرستبرگ منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۲۲۷۴۵

رده‌بندی دیویی: ۱۳۱۴ ط ۸۱۵ الف ۲۹۷/۳۴۲ مرجع ☐

سرشناسه: انصاری، مرتضی بن محمدامین، ۱۲۱۴-۱۲۸۱ق.

عنوان قراردادی:

عنوان: طهارت.

شرح پدیدآور:

کاتب: — تاریخ کتابت: —

محل نشر: [تهران] ناشر: علی‌اکبر خوانساری تاریخ نشر: ۱۳۱۴ق.

صفحه شمار: فاقد صفحه شمار مصور ☐ درسی ☐ گراور یا افست ☐

زبان: عربی ابعاد: ۲۰/۵×۳۳/۵ نوع خط: نسخ

روش تهیه: وقفی ☐ اهدایی ☑ خریداری ☐ ارسالی ☐

واقف: اهدائی شبیری تاریخ ثبت: ۱۳۸۰ هـ.ش.

یادداشتها: مندرجات: ۱. طهارت .. ۲. تقیه. ۳. عدالت. ۴. فی قضاء عن المیت. ۵. المواسعة والمضایقة. ۶. فی قاعدة من ملک شیئاً ملک الاقرار به. ۷. فی نفی الضرر والاضرار. ۸. خمس. ۹. زکوة. ۱۰. صوم.

موضوع (ها):
۱. فقه جعفری - قرن ۱۳ق.

شناسه (های) افزوده: الف. شبیری، محمد، اهداکننده. ب. عنوان.

فهرستگار: محمد نصیری مقدم تاریخ فهرستگاری: آذر ۸۶

۲۹۷۱۳۴۲
۱۵۸۸ و
۱۲۱۴ الف
۳۴۰۵

بحار

قیمت چهارده قران

الركن الأول

وقف ... بكتابخانه آستان قدس رضوی

كتابخانه آستان قدس رضوی
شماره ثبت ٢٢٧٦٠١
تاريخ

بسم الله الرحمن الرحيم

الركن الأول في الماء المطلق

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين وهو من اوضح المفاهيم لعرفية الآن تعريف المص قدس سره كغيره له بانه ما يستحق اطلاق اسم الماء عليه من غير قيد لاجل الاشارة الى امتيازا افراده من افراد غيره عند الاشتباه ان الماء كون الماء حقيقيا بالاطلاق الاسم المجرد عليه بمعنى بطلان سلبه عنه فتقييد احيانا لبيان الفرد لا القطع لاطلاق ثم لو شك في تحقق الضابط المذكور للشك في الصدق او المصداق عمل بالاصول وكله طاهر مزيل للحدث والخبث مع اجتماع شرط مفصلة في محالها ولو شك في شيء منها على عمل الضابط العكس على عدمه بثبوت عموم يرجع اليه عند الاطلاق وقوله في رواية السكوني الماء يطهر ولا يطهر ولا عموم له من حيث المتعلق لورود في مقام الاجمال في مقابل السلب الكلي المستفاد من قوله ولا يطهر كما في قولك زيد يحكم ولا يحكم عليه يعطي ولا يعطى لا من حيث كيفية التطهير بالماء المعسول لبيان ذلك نعم لو ثبت الامر الاول امكن دعوى كون كيفية التطهير بالماء مبنية عند العرف حصول عندهم بغلبة الماء على المحل القذر بحيث يزيل عين القذارة عن المحل القذر واما لمياه المائعات النجسة بالاستهلاك فيه ففي عدم تطهيرها في العرف تأمل هذا كله حكم الماء بحسب اصل الخلقة واما حكمه باعتبار وقوع النجاسة فيه فيظهر بعد ان ينقسم الى ثلثة اقسام جار ومحقون وماء بئر وتثليث الاقسام انما هو عند الفقهاء واما عند غيرهم فباعتبار بعض الاحكام المختصة به بعد وقوع النجاسة فيه اما الجاري فهو السائل عن مادة لا النابع مط ولا السائل كذلك خلافا في الاول لصريح شيخنا الشهيد الثاني قده وتبعه جماعة من جعل النابع مط محكوما عليه بحكم الجاري مع حصر الماء في الاقسام الثلاثة فيكون وصفه بالجريان للغلبة او لجريان الاصطلاح عليه قبله او الغلبة لا توجب مخالفة العرف واللغة خصوصا في مقام حصر الاقسام واما جريان الاصطلاح فقبله ذهب الى اكثر من تقدم على المحقق الثاني كالمقنعة والمبسوط والسرائر والغنية والوسيلة والكافي وشرح الجمل والمعتبر واكثر كتب العلامة والدروس ظاهره بملاحظة عنوانا انهم مسئلة لانهم على دفع النجاسة ودفعها عن الجاري في اعتبار السيلان فلاحظ واما ما ذكروه من ان النابع غير البئر عندهم بحكم الجاري فلم يعلم ذلك من المتن فيحتمل ان يكون عندهم في حكم البئر وهو ظاهر المحقق حيث حكم بعدم تطهير القليل بالنبع من تحته معللا بان النابع يخبر بالملاقاة وجعله كاشف اللثام اوضح الاحتمالين في المقنعة كما في باب انفعال القليل من الغدير والنابع تطهيره بالنزح وعدم انفعال الكثير منه بل في مفتاح الكرامة عن الحج البهبهاني ان النابع الراكد عند الفقهاء في حكم البئر لكن لا نص ان دخول هذا القسم في الجاري اشبه بكلماتهم من دخوله في البئر وابعد منهما كونه قسما ثالثا كما غير مجيب بعد اختصاص ادلة احكام الجاري عرفا ولغة بالسائل نعم لو ثبت حكم لذي المادة عموما تعين جريانه فيه كما انه لو قلنا بدلالة صحيحة ابن بزيع الآتية في حكم ماء البئر على عدم انفعال مطلق ذي المادة بما عدا التغير وعلى ارتفاع النجاسة الحاصلة من التغير عنه بمجرد زواله مط او باختلاطه بما يخرج من المادة وكذا لو ثبت طهارة ماء البئر امكن الحاق هذا الفرد به بالاجماع المركب ان لم يكن تمرا اما طهارته على تقدير النجاسة بالنزح فلم يثبت الالحاق فيه وان جزم به بعض المعاصرين نافيا عنه الريب لكنه مستند في ذلك الى عموم التعليل بالمادة في صحيحة ابن بزيع لا الى عدم التفصيل بينه وبين البئر واما كفاية مطلق السيلان ولو لا عن مادة فهو المحكي عن بعض متأخري المتأخرين مستند الى صدق

الجاري على المياه الجارية عن ذوبان الثلج خصوصا اذا لم ينقطع في السنة وبرده ان الاطلاق بحال المشابهة تلك المياه بمياه الشطوط النابعة ولذا لا يطلق عرفا في كل ما يابين بالجريان ولو كان قليلا للقطع بصحة سلب الجاري عن الماء المنصب من الكوز ونحوه من الآنية ولذا جعل في الاخبار ماء الحمام اذا كانت له مادة بمنزلة الجاري مع انه جار من المادة حقيقة ومنه يظهر ان توصيف ماء الحمام في بعض اخباره بالجريان باعتبار المعنى اللغوي وقد اعترف بعض من انتصر هذا القول حيث استدل برواية ابن المبن الجاري بين احدهما بول والاخر ماء المطر نظرا الى شموله لماء المطر بعد انقطاعه ثم لو شك في صدق الجاري لاجل الخلاف في كفاية مجرد النبع او السيلان ولخفاء صدق النبع المفسر عند جماعة بالخروج من عين عمل بعموم احكام القليل والكثر او البئر وقد يمنع شمول الاولين لان المتيقن منهما ما لم يكن له مادة فينفي المشكوك بحث عموم ما عدم الانفعال الا بالتغير وكذا شمول الثالث لمنع صدق البئر او انصرافه ولذا حكي في الحدائق عن والده عدم تطهير مثل هذه الآبار بالنزح بل ما بقاء الكر والاحوط مع الشك في الصدق او الانصراف او عدم عموم صحيحة ابن بزيع الآتية لجواز تطهير كل ذي مادة بالنزح والاول لم يجد الا الاطلاق بل العموم في ذلك الا دلالة ولم يخرج منه الا المتيقن من الجاري فهو الذي اختص عند المص بانه لا ينجس كثيره ولا قليله بمجرد الملاقاة بل ادعى الاجماع على عدم الفرق صريحا في الغنية وشرح الجمل القاضي وكالصريح في المعتبر وظاهر الحكاية عن ظاهر الحلي في حواشي التحرير للمحقق الثاني ومصابيح العلامة الطباطبائي واستدل عليه بعد الاجماع والمهذب بما دل على نفي الباس عن البول في الماء الجاري كصحيحة ابن مسلم الواردة في الثوب الذي يصيبه البول وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة بناء على انه يشترط في الغسل بالماء المنفعل بالملاقاة ورود الماء على النجاسة وقد تم الصحيح ايراد الثوب على الجاري وان ماء الحمام بمنزلة الجاري فانه ظاهر في خصوصيته المطلق الجاري على غيره وكذا قوله ان ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا بناء على شموله للنهر الصغير وصحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لان له مادة بناء على ان التعليل اما راجع الى الفقرة الاولى فيدل على عدم انفعال كل ذي مادة بما عدا التغير واما راجع الى الفقرة الثانية فيدل على ان كل ذي مادة متغيرة يرتفع نجاسته بزوال تغيره بتجدد الماء عليه من المادة بل مطلق الزوال وهذا لا يجتمع مع انفعال القليل بالملاقاة ولو عورضت هذه بظواهر انفعال الماء القليل لوجب على تقدير التكافؤ الرجوع الى عموم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير الخ وخصوص المرسل المحكي عن نوادر الراوندي لا الماء الجاري لا ينجسه شيء وعن دعائم الاسلام عن امير المؤمنين عليه السلام قال في الماء الجاري يمر بالجيف والعذرة والدم يتوضأ ويشرب وليس ينجسه شيء ما لم يتغير اوصافه طعمه ولونه وريحه وصريح المحكي عن الفقه الرضوي المنجبر جميع ذلك بما عرفت مضافا الى استصحاب الطهارة وقاعدتها وقد تبين فيما الى ذلك ايضا عدم الخلاف الا ما ظاهر في ان طريق تطهير الجاري للمتغير تكاثر الماء من المادة عليه وفي النابع نزحها لا يبلغ الكر فالبا والصبر الى ان يبلغه لا يجدي كما لا يخفى وفي اكثر هذه الوجوه نظر لقصور ها دلالة او سندا لولا الاجماعات المعتضدة بالشهرة اما اخبار نفي الباس عن البول في الجاري فلو بعدها في حكم البول في الماء الا لما بعد البول بل لو قابلنا كثير عنه كان قوله في بعض هذه الاخبار بعد قوله لا باس ان يبول الرجل في الماء الجاري وكره ان يبول في الماء الراكد لا ينافي انفعال الماء الراكد الذي يبال فيه الى ما ينفعل والى ما لا ينفعل والانصاف ان الظاهر من الماء الجاري والراكد في هذه الاخبار ما لا ينفعل فان الحكم بالكراهة بعد فرض عدم انفعالهما نعم ولو تمسك برواية ابن سماعة عن الماء الجاري يبال فيه قال لا باس به لم يخل من وجه بناء على ظهور ها في السؤال عن الماء لا عن البول فيه فتامل واما صحيحة ابن سرحان ان ماء الحمام بمنزلة الجاري فهي تدل على خلاف المطلب بناء على اشتراط بلوغ المادة المعتبرة في ماء الحمام لو بضميمة ما في الجواهر كرا لان مقتضى التنزيل تساوي الشيئين في الحكم نعم لو قيل ان ماء الحمام بعد تقييده بالكرية نازل منزلة مطلق الجاري ليثبت به المطلوب لكنه خلاف ظاهر الاطلاق اللفظي ودليل اشتراط الكرية في ماء الحمام لا يوجب ملاحظة التقييد في هذا التنزيل بل لا وقع للتنزيل بعد اخذ الكرية فيه فكانه قال الكر بمنزلة الجاري في لا انصاف حمل الرواية على اعتبار الكرية في ماء الحمام على تنزيله بمنزلة الجاري في تجدد الماء النظيف منه بدلا بحيث يرفع القذارة المتوهمة من ملاقاة بعضه للنجاسة فان الماء الراكد لو كان كرا مورد التوهم استقرار القذارة المتوهمة من الملاقاة فيه فهنا التنزيل لدفع ما في النفس من الاستقذار الناشي من ملاقاة النجاسة فلبس الكلام مسوقا لبيان حكم الجاري من حيث اعتبار الكثرة فيه وعدمه ومنه يعلم عدم صحة الاستدلال برواية ابن ابي يعفور المرسلة ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا فان السؤال فيها عن حكم ماء الحمام مع اغتسال اليهودي وشبهه فيه فالمراد بالتطهير فيه اما دفع القذارة المتوهمة منه من الملاقاة واما دفع القذارة الشرعية واعتصامه عن الانفعال فالمراد بالتطهير حفظ الطهارة كما في آية التطهير وآية نطهركم به ولا دفع النجاسة المحققة واما ما ذكره بعض الفحول من ان المراد الرفع ويعلم حكم السؤال اعني الدفع من الفحوى فما باباه الذوق السليم مع ان رفع النجاسة المحققة في بعض النهر او بعض ماء الحمام لا يكون باي بعض على اي وجه على ما هو ظاهر عموم الرواية بخلاف دفعها فان كل بعض منه معتصم لبعض الآخر ومنه يظهر ان الرواية ادل على خلاف المطلوب حيث ان ظاهرها اعتصام ماء النهر بعضه ببعض لا بالمادة فيدل على

اعتصاما ايضا فقد فضل المماثلة المساواة من الطرفين ومن المعلوم ان دفع النجاسة المتحققة في ماء الحمام لا يكون الا بالمادة طالبا للغلبة كما فمقتضى المماثلة اعتبار ذلك في الجاري اذا تنجس بعضه وهذا عين مذهب العلامة في الجاري هذا مع ان في اختصاص لفظ النهر بالنابع ثم في شموله للمادون الكر تأملا او منعا واما صحيحة ابن بزيع فيحتمل فيها رجوع التعليل الى ترتب ذهاب الريح وطيب الطعم على النزح لان هذا الترتيب مستند الى المادة فيكون كما ذكره شيخنا البهائي في الحبل المتين بمنزلة قول الرجل لازم غريمك حتى يوفيك حقك فانه يكره ملازمته ودعوى ظهوره في الرجوع الى ما ذكر في الاستدلال غريبة عن الشاهد اما ما ذكر في طريق تطهير الجاري اذا تنجس فهو شيء لم يذكره عدا من نص على عدم انفعال القليل من الجاري بالملاقات فلا يكون فيه حجة على من خالفهم نعم قد ذكره ايضا في المنتهى مع قوله بانفعال قليل الجاري ولا بد من حمل كلامه على ما اذا علم كون الطاهر الغالب على المتنجس المتغير ولو بضميمة ما في المادة فان الظاهر انه يكفي عنده شرط الكثرة في الجاري بلوغه مع ما في المادة كرا لكن عليه ان يدعي ما يعتبر في اعتصام الكر من تساوي سطح الماء او كون العالي كرا واما صحيحة ابن مسلم فالاستدلال بها مبني على الفرق بين الورود وعدمه وسيأتي الاشكال فيه مع انها على تقديره للتسليم كالمحكي عن النوادر والدعائم والرضوي معارضة باطلاق ادلة اناطة الاعتصام بالكثرة والتقييد في اطلاقات الجاري اخراج للفرد النادر لان ما لا يبلغ مع ما في المادة بل بنفسه كرا قليل جدا وتقييد الماء بغير الجاري في ادلة اناطة الاعتصام فانه اخراج للفرد المتعارف ودعوى ان الخارج عن احد الاطلاقين هو الجاري القليل ولا يتفاوت الحال بين خروجه عن اطلاقات الجاري او عن تلك الاطلاقات مدفوعة بان الخارج من ادلة اناطة الاعتصام بالكثرة في مثل قوله م بعد السؤال عن الماء الذي لا ينجسه شيء انه الكر من الماء وقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونحو ذلك هو مطلق الجاري فيكون المقسم في هذه الادلة هو الماء الراكد وهذا ابعد من تقييد الجاري بما يبلغ الكر كما لا يخفى على المنصف هذا مضافا الى شهادة الاعتبار بان المعيار في عدم تأثير النجاسة في الماء هي غلبة الماء واستهلاكه لها والنبع عن مادة لا دخل له في ذلك لكن يوهن هذا الاعتبار ملاحظة حكم ماء المطر ثم وما ذكر من الرجوع الى عموم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء وان المرجع بعد التكافؤ فهو مبني على عدم كون الانفعال من مقتضيات نفس الملاقات وكون الجريان كالكرية عاصما مانعا من النجاسة لكن فيه تأمل من ظهور قوله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه الخ في ان الماء بنفسه غير قابل للانفعال خرج من ذلك الراكد بحيث دلت ادلة الكرية على ان اعتصامه وعدم انفعاله لاجل كريته لا لنفسه ومن ضعف الرواية فيجب العمل بمقتضى دلالة الكرية الظاهرة في كون الماء بنفسه قابلا للانفعال بالملاقات الا اذا كان كرا فان الكرية يوجب عدمه منه يظهر عند التكافؤ الموجب للرجوع الى الاصل ثم ان الشهيد قده قال في س ولا يشترط فيه اي في الجاري الكرية على الاصح نعم يشترط دوام النبع انتهى ولم يتضح لمن تأخر عنه مقصوده من دوام النبع لان ظاهره غير مراد قطعا فيحتمل ان يحترز بذلك عن العيون التي تجري في الشتاء وتجف في الصيف او ان يحترز به عن مثل الابار التي لها نبع حتى يعلو الماء الى مقابل النبع فيقف فاذا نقص منه اخذ في النبع او ان يحترز به عما ينقطع تارة لعارض من سد المادة ونحوه فيعتبر الجريان حين ملاقات النجاسة او ان يحترز به عن العيون الصغار التي يترشح تارة فتارة بحيث لا يتصل نبعه القابل للارادة والمحتاج الى البناء هو الاحتمال الثاني فيكون العيون الراكدة عنده غير ملحقة بالجاري و يكون الجريان فعلا معتبرا وهو حق على تقدير عدم اعتبار الكرية لان المتيقن من الادلة السابقة ومن معقد الشهرة والاجماعات المنعقدة لما عرفت ان الجاري عندهم هو السائل عن نبع نعم لو كان مدرك الحكم صحيحة ابن بزيع عم الحكم لمطلق ذي المادة بشرط اتصالها به وكيف كان فالجاري لا ينجس الا باستيلاء اوصاف النجاسة ولو في ضمن متنجس على ما هو الغالب من تغير الجزء البعيد من الماء بالجزء القريب المتغير بعين النجاسة الواقعة فيه بل ولو لم يقع في الماء الا المتنجس المتغير بعين النجاسة كالماء المتلون من الدم ودعوى عدم شمول الاخبار لذلك واختصاصها بما اذا وقع عين النجاسة فغيره ولو بالواسطة يدفعها ان المناط تغير الماء باثر النجاسة لا تغيره بعين النجاسة للماء كما يشهد به صحيحة ابن بزيع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه وطعمه وصحيحة حريز كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ واشرب فاذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضأ ولا تشرب واحترز بعين النجاسة عن اثر المتنجس فانه لا يوجب الانفعال لظهور الادلة في الاختصاص فان نظم الشيء في قوله لا ينجسه شيء الا ما غير لونه هو نجس العين لان المتنجس انما ينجس ما يلاقيه بواسطة نجس العين مع ان بعض الاخبار مشتمل على القرينة لذلك مثل قوله في صحيحة ابن بزيع لا يفسده شيء الا ما غير لونه وطعمه فينزح حتى يطيب الطعم ويذهب اللون فان طيب الطعم قرينة على ارادة نجس العين من الموصول وظاهر المبسوط والمعتبر والتحرير ان المضاف المتنجس اذا اختلط بالماء المطلق الكثير وبقي احد اوصاف المضاف لم يطهر واستفيد من ذلك حكمهم بان المتغير بالمتنجس نجس وفي هذه الاستفادة تأمل لكن هذا القول محكي عن الشيخ وكيف كان فيكفي في الحكم بالطهارة اصالة عدم الانفعال ... في بعض الموارد كما اذا القي مايع متنجس في الماء باصابة النجاسة بعد ... الى قاعدة طهارة الماء كما في الماء الذي ... ثم ان الانفعال بالاستيلاء على الحد ... المعهودة في النص والفتوى وهي الطعم والريح واللون مما لا ريب فيه وخلافه في الاخبار الاولين متواترة

وفي الثالث مستفيضة وان تأمل فيه بعض لعدم عثوره فيه على خبر صحيح ففيه ان غير الصحيح قد يبلغ بالجبر مرتبة الصحيح فيكفي ما تقدم عن دعائم الاسلام مضافا الى غيره ففي الصحيح المحكي عن بصائر الدرجات بسنده عن شهاب بن عبد ربه قال اتيت ابا عبد الله ع اسأله فابتدأني فقال ان شئت فاسئلني يا شهاب وان شئت اخبرناك بما جئت قال قلت اخبرني جعلت فداك وساق السائل الى ان قال جئت تسئلني عن الماء الراكد الغدير يكون فيه الجيفة اتوضأ منه ولا قال نعم توضأ من الجانب الاخر الا ان يغلب على الماء الريح فينتن وجئت تسئلني عن الماء الراكد من البئر قال فما لم يكن فيه تغير او ريح غالبة قلت فما التغير قال الصفرة فتوضأ منه كلما غلب عليه كثرة الماء فهو طاهر الخبر وذكر خصوص الصفرة لبيان اللون الحاصل من الجيفة وفي رواية العلاء بن فضيل عن الحياض يبال فيها قال لا بأس اذا غلب لون الماء لون البول وليس فيه الا احمد سنا وقد ذكر بعض المتأخرين قراين للاعتماد على روايته مثل رواية الاجلاء عنه خصوصا صفوان الذي لا يروي الا عن ثقة مع انجبار الضعف على تقديره بالاجماع المستفيضة وما دل على الانفعال بمطلق التغير فهي رواية ابي بصير عن الماء النقيع تبول فيه الدواب فقال ان تغير الماء فلا تتوضأ منه وان لم تغيره ابوالها فتوضأ منه كذلك الدم اذا سال في الماء واشباهه ثم ان مقتضى اطلاق بعض الاخبار وان كان كفاية مطلق التغير ولو بالمجاورة مثل صحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه وطعمه وغيرها الا ان الظاهر منها ومن غيرها وقوع الاستثناء عما يلاقي الماء لا عن كل شيء فان الظاهر المتبادر المركوز في اذهان المتشرعة من قول القائل هذا ينجس الماء او الثوب حصول ذلك بالملاقات ولذا لو يحتمل احد مفهوما اذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء حصول الانفعال للقليل بمجاورة النجاسة ولو خرج بعض الجيفة عن الماء وعلم استناد التغير الى مجموع الداخل والخارج فالظاهر انفعاله لصدق تغيره بما وقع فيه ولو شك في استناده الى الخصوص احدهما فالاصل الطهارة ولا عبرة بغير الاوصاف الثلثة وان خالف اطلاق اخبار مطلق التغير للاجماع الظاهر المصرح به في محكي الدلائل وشرح المفاتيح واستظهر من كل من اقتصر في معقد اجماعه على الاوصاف الثلثة مضافا الى الحصر المستفاد من عموم الاخبار المتضمنة لبيان الثلثة او بعضها ولو تغير ما لا ينفعل بالملاقات كالسطح العالي المتغير بسبب وقوع النجاسة المغيرة في السافل ففي انفعاله للعمومات وعدمه لان الظاهر ان التغير انما ينجس ما يقبل الانفعال لو كان قليلا والعالي ليس كذلك فكانه تغير بالمجاورة وجهان اقواهما الاول بناء على صدق الماء الواحد على المجموع وعدم انفعال بعضه العالي بملاقات السافل للنجاسة انما هو بالاجماع فتامل ثم اعلم ان المراد من صفة الماء المتغيرة اعم من صفة نوعه اعني اللون والطعم والريح الثابتة لطبيعة الماء وان كانت طبيعته خالية عنها او عن بعضها لكن المراد بصفاتها الطبيعية مقابل الصفات العارضة له ومن صفة صنفه كماء النفط والزاج والكبريت ومن صفة شخصه كالماء الاحمر فاذا زالت حمرته بسبب ملاقات عين النجاسة وصار ماء صافيا فالاظهر نجاسته لحصول تغيره عرفا فان هذه الصفات هو صفات النجاسة الواقعة فيه كالبول الصافي مثلا خلافا لبعض فلم يعتد بالصفات العارضية للماء وزوالها بالنجاسة لا يوجب عند تغيره بها حتى يحكم بوجودها لا يمنع من تنجس الماء بالنجاسة اذا كانت مغيرة له لولا هذه الصفات كما سيأتي منه والاظهر عندنا ان المستفاد من الاخبار اناطة نجاسة الماء بظهور اثر النجاسة فيه الموجب للتغير لا استقذار وان كان بازاء صفات العارضة واناطة طهارته بعدم ظهور اثر النجاسة ولو للمانع العارض فيه كما لو فرضت مثل الحناء الذي لونه اخضر قبل الرطوبة واحمر بعدها ومن ذلك ما لو وقعت على لون فاحدث لونا اخر كما اذا وقع لون الورقة على الصفرة فيصير خضرة فان هذه المحسوسة هي لون الورقة القائمة بجسم صفر ومن هذا القبيل الصفرة الحاصلة للماء من قليل الدم فان لون الحمرة اذا اختلط بالبياض اذا تأثر كل منهما بالاخر فيحدث الصفرة فالاستهلاك يحصل من الطرفين وتوضيح ذلك ان الماء اذا خالف النجاسة في نوع اللون او شخصه فتلونه بلونها اليسير بانتقال نفس العرض منها اليه وانما هو بتبدل اشياء اجزاء ذي اللون في الماء فترى تلك الاجزاء كالمتصل الواحد فيحصل التأثير والتأثر من الطرفين لكن قد يحصل الاستهلاك من احدهما لغلبته اللون فيه الحاصل من تاثير الاخر لليسير لا التحقيقي في اللون الغالب الى حد الاستهلاك فان كان الغالب الماء فهو طاهر وان كان النجاسة فهو نجس وقد يحصل الاستهلاك من الطرفين فيحصل لون ثالث كالخضرة والصفرة في المثالين المذكورين و انا بنيت عن صدق الاستهلاك من الطرفين سمي تأثيرا وتأثرا واما اذا ساواه في اللون نوعا وشخصا فلا يحصل استهلاك اصلا فان زيادة اللبن مثلا على اللبن لا يوجب تفاوتا في البياض لاستحالة الترجيح بلا مرجح فلون كل جزء قائم بنفسه لا معنى لاستهلاك الاجزاء المشابهة له في اللون ثم المساواة بينهما قد يكون من جهة عدم اللون العرفي لاحدهما كما في النجاسة والماء الفاقدين للون وان كان الجسم لا يخلو عن لون ولو باعتبار الاجزاء الترابية الواقعة في الماء وقد يكون من جهة ثبوت اللون العرفي المساوي للون الاخر سواء كان اللون فيهما او في احدهما بحسب اصل الخلقة او لعروض عارض وحكم هذه الصورة انا ان قلنا ان المعتبر في نجاسة الماء استهلاك النجاسة له بحيث يتأثر الماء فعلا تأثيرا عرفيا اذ الحقيقي لا بد منه عقلا اختص الحكم بالنجاسة بالصورة الاولى اعني الاستهلاك المطلق للماء وان قلنا ان المناط تأثر الماء فعلا بالنجاسة وذهاب صفة

السابعة

السابقة سواء اثر هو ايضا في النجاسة وذهب بصفته السابقة كالحمرة والصفرة في المثالين السابقين ام بقيت عرفا واما البقاء الحقيقي فغير ممكن لحصول الضعف فيها لا محالة لحقت الصورة الثانية على الاستهلاك من الطرفين بالاولى وان قلنا ان المناط تاثر الماء عن النجاسة بالقوة بمعنى كونها بحيث لو خالف لونه لون النجاسة لاستهلكته وعدم المخالفة بين اللونين تارة لعدم اللون لها واخرى لتوافق اللونين عم الحكم الصورة الثالثة بقسميها اما الفرق بين قسميها بان التغير في القسم الثاني محسوس لكنه مستور فلم يفهم محصله فان الجسم الواحد لا يتصف بلونين اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الاظهر في معنى الروايات هو المعنى الثاني وعليه فلا يعتبر التغير التقديري باقسامه المتقدمة اعني ما لو كان النجاسة فاقدة او كانت ذات صفة وكانت في الماء صفة مانعة عن تاثيرها ذاتية كانت كمياه الزاج والكبريت وعرضية كالمصبوغ بطاهر احمر وهذا هو ظاهر كل من اطلق التغير خلافا للمنتهى وعدة حيث قال فيهما لو وافقت النجاسة الماء في صفاته فالاقرب الحكم بنجاسة الماء ان كان يتغير بمثلها على تقدير المخالفة والا فلا ويحتمل عدم التنجيس لعدم المقتضي وهو التغير انتهى ولعل الوجه في ذلك ما اختاره في موضع اخر من ان التغير كاشف عن مؤثر التنجيس لا انه نفس المؤثر ولازم ذلك انه اذا حصل ما يكون علة تامة للتغير لولا المانع منه الا سبق الماء بصفة اخرى لم يتخلف المؤثر لقصور المتاثر عن التاثر لا لنقص في المؤثر فيحصل النجاسة فيه ولا منع كون التغير كاشفا وظاهر الاخبار كونه نفس المؤثر نعم قد يتراءى من بعض الاخبار اناطة الحكم بالغلبة والاستيلاء الظاهرين في اعتبار النجاسة من حيث الكمية لكن الظاهر منها بعد التامل ارادة الغلبة من حيث الوصف مع ان اعتبار الغلبة من حيث الكم يوجب عدم الحكم بالنجاسة الا مع استهلاك الماء وخروجه عن حقيقته لكثرة النجاسة ولم يقل باحد ثانيا منع تحقق المؤثر فيما نحن فيه لعدم الكاشف عنه غير التغير المفقود بالفرض ثم ان ظاهر العبارة صيرورة النجاسة كالماء في كيفيته الاصلية الغالبة فيه من عدم الوصف لا صيرورة الماء كالنجاسة في وجود الصفة الثابتة لها غالبا فلا وجه لما اورده عليه جامع المقاصد من ان حق العبارة ان يقول لو وافقت النجاسة مسلوبة الصفات لان موافقة النجاسة للماء في الصفات ثابت على نحو لما المتغير بطاهر احمر اذا وقع فيه دم فيقتضي ثبوت التردد في تقدير المخالفة في هذه الصورة وينبغي القطع بوجوب التقدير لان التغير هنا تحقيقي الا انه مستور عن الحس انتهى ولا يخفى ان مقصد العبارة المذكورة على الصورة التي ذكرها كما لا يخفى على العارف المتامل ثم الظاهر من جامع المقاصد انه لا ينبغي التامل في التقدير فيما ذكره من صورة عروض وصف للماء مانع من ظهور التغير لما ادعاه من كون التغير تحقيقيا مستورا وحكي نحو عن [illegible] والمعالم وسبقهم اليه الشهيد في البيان قال ان الماء اذا كان مشتملا على ما يمنع من ظهور التغير فيكفي التقدير عن الحدائق انه قطع به متاخرو الاصحاب من غير خلاف معروف بينهم في هذا الباب وعن المصابيح اما اذا كانت النجاسة موافقة في صفتها الاصلية كما في المياه الزاجية والكبريتية والعارضة كما لو وقع في الماء المتغير بطاهر احمر دم فان الماء ينجس قطعا لظهور وصف النجاسة عليه حقيقة بل تدقيق انه لا بد ان يؤثر النجاسة فيه اشتدادا فيتحقق التغير حسا انتهى **اقول** لا خفاء في امتناع تلون محل واحد شخصي بلونين وقد عرفت ان تلون الماء بالنجاسة لا يكون الا مع تاثيرها فيه فعلا وانه لو فرض تمازج جسمين متساويين في اللون لم يصر احدهما منفعلا بلون الاخر بل كل جزء من المجموع مركب من جزئين لون كل منهما قائم بنفسه غير موثر في الاخر لامتناع الترجيح بلا مرجح فلا نجد معنى لظهور وصف النجاسة وتحقق التغير والاستيلاء ودعوى استتاره عن الحس ولا ما ذكره من انه لا بد من تاثير النجاسة اشتدادا في لون الماء الموافق له فدعوى ان زيادة اللبن على اللبن لا يؤثر في بياضه لاجل ما ذكرنا اعترف العلامة والشهيد وغيره فيما تقدم من كلامهما بان التغير هنا تقديري ثم الفرق بين صورتي التوافق مشكل كما يظهر من الحدائق ومحكي حاشية [illegible] بل جزم في الرياض بعدمه وهو الظاهر لاشتراكهما في كون التغير الفعلي معلقا غاية الامر توقفه في احديهما على وجود المقتضي وفي الاخرى على انتفاء المانع بل الظاهر كونه من قبيل الثاني في كليهما لان الماء وان كان فاقدا للصفة عرفا كالنجاسة الا انهما لا يخلوان عن لون قطعا ولذا قد يستهلك الفاقد الواجد ويسلب صفته فيقال انه صار بصفة ما استهلكه فالتاثير يتوقف على عدم هذا الوصف الذي يطلق عليه مساعد الصفة ويتلو الفرق المذكور في الاشكال بل الضعف ما عن المحقق الخوانساري في المشارق من الفرق في صورة وجدان الماء للصفة المانعة بين كونها اصلية كالمياه الزاجية والكبريتية وكونها عارضية كالمصبوغ بطاهر فيعتبر التقدير في الثاني دون الاول ولعله يعتبر استيلاء النجاسة على اوصاف الماء الاصلية ولو من حيث الصنف لا من حيث خصوص النوع ولا ما يعمهما والتشخص ثم ان بعض من اعترف بعدم تحقق التغير الصنفي في صورة عروض الصفة المانعة من التغير للماء اختار النجاسة في الحكم وبنى على ان المراد بصفات الماء صفاته الاصلية لا الصفة الطارية له بمغير عن صفته الاصلية ومرجعه كفاية كمال التاثير في النجاسة وان تصل الماء عن التاثر لتاثره قبلها وذكر لذلك وجوها نذكرها ملخصا مع الجواب عنها **الاول** ان التاثير القدر المذكور لا يكون الا مع تاثير النجاسة صالح للتغير لو فرض وهذا الاثر يجب ازالته في تطهير الماء لو فرض تغيره حسا بنجاسة اخرى كما يشهد به اخبار البئر فهو موجب للتنجيس ايضا وفيه ان المتيقن من ادلة الانفعال الاثر المغير فعلا واما الاثر الصالح للتغير فمشكوك التاثير فيرجع في حكمه الى الاصول [illegible]

الحكم بعدم النجاسة مع الشك في حدوثها بسبب هذا الاثر وبقائها مع الشك في ارتفاعها اذا لم يرتفع ذلك الاثر مع انه قد يمنع [illegible] الاستصحاب في مثله ولعموم الدليل على الطهارة بعد استهلاك التغير المحسوس وملاقاة الكر **الثاني** انه لو زالت الصفة اولا بالنجاسة ثم ورد عليه الطاهر المغير لولا سبق النجاسة فلا اشكال في النجاسة فكذلك العكس لانا نعلم ان ورود الماء بالطاهر فعلا لا يوجب قوة للماء لو لوحظ ضعفا وفيه ان نعلم بذلك لا وجه له اذ لا يجوز ان يكون المناط في النجاسة ظهور صفة النجاسة الموجب للنفرة والاستقذار فاذا قهر الماء النجاسة لم يظهر فيه اثرها ولو من جهة صفته الشخصية بقي على الطهارة **الثالث** انه لو القي في الماء طاهر ونجس بحيث يستند تغيره اليهما معا وكان النجس بنفسه صالحا للتغير فهذا الماء نجس قطعا لا وجه لذلك الا وقوع ما هو صالح للتغير وفيه امكان منع نجاسته ولا سند للقطع بها بعد ظهور الادلة في اسناد التغير الفعلي الى نفس النجاسة ولو سلمنا نجاسته فنقول الامر كفاية مدخلية النجاسة في التغير الفعلي وهو مفقود فيما نحن فيه فلا وجه للمقايسة عليه بعد تسليم الحكم في الاصل **الرابع** انه لو فرض وقوع نجاسة مغيرة الى صفة ثم وقوع نجاسة مغيرة عنها الى اخرى فالماء نجس يقينا ولا وجه لمنع كون المتغير الثاني غير منتج في التغير المعتبر الواجب ازالته في التطهير والمفروض ان النجاسة الثانية لم تغير صفة الماء المذكور في النص والفتوى ولذا لا يكفي اعادة الصفة الاولى لو فرض امكانها فتعين اعتبار الصفة الذاتية للماء ونقيضه وقوع النجاسة حال وجودها ان ورد حال زوالها وجعل لو للمغير بمنزلة تورد الناقص فلو ذا تواردا طاهر ونجس [illegible] وهو الظاهر وفيه ان المعتبر في نجاسة الماء وجود النجاسة فيه فعلا فلا يضر بذلك [illegible] الاثر ولا يعتبر في النجاسة كونها هي المزيلة لصفة الماء كما يشهد قولهم واذا غلب لون الماء لون البول نعم يبقى الكلام بناء على ان النجس [illegible] نجاسة الماء بهذا المغير الفعلي ام بالتغير الاول الزايل الظاهر هو الثاني لكن هذا الكلام جار في تغير صفتين من الماء على التعاقب فعلا ولا دخل له فيما نحن فيه **الخامس** انه لو فرض الماء بطاهر احمر ثم بالدم ثم صفي الماء عن حمرة الطاهر فظهر لون الدم فان الماء نجس قطعا ولا وجه له الا ما قلنا لعدم بقاء عين النجاسة حين ظهوره صفتها وعدم تجدد تاثيرها في الماء فيلزم الحكم بنجسها حين وقوعها وفيه منع عدم كون حدوث التغير حين وجود العين **السادس** انه لو القي في الماء طاهر احمر حتى استعد لان يحمر بقليل من الدم فالقي فيه فتغير فلا سبيل الى الحكم بنجاسته كما هو ظاهر ونعلم ان الملحوظ في نظر الشارع حال الماء قبل حدوث الطوارئ فلا عبرة بتغيره بعد الطوارئ ولا بعد [illegible] وفيه منع عدم انفعال الماء المذكور ولا مخرج له عن عمومات التغير الا استبعاد كون هذا القليل مؤثرا ولا عبرة به كاستبعاد كون كثير من النجاسة المسلوبة الصفة غير مؤثر فلعل الشارع عند [illegible] تاثر الماء فعلا بصفة النجاسة الموجبة للاستقذار وتنفر الطباع كما ان اصل النجاسة في الاعيان غالبا لاجل الاستقذار **السابع** ان اعتبار الصفات الثلث كما استفيد من مجموع اخبار الباب كلها المحصل منها بعد الجمع بينها ان المعتبر في طهارة الماء غلبته على النجاسة وقهره لها لصفاتها بحيث لا يوجد شيء منها في الماء على وجه يصلح للتغير اصلا وفيه انه لم يظهر لنا بعد ملاحظة الاخبار هذا المعنى فانما المتيقن من اخبار النجاسة بالتغير غلبة النجاسة على الماء بحيث يظهر اثرها عليه فيرجع في غير هذه الصورة الى الاصل والعمومات **الثامن** انه كما لا يعتبر في النجاسة الا صفاتها الاصلية المستندة اليها لا صفاتها العارضة المستندة الى غيرها وان كانت هي الموجودة بالفعل فلا تكون معتبرة في صفات الماء ايضا لدلالة الاخبار على اعتبار الحيثية في الموضعين وفيه ان المعتبر في النجاسة صفتها الذاتية ولو لخصوص شخصها فيها لا صفة الطاهر الممازج معها كالبول الواقع فيه شيء من الزعفران او المغرة الطين الاحمر الذي يصبغه والمراد بلون الماء ايضا هذا وح فاذا كان في النجاسة مانع من تاثيرها بلونها الاصلي في الماء كما لو كان في العذرة مسك يمنع من ظهور العفونة في الماء او كان في الماء ما يمنع من تاثره بلونه الاصلي من النجاسة كما في مسئلتنا فهما خارجان عن مورد الاخبار فلا دليل على التنجيس في الموضعين فدلالة الاخبار على اعتبار الحيثية في الموضعين وظهور الاخبار في اللون الاصلي لكل من الماء والنجاسة انما ينفع في ثبوت النجاسة مع ستر التاثر والتاثير الفعليين اليهما لا في ثبوتها مع صلاحيتهما للتاثير والتاثر لولا عدم الطاري ومن هنا يعلم ان بناء المسئلة على اعتبار الصفات الاصلية للماء واسقاطها الاخبار في ذلك لا ينفع في مطلوب بعد ظهورهما في تاثر الماء فعلا المفقود فيما نحن فيه ومن هنا يظهر ما ذكره من وجه تاسع ذكره ثالث الاوجه التسعة طوينا ذكرها للعلم بجوابه من اجوبة ما تاخر عنه ويطهر المتغير بكثرة الماء الطاهر الجاري من مادته عليه متدافعا حتى يزول التغير ولو زال قبله كفى التدافع الموجب للامتزاج لا يكفي مجرد الزوال في ظاهر كل من عبر كظاهر الكتاب بتدافع الماء عليه من المادة وتكاثره كالمبسوط والسرائر والوسيلة والمعتبر وكره واحتمال ذكر التدافع والتكاثر في كلماتهم لكونه اسهل اسباب زوال التغير واغلبها في الجاري والا فيطهره بمجرد زوال التغير لاتصاله بالمادة في غاية البعد عن القيود المذكورة في كلمات العلماء بل المتعين في التعبير كما في اللمعة والجعفرية بانه يطهر بزوال التغير مع ان الاستدلال عليه في المعتبر والتذكرة بان مع زوال التغير بغلبة الجاري لا يقبل الطاري الانفعال والمتغير مستهلك فيه فيطهر صريح في عدم كفاية الزوال بل لعله يرجع استدلال الشيخ ايضا في الخلاف على طهارة المتغير بزوال التغير بالقاء الكر عليه كما سيجيء والقول بكفاية مجرد زوال التغير لم يعرف ممن تقدم على الشهيد في اللمعة نعم ربما يلزم العلامة حيث اكتفى في تطهير النجس القليل بمجرد اتصاله بالكر وقد نوقش الشهيد المحقق والشهيد الثاني وجماعة اما لكفاية اتصال النجس بما لا ينفعل

كالمادة والكر وماء المطر وعدم اعتبار الامتزاج كما سيجيء في تطهير القليل واما الاكتفاء بذلك هنا وان قيل في غيره باعتبار الامتزاج لخصوص ما في المقام
على كفاية وجود المادة في النابع بعد زوال التغير مثل قوله في صحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير ريحه وطعمه فينزح حتى يذهب اللون ويطيب
الطعم لان له مادة بناء على كون ذهاب الريح وطيب الطعم علة غائية للنزح لكون حتى تعليلية ولانهما مع سنخها كون مدخولة علة غائية مثل ولك
كون النظر في العبارة الى انه تفهيما فيدل على ان المقصود من النزح ليس الا زوال التغير واذا تعدينا من البئر الى كل ذي مادة بمقتضى النص على علية المادة
دل على ان كل ذي مادة يطهر بزوال التغير ويؤيد ذلك اطلاق قوله ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا حيث ان ظاهره ان وجود بعضه فيحب الاخر ولم يحل
الامتزاج خرجت صورة وجود التغير ويدل على كفاية اتصال ماء المطر بالماء المنفعل مثل قوله في مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر فيكفي
الاتصال بمادة الجاري ايضا لان المطر بمنزلة الجاري وفي الجميع نظر لمنع كفاية مجرد اتصال المنفعل بما لا ينفعل بل قد يقال بعدم كفايته هنا وان قلنا بها
في غير الجاري لان شرط كفاية الاتصال علو المطهر او مساواته المفقودان في المقام فيعتبر التدافع وتكاثر الماء واما الصحيحة فليست ظاهرة في رجوع التعليل
بالمادة الى الفقرة الاخيرة ولا في كون حتى تعليلية او داخلة على العلة الغائية بل الظاهر منها اعتبار كون الذهاب بالنزح الموجب لتدافع الماء من المادة
ليزول بذلك تغيره واما رواية ماء النهر فقد تقدم ظهورها في الدفع والعصمة لا الرفع مع انه لا اطلاق فيها من حيث كيفية التطهير بل المركوز
في الاذهان في كيفية اختلاط المطهر بالنجس واستهلاكه له واما المرسلة فلا يدل الا على طهارة الجزء الملاقي للمطر كما سيجيء ثم فظهر من ذلك ان
الاقوى ما هو المشهور بين من تقدم على الشهيد قدس سره ثم انه لا يعتبر فيما يمتزج من المادة مع المتغير كونه كرا بناء على المشهور لكون النجس مستهلكا فيما لا ينفعل
وشيا كفاية ذلك كما هو ظاهر الدليل المتقدم عن المعتبر والتذكرة نعم على قول العلامة قدس سره من اعتبار الكرية في الجاري لو استهلك المتغير بأقل
من الكر فان خرج من المادة ما يعلم به كون الممتزج جزءا من كر جامع لشرائط الاعتصام من تساوي السطوح على القول باعتباره في اعتصام الكر
حكم بطهارة المتغير من اول الامتزاج وان علم عدم ذلك حكم بنجاسة المجموع وان شك فالاصل عدم الكرية ويظهر من كاشف اللثام انه لا بد على القول
بالامتزاج للصبر الى ان يخرج الكر من المادة ويمتزج فيحكم بالطهارة من هذا الزمان نعم بناء على القول بكفاية ملاقاة الكثير يحكم بعد خروج الكر
بالطهارة من اول زمان الخروج لا الاتصال وفيه ما عرفت من ان العبرة بما لا ينفعل سواء القول بالامتزاج او الاتصال ثم ان النابع الواقف لو قلنا
بكونه جاريا او كالجاري فان تغير بعضه طهر بتموج الباقي عليه حتى يزول تغيره وان تغير جميعه او التغير من قبل نفسه فعلى المختار لا اشكال في بقاء النجاسة على
القول الاخر فهل يكفي مجرد وجود المادة وان لم يخرج منه شيء ظاهر الاستدلال بالصحيحة المتقدمة ذلك ويجب عليه طهارة البئر المتغير بمجرد زوال التغير
لكنك عرفت حال الصحيحة نعم على المختار لو نزح من النابع حتى قل ماؤه فخرج من المنبع ما استهلك به تغير الباقي فينبغي القول بالطهارة لحصول الامتزاج
بما لا ينفعل واستهلاك المتغير فيه لكن سيجيء من جماعة عدم طهارة القليل المتنجس بالنبع من تحته وفصل في الذكرى بين كون النبع بقوة كالفوارة
وكونه رشحا وسيجيء في تطهير القليل ان شاء الله ويلحق به اي الجاري في عدم انفعال القليل منه ماء الحمام وهو المختص به نصا معه هو الا بجميع الاختصاص
والملابسة المسوغة للاضافة فلا عموم في الاختصاص وان عم الظرفان والمراد به ما في حياضه الصغار المعدة للغسل المستمد من المادة لصحيحة داود بن سرحان هو
بمنزلة الجاري ورواية ابن ابي يعفور لا باس بماء الحمام لا ينجسه شيء لكن يجب تقييدها برواية بكر بن حبيب ماء الحمام لا باس به اذا كانت له مادة وليس في سنده سوى ابن حبيب المرمي
في كتب الرجال لكن الظاهر انه بكر بن محمد بن حبيب الذي ظاهر المحكي عن النجاشي وصريح الخلاصة انه من علماء الامامية وحكى ابن داود عن الكشي انه ثقة
مع ان في الطريق صفوان ابن يحيى المضمون مجبور بالعمل موافق للرضوي فينهض لتقييد الصحيحة وغيرها مع ان في تنزيله منزلة الجاري دون الكر اشارة
الى كونه مستمدا من مادة بل دلالة على حاجته في الاعتصام الى المادة ومن جميع ذلك يظهر اعتبار الاتصال بالمادة ثم مقتضى الاطلاق عدم اعتبار كرية المجموع
من المادة والحوض فضلا عن خصوص المادة الا ان يمنع الاطلاق لغلبة الكرية في المادة حتى في اواخر اوقات نزح الناس من الحياض الصغار وشبهه
بمطلق الجاري لا يقتضي الغاء الكرية في مادته كما قيل لان الغالب في الجاري ايضا بلوغه مع مادته كرا ولو فرض نقصان مادته عن الكر عند قرب انقطاعه
خرج عن افراد المشبه به ثم هذا كله مع ان في رواية ابن ابي يعفور ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا اشارة بل دلالة على ان العاصم هي الكثرة لا
مجرد المادة مضافا الى عدم نهوض الاطلاقات المذكورة للخروج بها عن عموم عدم انفعال القليل بالملاقاة وان كانت النسبة بينهما عموما من وجه يرجح مثله
الى اصالة الطهارة وعمومها الا ان تقييد اخبار الحمام اقوى لكون الاطلاق فيها اضعف وقد يذكر لها مرجحات لا يخفى على المتتبع حالها
نعم قد يقوى بعد التعارض في المقام بناء على اختصاص ادلة الانفعال بصورة ورود النجاسة على الماء ومثل المقام وفيه ان الكلام في انفعال الموجود في الحوض
الصغير بورود النجاسة عليه فيما يرد عليه انه لم يعلم مصرح من الاصحاب بعدم اعتبار كرية المجموع وانما ينسب ذلك الى اطلاقاتهم وما يظهر من
استدلال الفاضلين بلزوم حرج ظاهر في كون الحكم رخصة مع منافاة مقتضى المنع من افراد الكل له عنوانا مستقلا خصوصا عقيب الجاري كما
في طهارة غيره من ان له خصوصية على غيره ولا يكون الا بالغاء الكرية فيه لكن الاطلاقات كالاخبار منزلة على المتعارف من الافراد بالعنوان المنشأ
النص كما في افرادهم لكثير من افراد القواعد تبعا للنص الوارد فيها مع حمل الفرق بينه وبين غيره من الراكد بما سيجيء باعتبار الكرية في المادة ولا دلالة في الاستدلال

بالجرح بعد تصريح المستدل باعتبار كرية المادة كالعلامة فهي بعد صرح المحقق قده بعدم اعتبار كرية المادة لكن لم يعلم منه عدم اعتبارها في المجموع فيمكن موافقته فيما لا
يلزم منه مخالفة دليل انفعال القليل كما لو فرض عدم ماء الحياض مع المادة ماء واحدا لتساوي السطحين وقلنا بانه لا يعتبر في عدم انفعال الكر تساوي اتصال
الماء بعضه ببعض اما مع كرية المادة فلا ضير في الخروج عن قاعدة الانفعال لو فرض صدق القليل على ما في الحوض حين حال الاتصال بالمادة على وجه لا يوجب اتحاد
لانه كالمتيقن من اطلاق النص والفتوى فان تقييده بصورة اتحاد المادة معه عرفا ليدخل المجموع تحت الكثير في غاية البعد ولعل هذه المرتبة هي الخصوصية
الداعية لافراد ماء الحمام عن الواقف والحاقه بالجاري وربما يجد الناظر بعض كلام الشارح على ما سيجيء في مسئلة الكر الاتفاق على اعتصام القليل
بالعالي الكثير مطلقا فلم يختص بماء الحمام لكن يمكن منع الاجماع لان العلامة في كره والمنتهى مع تصريحه باعتبار الكرية في ماء الحمام استشكل في
الحاق غير ماء الحمام به في الحكم والانصاف انه لم يعلم الاجماع على اعتصام الاسفل بالاعلى في غير ماء الحمام فيما لو كان العالي اراد عليه بيسير فسبهه كما هو
الغالب في مادة الحمام ثم ان العلامة في ... اعتبر زيادة المادة على الكر ولعله لاعتبار ذلك في تطهيرها للحوض الصغير عند تنجسه كما صرح به الشهيد والمحقق الثاني
والا فلم اعرف وجها لاعتبارها في الاعتصام الا ان يؤول الكلام بارادة الكر فما زاد كما في قوله ان كن نساء فوق اثنتين وفي الرضوي وكل غدير فيه من
الماء اكثر من كر لم ينجسه شيء ويشهد بذلك تعبيره بنظير ذلك في الجاري فراجع وطريق تطهير ما في الحوض لا يمتاز عن غيره اذ لا خصوصية هنا وما تخيل من استفادة
ذلك من قوله في الرواية السابقة ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا ففيه مع ضعف الرواية سندا بالارسال وغيره ودلالة لظهورها في الدفع ان المطهر
للبعض النجس من النهر ليس مجرد وجود بعضه الاخر وانما هو تموجه فليلتزم ذلك في ماء الحمام وهذه ايضا قرينة اخرى على ارادة الدفع حيث ان ظاهر الرواية
كون وجود البعض مطهرا فالتطهير هنا يراد به العصمة عن الانفعال كما اشرنا سابقا ولو ما جرى الجاري على مطلق الماء واما ذكره في ذيل الجاري من عدم
التغير فهو ما لم يخرج عن احد اوصاف السلسلة او غيرها او تغير من قبل نفسه لم يخرج عن كونه مطهرا ضرورة من العامة والخاصة عدا ما اطلاق الاسم عليه
بلا خلاف منا وان وهم نسبة الحكم في الذكرى الى المشهور وعبارة المقنعة بل المبسوط الا ان ظاهرهما في غير مقام وصريح غيرهما عدم العبرة بالتغير ولذا
ادعى في الغنية والمنتهى وغيرهما الاجماع على المسئلة لاناطة الحكم بالاسم فلا وجه لما حكي عن المشارق من الاشكال والاحتياط في التطهير بالماء
المتغير ولعل وجهه ظهور بعض الاخبار في المنع عن التوضي بما تغير ببول الدواب وفي الرضوي كل ماء مضاف او مضاف اليه فلا يجوز التطهير به مثل ماء الورد
وماء الرياحين والعصير والخل وماء الباقلا وماء الزعفران وماء الخلوق ~~وهو كل ما قيل طيب يتخذ من الزعفران وغيره من انواع الطيب~~
~~...~~ وغيره وما يشبهها وكل ذلك لا يجوز استعمالها الا الماء القراح والتراب مثل المضاف في ظاهر
ماء الباقلي وماء الزعفران وماء الورد وماء الامرو وماء الاشنان واشباه ذلك حتى يكون الماء خالصا بما يغلب عليه وان كان ظاهر انه نهى لكن المسئلة
واضحة في الغاية واما المحقون وهو المحبوس وان ... العارض فما كان منه دون الكر وزنا او مساحة ينجس بملاقاة النجاسة والمتنجس على المشهور بل عن الشهيد
والشيخ الاجماع عليه وربما يذكر في المقام اجماعا لا يدل على الاجماع في المسئلة ولا حاجة الى الكل بعد استفاضة الاخبار بل تواترها كما حكي
قيل انها تبلغ ثلثمائة ولنذكر منها ما اتضح دلالته بحيث يستغني عن تأويله منها قول الصادق ع في صحيحة ابن مسلم قال قلت له الغدير فيه ماء مجتمع
تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب قال اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ورواه معوية بن عمار في الصحيح ايضا دل بمفهومه بعد تخصيص المنطوق
بما عدا التغير على ان القليل ينجسه شيء سوى التغير ولا حاجة لنا الى اثبات عموم الشيء لكفاية الايجاب الجزئي في المقام ومنها صحيحة اسمعيل بن جابر
عن الماء الذي لا ينجسه شيء قال كر قلت وما الكر الخبر وفي صحيحة اخرى له عن الماء الذي لا ينجسه شيء قال ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته وتقريب الاستدلال بهما
كون انقسام الماء الى ما لا ينفعل والى ما ينفعل مركوزا في اذهان الرواة ومنها صحيحة البقباق الوارد في سؤر الكلب قال رجس نجس لا يتوضأ
بفضله واصبب ذلك الماء واغسل الاناء بالتراب اول مرة ثم بالماء وصحيحة علي بن جعفر في خنزير يشرب من اناء قال يغسل سبع مرات وصحيحة محمد بن مسلم عن الكلب يشرب
من الاناء قال اغسل الاناء وصحيحة البزنطي سألت ابا الحسن ع عن الرجل يدخل يده في الاناء وهي قذرة قال يكفئ الاناء وصحيحة ابن مسكان عن
ابي بصير عن ابي عبد الله ع عن الرجل الجنب يجعل الركوة او التور فيدخل اصبعه فيه قال ان كانت يده قذرة فاهرقه وان كان لم يصبها قذر فليغتسل منه هذا مما قال
الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج هذا ما حضرني من الصحاح واما غيرها فاكثر من ان يحصى وسيجيء بعضها في معارضة اخبار عدم الانفعال
التي استدل بها العماني والمحدث الكاشاني والشيخ المحدث الفتوني فقد استدل لهم مضافا الى الاصل وعموم قوله ع الماء خلق الله طهورا لا ينجسه شيء
الا ما غير اه بأخبار كثيرة ظاهرة في عدم الانفعال منها حسنة محمد بن ميسر سأل ابا عبد الله ع عن الرجل الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل
منه وليس معه اناء يغرف به ويداه قذرتان قال يضع يده ويتوضأ ويغتسل هذا مما قال الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج بناء على ان الاصطلاح
الشرعي غير ثابت في لفظ القليل وغاية الامر كونه من الاخبار المطلقة القابلة للتقييد لكن مع امكان دعوى ذلك في لفظ القذر كما قيل ويؤيد ان
ادخال اليد قبل غسلها لو لم يكن ما يخشى نهوض بوهم المنع كما في الاخبار الاتية والاستشهاد بآية نفي الحرج لا ينافي ذلك كما في صحيحة
ابي بصير المتقدمة الاظهر منها في هذا المطلب ما عن قرب الاسناد وكتاب المسائل لعلي بن جعفر قال سألته عن جنب اصابت يده جنابة فمسحه بخرقة ثم ادخل يده

يجزيه ان يغتسل من ذلك الماء قال ان وجد ماء غيره فلا يجزيه ان يغتسل وان لم يجد غيره اجزأه لكنهما معارضان في خصوص موردهما بما دلّ من الاخبار
على عدم جواز الاغتسال اذا ادخل الجنب يده القذرة في الاناء مثل رواية ابن عبد ربه عن ابي عبد الله ع عن الرجل الجنب يسهو فيغمس يده في الاناء قبل
ان يغسلها قال لا باس اذا لم يكن اصاب يده شيء وموثقة سماعة اذا ادخلت يدك في الاناء قبل ان تغسلها فلا باس الا ان يكون اصابها قذر بول
او جنابة فان ادخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فاهرق ذلك الماء وموثقة سماعة اذا اصاب الرجل جنابة فادخل يده في الاناء فلا باس اذا لم
يكن اصاب يده شيء من المني وموثقته الاخرى ان كان اصاب جنابة فادخل يده في الماء فلا باس به ان لم يكن اصاب يده شيء من المني فان اصاب يده شيء فهو
ادخل في الماء قبل ان يفرغ على كفه فليهرق الماء كله غير ذلك مما ورد في هذا المعنى مثل روايتي زرارة في كيفية الوضوء والغسل حيث اشترط في
اليد الماء طهارتها واتى بفقيه باخذ بظ حسنة ابن ميسرة ويحكم بعدم انفعال ماء الغسل بادخال اليد النجسة فيه ويطرح هذه الاخبار مع كونها
اكثر واظهر ومنها رواية ابي مريم الانصاري قال كنت مع ابي عبد الله ع في حائط له فحضرت الصلوة فنزح دلوا للوضوء من ركية فخرج عليه قطعة من
عذرة يابسة فاكفأ راسه وتوضأ بالباقي وظهورها في عدم الانفعال لا ينكر بناء على ظهور العذرة في عذرة الانسان او مطلق غير الماكول الا
ان حمل الراوي يتوضأ الامام من هذا الماء مع ما علم من اهتمام الشارع في ماء الطهارة بما لا يهتم في غيره ومع ذلك فهي معارضة بما دل على عدم
الوضوء بمثل هذا الماء ففي رسالة علي بن حديد عن بعض اصحابنا قال كنت مع ابي عبد الله ع في طريق مكة فصرنا الى بئر فاستقى غلام ابي عبد الله ع دلوا
فخرج فيه فارتان فقال له ابو عبد الله ع ارقه فاستقى آخر فخرج فيه فارة فقال ابو عبد الله ع ارقه فاستقى الثالث فلم يخرج منه شيء فقال صبّه في الاناء
فصبّه في الاناء فان الامر بالاراقة لا يكون الا مع النجاسة ومنها خبر زرارة عن ابي جعفر ع قال قلت له راوية من ماء سقطت فيها فارة او جرذ او صعوة
ميتة قال ان تفسخ فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضأ وصبها وان كان غير متفسخ فاشرب منه وتوضأ واطرح الميتة اذا اخرجتها طرية و
كذلك الجرة وحب الماء والقربة واشباه ذلك من اوعية الماء وظهوره لا ينكر الا انه معارض بما هو اكثر واظهر من المستفيضة منها موثقة سعيد
الاعرج قال سألت ابا عبد الله ع عن الجرة تسع مائة رطل من ماء يقع فيه اوقية من الدم اتوضأ منه واشرب قال لا وحمله على التغير يعلم بعده مثله الا وفيه
مائة رطل وخبر ابي بصير ما يبل الميل ينجس حبا من ماء وما ينجس من النبيذ ينجس حبا من ماء وخبر عمر بن حنظلة في المسكر فيه لا قطرة قطرت
منه في حب الا اهريق ذلك الحب وخبر ابي الاسناد عن حب ماء يقع فيه وقيه بول هل يصلح شربه والوضوء قال لا يصلح وموثقة عمار عن الصادق ع
في ماء شرب منه باز او صقر او عقاب او دجاجة فقال كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رأيت في منقاره دما فلا تتوضأ
منه ولا تشرب وبما ورد في الانائين المشتبهين من اهراقهما والتيمم الى غير ذلك ولو اوقفهم على خبر خاص نعم قد استدل لهم بما يدل على القليل ولكن
مخصص بعموم طهارة الماء بما تقدم وغيره والله العالم ثم ان في كيفية نجاسة مجموع الماء القليل بل جميع المايعات بملاقاة النجاسة بعض اجزائه
غيرها من الجوامد الرطبة وجوها احدها السراية من حيث الحكم بان يلاقي الجزء الاول للنجس فيتنجس ويتنجس ملاقيه مما يليه وهكذا لان كل جزء
ملاق بالفعل لما يليه فيتنجس جميع الاجزاء في ان واحد لحصول الملاقاة بينهما قبل نجاسة شيء منها ففي زمان الحكم بنجاسة الجزء الاول يتنجس جميع ما عدا الجزء
الملاقاة بينه وبين الجزء الاول فلا يتوقف الحكم بنجاسة كل جزء على ازيد من الحكم بنجاسة ما يلاقيه بينه وبين النجس ويبطل هذا الوجه مضافا الى النقض
عليه بما اجمع على عدم السراية كالثوب الرطب اذا لاقى جزء منه للنجاسة وكالدهن الجامد ونحوه مما لا يتعدى النجاسة الى غير محلها وكالماء المطر اذا
تنجس السافل منه بعد ملاقاة كل جزء لما يليه ثم لا سيما ذلك فان الملاقي من الجزئين سطحاهما لا تمامهما ومن المعلوم عدم ملاقاة احد السطحين الملاقي
للنجس المسطح الاخر فلا وجه لتنجسه حتى يتنجس به ما يلاقيه من سطح جزء آخر ودعوى ان نجاسة السطح الملاقي عبارة عن نجاسة الاجزاء اللطيفة من الماء لا النجاسة
تعرض الجسم العرض ولا يفرض في نظر العرف لذلك الجزء سطحان حتى يختص بالتنجيس احدهما وان امكن ذلك واقعا بناء على بطلان الجزء الغير المتجزي مدفوعة
الحكم العرفي بتنجيس الجسم وان لم يلاق النجاسة الا بعضه لا حاجة الى دعوى السراية من حيث التلاقي ثانيها السراية من حيث المتنجس فان الجزء
الملاقي للنجس يسري بنفسه الى ما حوله من الاجزاء كما يظهر للحس مع كون ذلك الجزء النجس ذا كيفية سريعة النفوذ كاللون والطعم وقد اعتبر الشارع
بهذه السراية وان دقت وخفيت ما لم يبلغ الماء كرا فاذا بلغه لم يعتن بها وان ظهر من غير جهة من الاوصاف الثلثة كالحرارة والبرودة وهذا انتقاضا
الوجه الاول لا ينتقض بالكر مع حصول السراية فيه بما ذكر في الوجه السابق ويلزم عليه ان يكون انفعال مجموع الماء على التدريج وان تتفاوت زمان
السراية بالنسبة الى المايع الرقيق والغليظ مع ان التدريج باطل اجماعا فضلا عن تفاوت المايعات في ذلك الثالث ان يكون الوجه تعبد الشارع
بذلك في المايعات دون غيرها فالسراية الى ما عدا الجزء الملاقي للنجس من الاجزاء النجاسة الشرعية لا غير وليس في الحقيقة سراية وحينئذ فالمتبع هو
الدليل الشرعي لكن المتبادر عرفا من الدليل الشرعي وهو قولهم ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ان ما دون الكر ينجسه شيء ويجب ظاهره تنجس جميعه
غير فرق بين الجزء العالي منه والسافل والمساوي كما ان المتبادر من سبب التنجيس الى النجاسة كون الواسطة هي مطلق الملاقاة والاتصال من غير
فرق [illegible] ورودها على النجاسة وورودها عليه كما انه لا فرق بين النجاسات كما هو المستفاد من الروايات خصوصا مفهوم الصحاح اذ بيان الماء قدر كر

لم ينجسه شيء والقول باهماله ضعيف في الغاية منشاؤه توهم كون نكرة الماء علة لعدم تنجسه بجميع النجاسات لا لعدم تنجسه بكل فرد لكن ظاهر السياق هو النفي
فانتفاء الكرية فاوجب تنجسه بكل فرد لان النفي عن كل فرد يفرض من النجاسة اذا استند الى الكرية انتفى بانتفائها وليس هذا من قبيل قولك ان جاءك
زيد فلا تخف احدا لقيام القرينة في المثال وكيف كان فقد خرج عن عموم قاعدة انفعال القليل بالملاقاة موردان اجماعا ومورد على الخلاف
فاحد الموردين ماء الاستنجاء وسيجيء الثاني منهما الجزء العالي من الماء اذا جرى الى السافل واستدل عليه في الروض بان سراية النجاسة
الى الاعلى غير معقول وفيه ما لا يخفى فالاولى التمسك بالاجماع كما ادعاه هو قدس سره وبعض متاخري المتاخرين كالعلامة الطباطبائي
بحثا وبعض افاضل تلامذته في مقابيسه وهو الحجة مما لا ريب فيه الا ان الاشكال في تعيين مقدار العلو والسفل فان مسمى العلو المتوقف عليه الجريان
لا يمنع عن السراية وكلمات الاصحاب مطلقة والمتيقن من الاجماع صورة التسنيم وما اشبهه من التسريح وللتامل في غير ذلك مجال والتمسك بالعموم
اوضح فافهم كانسفال الغطارة لصدق وحدة الماء فيدخل في عموم تنجيسه لذا لو كان الماء على هذه الهيئة كرا لم ينفعل شيء منه بالملاقاة واما مورد
الاختلاف فاحدها ماء الغسالة وسيأتي الثاني ما ذكره الشيخ ره من عدم انفعال القليل بما لا يدركه الطرف من الدم ولعل المراد ما يحتاج ادراكه
الى دقة النظر وفي ط ما لا يمكن التحرز منه مثل رؤس الابر من الدم وغيره فانه معفو عنه لانه لا يمكن التحرز عنه انتهى وتعليله بعدم تيسر
التحرز كما ترى نعم قد يدل عليه في خصوص الدم صحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع في رجل رعف فامتخط فصار الدم قطعا صغارا فاصاب اناءه هل يصح
الوضوء منه فقال ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا باس وان كان شيئا بينا فلا تتوضأ منه ودلالتها مبنية على ارادة السائل
اصابة الماء من الاناء تسمية باسم المحل لان ارادة خصوص الظرف لا يناسب السؤال نعم يحتمل ان يراد الاعم من الظرف والمظروف فيكون مورد
الدم الى الاعم منهما معلوما وشك في وصوله الى خصوص الماء او الاناء ومعنى الجواب انه ان لم يكن الدم المفروض اصابته شيئا يستبين في الماء اي
شيئا معلوما فلا باس فيكون الاستبانة في الماء كناية عن العلم بوصوله اليه لا صفة زائدة على العلم بالوصول ويقوي هذا الاحتمال على نقد كون
الشيء مرفوعا كما في بعض النسخ هذا ولكن الانصاف ان الرواية اظهر في مطلب الشيخ مما احتملنا لكن الخروج بهذا المقدار عن الاخبار التي عرفت
قليلا منها مشكل مع دعوى الحلي الاجماع على خلافه الثالث ما نسب الى السيد المرتضى قدس سره في الناصريات من عدم انفعال القليل الوارد على النجاسة
ونسبه اليه المحقق في المعتبر في مسئلة ازالة الخبث بالمضاف ونسب الى الحلي في السرائر ناسبا له الى فتاوى الاصحاب وهذه النسبة اليهما قد اشتهرت
فلنذكر العبارة المحكية عن السيد في ير قال الحلي في باب ازالة النجاسات اذا اصاب من الماء الذي يغسل به الاناء من الولوغ فان كان من الغسلة
الاولى وجب غسله وان كان من الغسلة الثانية او الثالثة فلا يجب غسله ثم ذكر الخلاف في ذلك ثم قال وما اخترناه هو مذهب السيد
المرتضى في الناصريات قال الناصر لا فرق بين ورود الماء على النجاسة وورود النجاسة على الماء قال السيد هذه المسئلة لا اعرف فيها نصا لاصحابنا
ولا قولا صريحا والشافعي يفرق بين ورود الماء عليها وورودها عليه فيعتبر القلتين في ورود النجاسة على الماء ولا يعتبر في ورود الماء على
النجاسة وخالف سائر الفقهاء في هذه المسئلة والذي يقوى في نفسي عاجلا الى ان يقع التامل فيه صحة ما ذهب اليه الشافعي والوجه فيه
انا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة لادى ذلك الى ان الثوب لا يطهر من النجاسة الا بايراد كر من الماء عليه وذلك يشق فدل
على ان الماء الوارد على النجاسة لا يعتبر فيه القلة والكثرة كما يعتبر فيما يرد عليه النجاسة قال محمد بن ادريس وما قوى في نفس السيد هو الصحيح المستمر على
اصل المذهب وفتاوى الاصحاب انتهى ولعل حكمه بنجاسة الماء في الاولى من غسلتي الولوغ لامتزاجه بالتراب المتنجس ويمكن استظهار هذا القول من
الشيخين ايضا قال في المقنعة بعد الحكم بطهارة ما يرجع من ماء الوضوء الى بدن المتوضي وثيابه وكذلك ما يقع على الارض الطاهرة من الماء الذي
يستنجي به ثم يرجع عليه لا يضره ولا ينجس شيئا من ثيابه وبدنه الا ان يقع على نجاسة ظاهرة فيحملها في رجوعه فيجب غسل ما اصابه منه انتهى
وقال في ط لو كان على جسد المغتسل نجاسة ازالها ثم اغتسل فان خالف واغتسل ارتفع حدث الجنابة وعليه ان يزيل النجاسة ان كان لم تزل
بالاغتسال انتهى وهو مبني على اشتراط طهارة ماء الغسل هذا ولكن الظاهر من السيد ره في بعض كلماته المحكية عنه موافقة المشهور حيث حكي
عنه في مسئلة المستعمل في رفع الحدث الاصغر والاكبر انه يجوز ان يجمع الانسان وضوءه من الحدث او غسله عن الجنابة في اناء نظيف ويتوضأ به و
يغتسل به مرة اخرى بعد ان لا يكون على بدنه شيء من النجاسة انتهى فان الظاهر ان تقييد الاناء بالنظيف لانفعال الماء لو كان الاناء نجسا وكذا
قوله بعد ان لا يكون آه بناء على ان المراد خلو البدن عن النجاسة في الطهارة الاولى لكن حيث كان المنقول عنه طهارة الغسالة فيمكن ان يكون
التقييد لاجل كون الغسالة لا ترفع الحدث على ما هو المشهور بل المجمع عليه كذا الظاهر من الحلي في مواضع من كلامه نجاسة الماء الوارد على النجاسة
منها قوله في اوله والماء المستعمل في تطهير الاعضاء والبدن الذي لا نجاسة عليه اذا جمع في اناء نظيف كان طاهرا ومطهرا سواء كان مستعملا في
الطهارة الكبرى او الصغرى على الصحيح من المذهب انتهى واحتمال ان يكون تقييد خلو البدن عن النجاسة ونظافة الاناء لكون الماء الوارد عنده غير
مطهر وان كان طاهرا [illegible] الا ان المستفاد منه ان الماء الطاهر مطهر فهذا كله رد على الشيخ المانع من التطهر بالمستعمل في رفع الحدث الاكبر [illegible]

ماء الاستنجاء وماء الاغتسال من الجنابة فوجهه متى انفصل ووقع على نجاسة الاغتسال من الجنابة فوجهه انه متى انفصل ووقع على نجاسة ثم رجح المرجح اولى منه ومنها انه قد ادعى الاجماع والاخبار على نجاسة غسالة الحمام مع انها غالبا من المياه الواردة على النجاسة ومنها انه رد القول بتعدي النجاسة عن ملاقي الميت مائعا كما هو المشهور بانه لو كان كذلك لزم نجاسة الماء الذي يستعمله ماس الميت في غسل المس مع ان المستعمل في رفع الاحداث طاهر اجماعا واما ما حكي عن الشيخين فلا ظهور له في المطلوب لاحتمال ان يكون مراد المقنعة من حمل الماء النجاسة تنجسه كما في قوله لم يحمل خبثا لا حمل جزء من النجاسة لظاهره واما عبارة الشيخ فيحمل على الاغتسال فيما لا ينفعل اما كلام السيد قدس سره فيحتمل اختصاصه بالغسالة كما يظهر مما استدل له المتقدم ولذا حكي عنه ذلك في كره في تلك المقابلة بل ظاهر التهذيب كون ذلك كلام الحلي كلامهما في الغسالة قال والعجب خلو كلام اكثر القدماء عن حكم الغسالة مع عموم البلوى بها واعترف المرتضى ره بعدم النص على الفرق بين ورود الماء على النجاسة وعكسه وقواه محكم بعدم نجاسة الماء الوارد والا لما طهر المحل ويلزم ان لا ينجس بحر وجه بطريق اولى وفهم الفاضلان منه ذلك وتبعه الحلي انتهى واعلى الله نفسه فالقول بالفرق في الانفعال بين الورودين ضعيف مخالف للمشهور بل للكل بناء على عموم الاجماعات المنقولة على نجاسة القليل بملاقاة النجاسة ومخالطتها ودعوى عدم شمولها لورود الماء على النجاسة كدعوى العكس في بداهة الفساد ولذا لا يتامل احد في شمول ما دل على نجاسة المضاف بالملاقاة لوروده على النجاسة وورودها او تواردهما من ميزابين ونحوهما ويشهد لذلك جعلهم ماء الاستنجاء وماء الغسالة من مستثنيات هذه الكلية فوقع في الذكرى استثنى الاصحاب من انفعال ماء القليل ثلثة مواضع ثم مما ذكرنا يظهر انه لا تامل في عموم المفهوم في قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء لما نحن فيه بعد البناء على ان المستفاد من نسبة التنجيس الى النجاسة كون ذلك باعتبار ملاقاتها وقد يتوهم ان شموله لما نحن فيه يستفاد من عموم الشيء في المفهوم فيمنع عمومه لكونها نكرة في سياق الاثبات وقد يذب عن ذلك بعد تسليم المنع بان لفظ الماء في كليهما ناظر الى احوال الكل من الماء والشيء بالنسبة الى الاخر لا من افرادهما واذا كان نسبة التنجيس الى الشيء يستفاد منها عرفا او لا نسبة هذه المنشرعة بكيفية تنجيس النجاسات الماء عدم الماء من المايعات والجوامد الرطبة كونه لهذا الشأن لاجل مجرد وصولها اليه لم يفرقوا بين كيفيات الوصول والحاصل ان تجرد الخلاف في المسئلة الشرعية لا يوجب الوهن في الاحكام العرفية فاذا فرضنا حدوث الخلاف في انفعال الماء بالنجاسة اذا تواردا من ميزابين فلا يوجب ذلك تزلزلا في فهم العموم من ادلة الملاقاة فهذا كله مضافا الى الاجماعات المستفيضة كالاخبار على ما هو الظاهر في المطلق فان الحلي ادعى الاجماع والاخبار المعتمدة على نجاسة غسالة الحمام مع انها تجتمع غالبا من المياه الواردة على النجاسات كما لا يخفى وقد ادعى المحقق ره في مسئلة غسل مس الميت الاجماع على نجاسة الماء الذي يغتسل به الجنب اذا كان قبل غسل موضع النجاسة وكل غيره من ذوي الاحداث وادعى العلامة ره في يه والمنتهى في مسئلة الماء المستعمل في رفع الاحداث الكبيرة الاجماع على نجاسته اذا كان على بدن المغتسل نجاسة ومنها عدم الخلاف في ان الماء القليل الوارد على الماء المتنجس لا يطهره فلولا انه ينفعل لطهره كما يطهره الكثير لان دليل تطهير الكثير جار في القليل ح وربما اعتذر بعض الفحول عن هذا وشبهه بان القائل بعدم الانفعال لا يقول به مع استقرار الماء على النجاسة وفيه مع ان الحلي بنى على طهارة غسالة الولوغ على هذا مع استقرار الماء في الاناء انه ان اريد الاستقرار في الجملة فهو حاصل في كل غسالة وان اريد دائما فلا يحصل ابدا واما الاخبار فكثيرة جدا منها ما ورد في النهي عن غسالة الحمام معللا باغتسال اليهودي والنصراني والناصب فيه ومنها مفهوم ما دل على اشتراط طهارة ماء المطر الواقع على النجاسة بالجريان ومنها رواية علي بن جعفر عن اخيه عن الكنيف يصب فيه الماء فينضح على الثياب قال ان كان جافا فلا بأس فان الظاهر ان اشتراط الجفاف لحصول العلم بالنجاسة مع الرطوبة غالبا ومنها ما دل على وجوب تطهير اناء الخمر في جواز جعل الماء فيه فلو لم ينفعل الماء الوارد لم يشترط تطهيره ومنها ما سيأتي في نجاسة الغسالة ومنها خبر الاحول الدال على عدم الباس بماء الاستنجاء معللا بان الماء اكثر من القذر فان العلة على هذا القول ورود الماء على النجاسة وبالجملة فالظاهر ان هذا القول اضعف من قول العماني وان مال اليه جماعة من متاخري المتاخرين والله العالم ويطهر الماء القليل اذا انفعل بالقاء كر عليه مزيل للتغير ان كان متغيرا دفعة عرفية اما اعتبار الكرية فموضع وفاق لان ما دونه ينفعل بالملاقاة وان كان واردا على ما تقدم لكن لا يعلم ان القائل بعدم انفعال القليل مط بالملاقاة قائل بطهارة الماء القليل الواقع فيه ماء متنجس امتزج معه مع بقاء المتنجس على نجاسته يحكم بطهارته بالامتزاج او بمجرد الاتصال على الخلاف او بنجاسة الجميع للملاقاة بل لاشتمال كل جزء منه على جزء نجس بناء على منع بطلان تبعض ماء واحد في الطهارة والنجاسة ولكل وجه ضعيف والمحكي عن فخر الاسلام في شرح الارشاد تفريع الوجه الثاني على مذهبهم حيث قال بعد حكايته ويتفرع على ذلك انه لو تغير بعض قلتين من الكر ثم زال التغير من قبل نفسه طهر عند العماني ومن وافقه انتهى وظاهره اكتفاء العماني باتصال النجس بالقليل الطاهر وان لم يمتزج واما القاء الكر فالمحكي على ظاهره كما نقله بعضهم يقتضي علو المطهر فلا يطهر الماء النجس بالقائه في الكر ولا بوصله بكر طاهر مساو له مع ان الطهارة في الصورتين في الجملة اجماعية مع انه لا دليل على اعتبار العلو ولا المساواة لان المعيار في التطهير ملاقاة الماء المعتصم للماء النجس على وجه ينفعل المعتصم ولا يمكن الحكم بمغايرته مع ما لاقى في الطهارة والنجاسة فان تطهير المتنجس قطعي ومن المعلوم ان مجرد علو سطح الماء النجس زمانا متصلا بزمان الملاقاة لا مدخل له في المقدمات المذكورة وان اريد العلو والتساوي حين الملاقاة فهو حاصل على كل تقدير بناء على اعتبار الامتزاج اما على القول بكفاية مجرد الاتصال فلاعتبار احد الامرين وجه من حيث انه مع عدم اختلاف الماء المعتصم الماء المتنجس في الطهارة والنجاسة هو الاتحاد وهو لا يصدق مع كون

المعتصم سافلا لان السافل لا يدفع النجاسة عن العالي فهو اولى بان لا يرفع عنه واما مع علو المطهر فلو فرض عدم الاتحاد لم يتحقق لان الرفع بالعالي كالدفع به لانه اولى من الدفع لكن من عرف منه القول بعدم تقوي السافل بالعالي ظاهره اعتبار الامتزاج وقد عرفت انه لا فرق على الامتزاج بين علو المطهر وعكسه ومن هنا علم ان نسبة شارح اللمعتين هذا القول الى كل من عبر بالقاء الكر وايراده محل نظر لان جماعة من المعبرين بالالقاء والايراد كالشيخ والمحقق والعلامة في التذكرة والشهيد في الذكرى يعتبرون الامتزاج معه ولا وجه لاعتبار العلو والتساوي فاعتباره لا وجه له وبالجملة فاعتبار احد الامرين انما يتجه على قول من اكتفى في التطهير بمجرد الاتصال الموجب للاتحاد السافل بالعالي اما القائل بالامتزاج والقائل بحصول الاتحاد ولو مع السفل والقائل بكفاية مجرد الاتصال في التطهير وان لم يحصل الاتحاد فلا محصل عندهم لهذا الشرط ثم ان الشيخ قدس سره في ط ذكر انه لا فرق في طهارة الماء المتنجس بوصول الكر اليه من كونه نابعا من تحته ويجري اليه ويغلب عليه فانه اذا بلغ ذلك مقدار الكر طهر النجس انتهى ورد في ف على الشافعي القائل بكفاية النبع بان الطهارة بالنبع حكم مختص بالبئر وحصر التطهير بما ذكر عليه وفي المعتبر ان هذا اشبه بالمذهب لان النابع ينجس بملاقاة النجاسة وان اراد بالنابع ما يوصل اليه من تحته لا ان يكون نبعا من الارض فهو صواب انتهى وفي المنتهى بعد نقل ما في ط فان اراد بالنابع ما يكون نبعا من الارض ففيه اشكال من حيث انه ينجس بالملاقاة فلا يكون مطهرا وان اراد ما يوصل اليه من تحته فهو حق انتهى وفي الذكرى ولو نبع الكثير من تحته كالفوارة فامتزج طهره واما لو كان ترشحا فلا لعدم الكثرة الفعلية انتهى وهذه الكلمات كلها كما ترى اجنبية عن حيث علو المطهر بل ما عدا كلام الشهيد ناظر الى نجاسة النابع وكلام الشهيد ناظر الى عدم حصول الاستهلاك الموجب للتطهير والذي اظن ان التعبير بالالقاء والورود والوقوع انما وقع لفرض كون المطهر خارجا على ما هو الغالب في تطهير المياه القليلة الباقية في الحياض المنفعلة بالملاقاة ويشهد له مضافا الى اتفاقهم على كفاية المساواة دعوى العلامة ره في المنتهى الاتفاق على تطهير المتنجس بالقاء كر عليه مع حكمه بكفاية مجرد الاتصال قال في المنتهى في مسئلة الغديرين لو كان احدهما نجسا فوصل بغدير بالغ كرا قال بعض الاصحاب الاولى بقاؤه على النجاسة وذكر دليله الى ان قال عندي فيه نظر لان الاتفاق واقع على ان تطهير ما ينقص عن الكر بالقاء كر عليه ولا شك ان المداخلة ممتنعة فالمعتبر الاتصال الموجود هنا فان الجمع بين دعوى وحكمه لا يمكن الا بان يراد من الالقاء في معقد الاتفاق مجرد الاتصال او يراد به خصوص صورة العلو لكن يكون مراده الاتفاق على التطهير لا انحصار المطهر فيه او يراد الانحصار ويكون واردا في الفروض الغالبة من تطهير المياه القليلة في الحياض فانه الذي يعم به البلوى واما اعتبار الدفعة فقد نسب في لك والروضة الى المشهور والمراد بها يحتمل ان يكون ما يقابل الدفعات بان يلقى عليه الماء القليل دفعات الى ان تبلغ المجموع كرا وان يراد بها ما يقابل وقوع الكر المتصل الواحد فيه تدريجا كما لو فرض علو سطح الكر يسيرا او انه لاحد منه بعد انقطاع الكر الى ان يقع تمامه فيه وان كان تدريجا فلو قطع الكر بعد دخول بعضه ثم ارسل لم يحصل التطهير اما الدفعة بالمعنى الاول فلا اشكال ولا كلام في اعتبارها على القول بنجاسة القليل بل وعلى غيره ايضا مع اعتبار الكرية في الملقى يعني عدم اعتبارها بهذا المعنى مع تصريح بعضهم بما ينافي هذا المعنى واما بالمعنى الثاني فقد حكي عن جماعة اعتبارها ولم يعلم منهم تصريح بوجه لاعتبارها فيحتمل ان يكون ذلك لاجل تحصيل الامتزاج فان وقوعه دفعة يوجب ذلك غالبا بل دائما ولذا اقتصر عليها القائلون بالامتزاج كالمحقق في يع والعلامة في كره والشهيد في س وذكر جمال المحققين في حاشية الروضة انه في صورة القاء الكر دفعة يتحقق الممازجة وانما الخلاف في اشتراط الممازجة فيما لو لم يلق دفعة وعلى هذا فبين الدفعة وعلو المطهر عموم من وجه لكن في مع صه بعد اعتبار الامتزاج قال بالدفعة وزاد دعوى النص وفتوى الاصحاب بها ويحتمل ان يكون اعتبار ذلك مختصا بصورة الالقاء فالغديران المتواصلان يطهر الكثير منهما المتنجس منهما فحيث عبر العلماء بالالقاء اعتبروا الدفعة تحرزا عن اختلاف سطح المطهر فينفعل السافل منه بالملاقاة ولا يتقوى بالجزء العالي منه هذا المحذور غير لازم مع عدم الالقاء كما في صورة المساواة ويشهد لهذا الوجه ان في مع صه عند ذكره قول الشهيد بان القليل يطهر بالقاء كر متصل عليه قال انه لم يشترط الدفعة وفيه تسامح لان وصول اول جزء منه الى النجس يقتضي نقصانا عن الكر فلا يطهر انتهى ولا يخفى ان الملازمة المذكورة لا تتم الا بعد القول بعدم تقوي السافل بالعالي ويشهد له ان ما ذكره شارح اللمعتين من التعجب ممن جمع بين القول باعتبار الدفعة والقول بالممازجة كالفاضل في كره فانه انما اعتبر الدفعة لئلا يدل على تحديد الكر باختلاف سطوحه مع ان اختلاف السطوح لازم مع الممازجة ولا يفرق العقل بين الاختلاف الحاصل بالماء والحاصل في الهواء انتهى لكن ينبغي على هذا ان لا يعتبر الدفعة فيما اذا زاد الملقى على الكر بحيث يبقى منه في العالي مقدار بعد ما وصل شيء منه الى الماء النجس لان السافل متقو بالعالي اذا كان العالي كرا كما سيجيء دعوى عدم الخلاف فيه وان كان للتامل فيهما بل للمنع مجال وح فما ذكره في مع صه من المسامحة كلام كري راجع الى الاكتفاء بالاتصال مع عدم اعتبار الزيادة على الكر ويحتمل ان يكون الوجه فيه ما ذكره في مع صه من ورود النص بالدفعة وتصريح الاصحاب بها ويحتمل ان يكون الوجه فيه استصحاب النجاسة ولزوم الاحتياط في ازالتها بعد ذهاب جماعة الى الدفعة كما اعترف به جمال الدين في حاشية الروضة والذي يقتضيه التامل في الادلة ان اعتبار الدفعة بذلك المعنى ان كان لتحصيل الامتزاج فلا كلام فيه بناء على ما سيجيء الا ان الملازمة بين الدفعة والامتزاج غير ظاهرة وان كان الوجه فيه اختلاف سطح الماء عند وصول شيء منه الى النجس فقد منع عدم تقوي السافل بالعالي فهذ

الصورة الحكم العرفي باتحاد الماءين كان ربما يجيء العدم فيما كان كل من السافل والعالي مستقلا فوصل بينهما وأما الماء الواحد الملقى على النجس فإنه
عن الاتحاد بمجرد نزول بعض أجزائه وأما ما أورده الشارح للمعتبرين على العلامة من النقض بحصول الاختلاط في سطح الماء عند الامتزاج بحيث إنه لا عبرة معلوم ذلك
حكمه مع أن التطهير بالامتزاج إجماعي فلا بأس بجزء جزء من مسئلة اشتراط تساوي سطوح الكر مع أن الامتزاج يحصل في أول زمان الإلقاء دفعة بين الكر
والملقى وبين مقدار كثير من الماء النجس فيطهر ويزيد المطهر عن الكر بكثير وإن كان الوجه فيه ما ادعاه مع صدق النص وصريح الأصحاب أعم من عنه واحد
بعد العثور عليه لا ارتياب وأما الأصحاب فلم يصرح بما منهم إلا المحقق والعلامة والشهيد قدس الله أسرارهم في يع وكره وش ومنقضي ذلك بتصحيح
العلامة في هي ويرو بطهارة النجس من الغديرين باتصاله بالطاهر الكثير منهما ويمكن أن يبقى كما تقدم باختصاص اعتبار الدفعة بصورة الإلقاء والاتصال
الشيخ في ط والمحقق والعلامة بطهارة القليل باتصال الماء الكثير إليه من تحته كما عرفت سابقا وصرح في كره بطهارة القليل بنبع الكثير من تحته إذا
كان بفورة كالفوارة وبهذا يضعف ما ذكرنا أعم مع صدق بالطهارة بقوله الجاري من تحت القليل وبالجملة فلا أرى للنقض المذكور موقعا وأما
ما ذكره المحققون من اعتبار الدفعة للإجماع على الطهارة معها والشك بدونها ففيه أن ذلك مسلم مع حصول الممازجة فلا إجماع على الطهارة معها
وإن كان ربما يتخيل في التدقيق أن الخلاف في اعتبار الامتزاج مع عدم الدفعة لا معها لكنه فاسد هذا ولصاحب لم هنا كلام لا بأس بنقله وهو
انه لا يخ إما أن يشترط في عدم انفعال الكر استواء السطوح أم لا وعلى الثاني فإما أن يشترط في التطهير الامتزاج أو لا وعلى تقدير عدم اشتراط
إما أن يكون النجاسة لحصول التغير أو لا فهنا صور أربع الأولى أن يعتبر في عدم انفعال الكر استواء السطوح والمتجه اشتراط الدفعة في الإلقاء
لأنه لو لم يلقه كذلك يقتضي خروجه عن المساواة فينفصل الأجزاء التي يصيبها النجس وينقص الطاهر عن الكر **أقول** إنما يتجه ما ذكره في
من الملقى مقدار الكر بعينه ولم يصل بعضه إلى الماء النجس والأعلى لقول بعدم اشتراط الامتزاج يحصل الطهارة بمجرد الاتصال فلا ينفعل
بعده شيء بالنزول مع أنه قد يفرض تمام الكر الملقى كعمود في الهواء اتصل بعضه بالنجس ولا مجال للحكم بانفعال بعضه المتصل للقطع
بالمخالفة في هذا الفرض وعدم فتح ملو بعض أجزائه بقياسه على بعض آخر قال الصورة الثانية أن يجعل اعتبار المساواة لكن يشترط
الامتزاج فالوجه عدم اعتبار الدفعة بل ما يحصل به ممازجة الطاهر النجس واستهلاكه لو فرض حصول ذلك قبل إلقاء تمام الكر لم يحتج
إلى الباقي **أقول** ما ذكره في غاية الجودة وهو الذي اخترناه وسنختاره قال الصورة الثالثة أن لا يشترط الممازجة ولا يعتبر [illegible]
ويكون نجاسة الماء بمجرد الملاقاة فالمتجه الاكتفاء بمجرد الاتصال فإن حصل في أول تسميته كفى ولا يحتاج إلى الزائد الرابع الصورة بحالها ولكن
النجاسة للتغير والمتجه اعتبار التغير كما في صورة اشتراط الامتزاج مع فرض تمايز التغير في بعض الأجزاء بتعين الدفعة وما يجري مجراها انتهى
وأما الدفعة بالمعنى الثالث فإن أريد اعتبارها في التطهير مطلقا فلا وجه لاعتبارها إلا على القول باشتراط الامتزاج كما تقدم التصريح به عن جماعة
لو سيجيء اختياره والتصريح بخلافه عن كاشف اللثام ولا على القول بكفاية الاتصال كما اعترف به كاشف اللثام وقد تقدم كفاية في أصل
الغديرين من العلامة في تحرير إذ بعد الحكم بطهارة النجس بالاتصال لا فرق بين بقائها على الاتصال أو انقطاعها وإن أريد اعتبارها في
صورة إرادة التطهير بالإلقاء وجه للحكم لاختلاف سطوح الكر إذا انقطع بعضه عن بعض لكن هذا من لوازم الدفعة بالمعنى الثاني ثم
إن العلامة ره ذكر الكر هنا بناء على انفعال النابع القليل بملاقاة النجاسة وإنما فرع الكر بناء على اشتراط علو المطهر أو استواء الدفعة
والأظهر بناء على كره من أن الشافعي بطهارة النجس بالنبع من تحته ورده بأنا نشترط في المطهر وقوع كر دفعة ولم يعلم أن مراده استواء على نفسه
هو الأولى لذا ذكر في هي في رد هذا القول تبعا للمعتبر أن النابع ينجس بملاقاة النجاسة هذا ولما اعتبار الامتزاج فيظهر من أكثر من تعرض لهذه
المسألة كالشيخ في ف والمحقق في المعتبر والعلامة في كره والشهيد في كري قال في ف في الاستدلال على طهارة الكثير المتنجس بالتغير بأن يرد عليه
من الكثير ما يزيل تغيره أن البالغ الوارد لو وقع فيه عين النجاسة لم ينجس إلا بأكثر من عين النجاسة ثم ذكر في القليل النجس أنه لا يطهر إلا بورود كر
عليه لما ذكرنا من الدليل انتهى ولا ريب أن تمسكه بأن لو تنجس المتنجس بالطهارة من عين النجاسة لا يصح إلا مع امتزاجه بالكر واستهلاكه مع الامتزاج
لا يطهر عين النجاسة حتى يقاس المتنجس عليه وفي المعتبر استدل على طهارة القليل النجس بورود كر من الماء عليه بأن الوارد لا يقبل النجاسة والنجس
مستهلك انتهى وهو كالصريح في اعتبار الامتزاج وقال أيضا لو نقص الغدير عن كر فحصل بعد ذلك من كر فيه طهارته ترددوا لأشبه بقاؤه على
النجاسة لأنه يمتنع الطاهر والنجس لو غلب الطاهر النجس مع ممازجته فكيف مع مباينته انتهى وفي كره في المسألة المذكورة أنه لا يطهر
لبقائه على النجاسة مع الانفصال واشتراك الطهارة مع الممازجة لأن النجس لو غلب الطاهر نجس مع التمييز يبقى على حاله وفي الذكرى ويطهر بعد القليل
يطهر الكثير ممازجا فلو وصل بكر مماسة لم يطهر وقال أيضا لو نبع الكثير من تحته كالفوارة فامتزج طهره لصيرورتهما ماء واحدا أما لو كان رشحا لم يطهر
لعدم الكثرة الفعلية ومراده من الكثرة الفعلية فيحصل الامتزاج لا بلوغ الكرية في النابع لو فرض النابع في كل مرتبة أو كونه قائلا بانفعال مطلق
النابع القليل كان اللازم تعليل الحكم بنجاسة النابع بالملاقاة كما في المعتبر والمنتهى وقد تقدم كلامهما هنا القول لم كلام ذكره في الجاري التغير فيه

إذ لا يعتبر عنده الكرية

من المادة وتكاثرها حتى يزيل التغير كما في المقنعة والمبسوط ويرو والوسيلة فإن اعتبار زوال التغير بالتدافع والتكاثر لا يكون إلا لاعتبار الامتزاج المزيل
لا يكون إلا لاعتبار الامتزاج إذ لو كفى الاتصال كان التطهير بمجرد زوال التغير كما في اللمعة والجعفرية ولذا جعل المحقق الثاني في مع سند تعبير القواعد
بالعبارة المذكورة مبنيا على اعتبار الامتزاج مما ذكرنا ظهر ما في شرح الروضة من أنه لم يعرف القول بالامتزاج ممن قبل المحقق في المعتبر لا يخ
عن نظر هذا ولكن يمكن دعوى استقرار فتوى الأكثر على خلاف ذلك لأن الشيخ في ط والمحقق في يع وصريح العلامة في ير والشهيد في اللمعة الرجوع عما في
كتبهم السابقة والاكتفاء بمجرد الاتصال كصريح المحقق والشهيد الثانيين وأكثر من تأخر عنهم وأما من عبر بتطهير الجاري بالتدافع والتكاثر
فيمكن حمله على ما هو الغالب من زوال التغير الجاري بالتدافع غالبا سهل الأسع فذكره لذلك لا لاعتباره في التطهير ولذا عبر به من صرح بعدم اعتبار
الممازجة كما في الموجز بل صرح جماعة ممن يرى طهارة الماء بالإتمام كرا فإن لازمه كما ذكره الفاضلان طهارة الكثير المتغير جاريا أو راكدا من دون
اعتبار اتصاله بما يعتصم فضلا عن امتزاجه به وكيف كان فالأقوى هو اعتبار الامتزاج لأصالة النجاسة وعدم الدليل على الطهارة إلا بالممازجة
الضعف ما تمسك به على الطهارة بدونها أما الطهارة مع الامتزاج فيدل عليه مضافا إلى الأول الإجماع كما ادعي على الثاني أن الكر إذا فرض عدم قبوله للانفعال
بالملاقاة وامتزج مع المتنجس فإن نطهره فهو المطلوب وإلا فإن تنجس به لزم خلاف الفرض وإن اختص بالطهارة لزم تعدد حكم الماء بين الممتزج أحدهما
بالآخر بل يلزم عدم جواز استعمال الكر فيما يشترط فيه الطهارة لاشتمال كل جزء منه على جزء من المتنجس فهذا حقيقة في معنى انفعاله إذ لا يجوز
شربه ولا التوضي عنه ولا تطهير الثوب به نعم لو فرضنا أن جنبا ارتمس في الحوض المذكور فقد يقال بارتفاع حدثه وإن صار به متنجسا إلا أن يقال
أن هذا مانع عرضي عن الانتفاع بالكر في الشرب والوضوء والتطهير ولا ينافي اعتصامه في ذاته نظير ما إذا وضع فيه أجزاء لطيفة من نجس العين
ولم تستهلك الثالث ما تقدم عن ف من نحو ما دل على طهارة نجس العين بالاستهلاك مثل ما دل على أنه لا بأس بما يقع من البول في الكر إذا لم يبلغ في
الكثرة حد التغير الرابع أن وقوع النجاسة العينية في الكر يستلزم تغيرها لكسفهما من أجزاء الماء فينجس وقد حكم الشارع بنفي البأس عن ذلك وليس
إلا لامتزاجه بأجزاء الكر فدل على حصول الطهارة بالامتزاج كيف كان فلا إشكال في الحكم المذكور لكن الإشكال في أنه هل يعتبر استهلاك
المتنجس في الطاهر على الوجه المعتبر في تطهير المضاف أو يكفي مطلق الامتزاج بحيث لو فرض المتنجس لونا مغايرا للماء الطاهر ولو ضعيفا لزال فيطهر
كل واحد كرا متعقبة إذا امتزج ولو استهلك فيهما وعلى الأول فلا يطهرها إلا إذا استهلكهما جزء أو جبهتهما من الأصل والمتيقن الطهارة
بالاستهلاك لظهور كلمات من تقدم من القائلين بالامتزاج في الاستهلاك واختصاص الأدلة المتقدمة بهذه الصورة ومن أن ملاحظة كلمات
القائلين بالامتزاج في مقام آخر تقضي بعدم اعتبار الاستهلاك بالمعنى المتقدم لأنهم ذكروا في الجاري المتنجس أنه يطهر بتكاثر الماء من المادة عليه
حتى يزول تغيره ومن المعلوم أن زوال الحمرة لتغير يحصل بقليل من الماء الجاري مستهلك في جنب الماء المتنجس ولم يقل أحد منهم باعتبار ما
زاد على ما يزيل التغير فإذا اكتفى في المتغير بمجرد الامتزاج المزيل للتغير اكتفى به في غيره لاتحاد الدليل الذي استدلوا به للطهارة في المقامين
نعم أن الفاضلين ره عبرا في المتغير أيضا بالاستهلاك فيعلم أن مرادهم منه مجرد الامتزاج وفي التذكرة وفي طهارة الكثير المتغير بوقوع كر في أحد جوانبه
بحيث علم عدم شياعه فيه تردد انتهى فإن مفهومه عدم التأمل في الطهارة مع العلم بالشياع والمفروض في كلامه كون الكر أقل بمراتب من الكثير المتغير وأما التحرير
التي تمسك بها الشيخ ره في ف فهي وإن لم تستقم إلا بإرادة الغلبة إلا أن حكمه في عنوان المسئلة بطهارة الكثير المتغير بالكر فما زاد إذا زال به التغير
ظاهر أيضا بل صريح في كفاية الكر للتطهير متغيرا إذا أزال تغيره ومن المعلوم أن أحد المتساويين في المقدار لا يستهلك الآخر فلا بد من توجيه دليله بأن
المراد من الاستهلاك هو الامتزاج الموجب لعدم تمايز أجزاء كل منهما هذا المعنى مطهر لعين النجاسة وللماء المتنجس ومما يشهد على إرادة هذا المعنى
أنه استدل في المنتهى على طهارة المضاف بإلقاء الكر عليه بما حاصله أن الكر لا ينفعل مع استهلاك النجاسة له ولا يمكن الإشارة إلى عين
نجسة فوجب الحكم بطهارة الجميع فعبر عن مناط الطهارة بعدم تمايز الأجزاء وأما الشهيد فظاهره وإن كان اعتبار الكثرة الفعلية إلا أن
هذا الكلام منه معارض بما هو كالصريح في عدم اعتبار الاستهلاك بمعنى الغلبة فإنه قال ره بعد ذلك لو غمس الكوز بمائه النجس في الكثير الطاهر
طهر مع الامتزاج لا يكفي المماسة ولا اعتبار بسعة الرأس وضيقه ولا يشترط أكثرية الطاهر نعم يشترط المكث ليتحقق الامتزاج انتهى وقال أيضا
قبل ذلك فيما لو تغير بعض الكثير أو الكر أنه يطهر بتموجه إن بقي كر فصاعدا غير متغير وإلا فالكر متصل فكر حتى يزول التغير ثم قال ولو قدمنا الكر
الطاهر متميزا أو زوال التغير بتقوية بالناقص عن الكر أجزاء انتهى فإن ظاهر هذه الفقرة الأخيرة كفاية مقدار قليل من الماء مزيل لتغير المتغير
إن كان كثيرا مع اعتصام ذلك القليل بالكر الباقي غير متغير ولو كان هذا القليل ملقى من الخارج الحاصل أنه لم يعلم فتوى أحد من الأصحاب باعتبار
الاستهلاك بمعنى الغلبة ومن هنا منع المحقق الثاني عند الاستدلال على كفاية مطلق الاتصال دعوى الإجماع على أنه لا يعتبر في المطهر وراء الامتزاج
شيء وللفاضل المقداد والشهيد الثاني في ضمن دعوى الإجماع على طهارة الماء المتنجس بماء المطر مع أنه لا يستهلكه فالبا لشارح ضعف دعوى الإجماع
في غير موضع من كلامهم على أن الكر الواحد يطهر كرارا كثيرة ومن ذلك ظهر ما فهمه صاحب [illegible] في ط كلامه من إرادة القائلين بالامتزاج الاستهلاك حيث

ان في موضع ان مما يعلم به عدم الامتزاج بقاء ما الكر النجس على وصفه السابق ان كان كذلك كما في تغيره مع ملوحة المطهر وحرارته مع برودة المطهر او بالعكس وبما
نهي ولا يخفى انه يجري بقاء الصفة قد يجتمع مع استهلاك المضاف النجس في المطلق مع ما عرفنا ان احدا من اهل الامتزاج لم يظهر منه اعتبار الامتزاج المعتبر
في تطهير المضاف فضلا عن المطلق ومما يدل على ذلك ما ذكرنا في الوجه الثالث من ادلة الامتزاج فانه يدل على تغير الاجزاء المكتنفة بالنجاسة الواقعة في الكثير
يحصل باختلاطه بقليل مما يحتاج اليه من اطرافه هذا مضافا الى قوله في مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر فان الرؤية كناية عن الملاقاة
بما لاقاه ماء المطر لا اجزاء الماء النجس موجبة لطهارته ولا يعتبر استهلاكها الغلبة عليها بل ربما استدل بعضهم بهذه المرسلة على كفاية ملاقاة
المطر وما جرى مجراه من الكثير والجاري لجزء من الماء النجس لكن سيأتي ضعفه ويؤيده ايضا رواية الميزابين السائلين احدهما بول والآخر ماء المطر فان
البول المستهلك في ماء المطر بغيره او لا ويزول تغيره بجزء آخر من ماء المطر لا يستهلكه فيحصل من جميع ما ذكرنا انه يكفي في المطهر مطلق الامتزاج وانه
يحصل بالقلة واما ضعف ما تمسكوا به على كفاية الاتصال وعدم اعتبار الممازجة فلانهم ذكروا لذلك وجوها يظهر ضعفها بعد ذكرها احدها
الاصل كما ذكره بعض الافاضل وفيه انه يقتضي النجاسة لما عرفت ان عموم مطهرية الماء بقول مطلق او خصوص المعتصم منه كماء المطر وماء النهر منها
قوله في رواية السكوني الماء يطهر ولا يطهر اي لا يطهر بغيره كما في قوله ان زيدا يعطي ولا يعطى ومن حيث كيفية التطهير المركوز في الاذهان انما
يطهر بالاستيلاء على مجموع القذر لا بملاقاة جزئين منهما ومنها قوله ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا وفيه مع ضعف سنده جدا ان الظاهر
منه ارادة حفظ الطهارة لا احداثها بعد ان لم يكن كما ذكرنا ذلك موضحا في مسئلة انفعال القليل من الجاري هذا مع ما ذكرناه في الرواية
السابقة ومنها قوله في مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر فانه يطهر بصدق على ماء المطر الواقع على سطح الحوض انه رأى الحوض فطهر و
فيه ان الرؤية كناية عن الملاقاة ورؤية كل جزء توجب طهارته لا طهارة ما عداه ودعوى صدق ملاقاة المجموع بملاقاة جزء منه فيطهر المجموع بعد تسليم كونه
على وجه الحقيقة دون المسامحة مدفوعة بانه يصدق على الجزء الآخر انه لم يره المطر فلم يطهر فان ظاهر الرواية اناطة الطهارة وجودا وعدما بالرؤية فان المبتدأ
متضمن لمعنى الشرط فلا يرد ان هذا من باب مفهوم الصفة ومنها قول ابي جعفر فيما ارسله في اول المختلف عن بعض العلماء عن ابي جعفر مشيرا الى
غدير من الماء ان هذا لا يصيب شيئا الا طهره وتقريبه لا لنه وردها كما في المرسلة ومنها قوله في صحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ما غير
طعمه وريحه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لان له مادة بناء على ان التعليل خاص بالفقرة الاخيرة اعني قوله فينزح والجميع قبله فيشمل
الاخيرة وعلى كل تقدير فيدل على كفاية زوال التغير في طهارة ما ينجس بالتغير وله مادة من غير اعتبار امتزاجه بشيء من المادة او ما معتصم آخر فاذا اكتفى
بالاتصال في المتغير وله المادة اكتفي في غيره من المياه النجسة بغير التغير بالاتصال بما معتصم فيه ما مر في تطهير الجاري من اجمال الرواية واحتمال رجوع
العلة الى ذهاب الوصف بالنزح لنا الثالث فنقضا الاتصال الاتحاد والماء الواحد لا يختلف حكمه وفيه انه ان اريد بالاتحاد اتحاد السطح فالكبرى
ممنوعة وان اريد الاتحاد في الاشارة اليهما فالصغرى ممنوعة الرابع ان الاتصال يوجب اختلاط بعض اجزاء الكر ببعض اجزاء المتنجس فاما ان يرتفع
النجاسة من المتنجس او ينجس جزء الكر والثاني مخالف للادلة لعدم انفعال الكر فتعين الاول فاذا طهر الجزء طهر الجميع لعين ما ذكر وفيه منع الملازمة الاخيرة
فان طهارة الجزء المختلط بالاختلاط المتعقب للباقي لا يوجب طهارته وان اريد بالاختلاط مطلق الاتصال كان الاكتفاء به عين النزاع مع الفرق
بينه وبين ما لو تغير بعض الكثير دون بعضه الباقي على الكثرة هذا خلاصة ما ذكروا للكفاية الاتصال وقد ذكر شارح الروضة وجوها لابطال
اعتبار الامتزاج لتعيين بل لكفاية الاتصال والاصل في ذلك قول المنتهى فيما تقدم من كلامه في الغديرين المتواصلين ان في بقاء النجس منهما
على نجاسته نظرا للاتفاق على طهارة النجس بالقاء الكر والمداخلة ممتنعة والاتصال موجود هنا انتهى وعمدة تلك الوجوه ما اخذ بعض الافاضل
من كلامه احدها انه لو اعتبرت الممازجة فاما ان يراد امتزاج الكل بالكل او البعض بالبعض اما الاول ففيه ولا انه غير ممكن وثانيا انه غير
ممكن الاطلاع عليه فالاصل بقاء النجاسة وثالثا ان جماعة من معتبري الامتزاج كالعلامة والشهيد وغيرهم حكموا بطهارة حياض الصغار
المتصلة باستيلاء الماء من المادة عليها وبعسر كون الماء النجس في الكثير ولو بعد مضي زمان وطهارة القليل بماء المطر بل ادعى السيوري والشهيد
الثاني الاجماع على الثالث مع ان الامتزاج الكلي لا يحصل في شيء ورابعا ان الامتزاج ليس كاشفا عن الطهارة حين الملاقاة قطعا بل يتوقف عليه المفروض
ان الماء المعتصم يخرج عن كونه كرا او جاريا او ما غيث قبل تمام الامتزاج الكلي وخامسا انه اذا القي النجس الكثير في المطهر القليل بحيث يستهلك
فيه فاما ان يحكم بالنجاسة وهو خلاف الاصل والاجماع او بالطهارة وهو المطلوب وكذلك عكسه اذا سبق المطهر من مجاري متعددة بل دفعة و
غاية ما يمكن ان يقال انه يطهر اجزائه المخالطة له وهكذا بالتدريج وفيه مع استلزامه المنع عن استعمال الماء قبله الا دليل واختلاف الماء
الواحد في السطح الواحد انه انما يتم اذا اجتمع الاجزاء المختلطة بحيث لا يتوسط بين الكر منها النجس وعلم ذلك المعلوم مع
الاستهلاك خلافه واما الثاني فان اريد بالبعض مسمّاه فهو المطلوب او القدر المعين فلا بد من ان يبين والا كان الاكثر
تعزيريا ولا دليل عليه مع انه ... فتعين لا بعاض غير معقول مضافا الى ورود كثير مما ذكر في الاول هنا والجواب انا نختار امتزاج

الكل من النجس بالبعض من الطاهر بحيث لو فرض المتنجس ذا لون زال بالماء الطاهر على ما ذكرناه في الاستدلال من دلالة النص والاجماع
على طهارة المتغير من الجاري والكثير اذا زال تغيره بممازجة بعضه الآخر والتغير قد يكون خفيفا بل يكون دائما كذلك في اواخره وجوده لا
المشرف على الزوال ومن المعلوم ان هذا التغير يحصل بامتزاج شيء قليل من الماء المعتصم فيكفي لتطهير الاكرار المتنجسة ما يكون نسبته
اليها كنسبة الجزء المعتصم الظاهر الممازج الى المتغير في المثال المذكور ولو فرض عدم العلم بهذا فلا مانع عن التزام بقاء النجاسة لما
ذكرنا يظهر ان طهارة الكوز من الماء النجس بالغمر وطهارة ما في الحياض باستيلاء الماء من المادة عليها وحصول التطهير بماء
الغيث لا يرد نقضا على القائل بالامتزاج واما خروج الماء المعتصم عن عنوانه اعني الكرية والجريان قبل الامتزاج
فغير مسلم للاجماع على عدم انفعاله ما لم ينقطع عن الكر بالمرة وقد حكموا بطهارة الحبوب النجسة اذا انتقعت في الكر المتخللة بين
اجزاء الحبوب ليست باشد اتصالا بالكر من الاجزاء المتخللة من الكر في الماء المتنجس مع ان انفعال المطهر بالتطهير لا يمنع عن التطهير
كما في الماء القليل الذي يقع على موضع الثوب النجس ثم ينتقل منه الى موضع آخر منه فان المعتبر لطهارة قبل التطهير مع ان الماء
سريع النفوذ في الماء فيطهر الجزء النجس الملاقي له قبل ان يتخلل بين اجزاء الكر واما اختلاف الماء في السطح الواحد فلم يجد دليلا على
امتناعه والثابت من النص والاجماع امتناع اختلاف المائين مع شيوع احدهما في الآخر وقد ذكر في شرح الروضة وجوها
اخر لرد القول بالامتزاج لا يخفى ضعفها على ما ذكرناه في الجواب عن الوجه المذكور بقي هنا امور **الاول** ان من لم يقل بالامتزاج بين
معتبر لصدق الاتحاد العرفي على مجموع الطاهر والنجس كما هو ظاهر الروضة وبين مكتف بمجرد الملاقاة كظاهر اللمعة ولازمه طهارة الكوز من
الماء النجس يصب منه شيء في الكر فضلا عن غمسه وليس ببعيد من التزام طهارة النجس الكثير بقطرة او قطرات من المطر وقد يفرق هنا
تفصيل بين الجاري وماء الحمام وبين غيرهما فيشترط الامتزاج في الاولين ونسبت الى ظاهر المنتهى والنهاية والتحرير والموجز وشرحه حيث
حكموا بالطهارة بتواصل الغديرين وعبروا في الجاري بانه يطهر بالتدافع والتكاثر واعتبروا في طهارة ماء الحمام استيلاء الماء
من المادة عليه مطلقا كما في كتب العلامة ومع عدم تساوي سطح الطاهر والنجس كما في الاخيرين وفيه ان الظاهر انه لا قائل بكون
حكم ماء الحمام اغلظ من غيره واما الجاري فليس له عند العلامة عنوان مستقل بل الاعتبار عنده بالكرية وقد صرح في المنتهى بان
تطهير الجاري باكثار الماء الواقع حتى يزول التغير ويطهر الكثير المتغير بالقاء كر عليه دفعة من المطلق بحيث يزول تغيره واستدل في
المسئلتين بان الطاري لا يقبل النجاسة والتغير مستهلك واما الموجز وشرحه فصرحا بعدم الفرق بين ماء الحمام وغيره من الحياض
الصغار وقد يعكس بعض المعاصرين هذا التفصيل فيختص الامتزاج بغير الجاري وماء الحمام ولم يعتبره فيه لاجل صحيحة ابن بزيع المتقدمة
الواردة في ماء البئر ومرسلة الكاهلي كل ماء يراه ماء المطر وقوله ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا وهو ضعيف ايضا لما
عرفت من عدم تمامية هذه الوجوه **الثاني** قد يقال ان اشتراط الامتزاج عند القائلين به مختص بما اذا لم يلق الكر دفعة والا
فالقاء الكر دفعة مغن عن الامتزاج لدعوى الاجماع او الاتفاق كما في المنتهى وعن المختلف على حصول التطهير بالقاء الكر دفعة و
يؤيدها دعوى الاجماع على كفاية كر لاكرار متعددة بناء على ان الغالب عدم تحقق الامتزاج وفيه ان هذا تخرص اذ لا دليل
على ذلك بعد ظهور كلامهم في ان الامتزاج شرط آخر غير الدفعة ومقتضى استدلالهم عليه باستهلاك النجس كما عرفت ظ
في عدم الاستغناء عنه بالدفعة وما ذكر من الاجماعات على الطهارة بالقاء الكر دفعة وارد اما في القليل النجس واما في
الكثير المتغير ولا ريب انهم اعتبروا في الثاني زوال التغير بالالقاء ولا يكون ذلك الا بالامتزاج اما الاول فلا ينفك عن الامتزاج
ايضا ويؤيده ما تقدم من تردد العلامة قدس سره في كرية الكر الواقع في احد جوانب الكثير النجس مع عدم شياعه فيه مع ان
الظ ان اعتبار الدفعة اما لاجل عدم اختلاف سطوح الكر الملقى كما ينبه به بعض من تقدم كلامه وظهر من كثير من كلمات
القائلين بها واما لاجل حصول الامتزاج بها واما لاجل النص وفتوى الاصحاب في عدم اغنائها عن الامتزاج ظ على الاولين و
الاخير فقد عرفت انها دعوى غير مسموعة نعم يمكن بل يجب ان يقال بالعكس وهو ان الامتزاج بالماء المعتصم مغن عن الدفعة على
القول باشتراطها الا لاجل تحصيل الامتزاج **الثالث** انك قد عرفت ان المعتبر امتزاج جميع النجس مع المستهلك الكثير الطاهر ولو
اقل قليل منه لان دليل الطهارة جار فيه ويظهر من كاشف اللثام في مسئلة تطهير الجاري انه لا بد على القول بالامتزاج من
امتزاج النجس بتمام الكر وفيه نظر لان مناط الطهارة امتزاج النجس بماء معتصم سواء كان كرا ام جزء كر واعلم ان الماء
القليل لا يطهر باتمامه كرا على الاشهر بين المتأخرين بل المشهور لاصالة بقاء النجاسة السالمة عما يرد عليه عدا ما يتخيل من ان الاصل
المذكور معارض باستصحاب طهارة المتمم بالكسر المستلزمة لطهارة النجس للاجماع على اتحاد حكم المائين فيرجع عليه لا عمّا

٢٢٧٦٠١

بقاعدة الطهارة او يرجع اليها بعد تساقطهما وما اشتهر حتى ادعى الاجماع عليه من قوله ع اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا وما ذكره علم
الهدى قده من الاجماع على ان الماء المعلوم وقوع النجاسة فيه المشكوك في سبقها على الكرية ولحوقها محكوم بالطهارة فلكل
طهارة النجس بتمامه كرا لم يكن لذلك وجه في الكل نظر اما استصحاب طهارة المتمم ففيه اولا انه ان اريد الاجماع على عدم تبعض
الماء المتصل من حيث الطهارة والنجاسة فقد عرفت منعه في مسئلة اعتبار الامتزاج وان اريد الاجماع على عدمه مع امتزاج المائين
ففيه ان الامتزاج فيما نحن فيه غير مؤثر في التطهير والتنجيس باتفاق الكل وان اريد عدم تبعض حكم المائين القليلين المتصلين
ففيه ان نظيره موجود في الماء القليل الوارد على الماء النجس اذا لم يجعله كرا فان الوارد على النجاسة لا ينفعل بمذهب السيد والحلي
مع انه لا يوجب طهارة ما ورد عليه باعترافهما وما اعتذر به بعضهم عن ذلك بانهم يعتبرون في بقاء الوارد على الطهارة
عدم استقراره قد عرفت ما فيه سابقا وكذا الماء الملاقي للماء النجس ولو لم يكن واردا بناء على مذهب العماني ومن تبعه فان الظ
انهم لا يقولون بتطهير النجس بمجرد ذلك وان اريد الاجماع على عدم تبعض في نفس هذه المسئلة لان العلماء بين قولين ففيه
انه لم يثبت الاجماع على بطلان القول الثالث فلا مانع منه اذا اقتضاه القواعد والاصول كما بين في الاصول واما ثانيا فلانه
لو سلم الاجماع على الاتحاد كان المسلم منه ذلك مع الامتزاج اذ مع فرض التمايز قد عرفت في تطهير القليل انه لا مانع من تعدد حكم
المائين المتواصلين والمفروض ان الامتزاج هنا ملغى وغير مؤثر في التطهير والتنجيس اجماعا والمدعى تاثير مجرد تواصلهما في التطهير
اما ثالثا فلانه لا مسرح للاصل مع مفهوم قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ فانه صادق على الماء المتمم انه قليل لاقى نجسا
دعوى ان ملاقاة القليل لهذا الماء وان كانت منجسة بحكم المفهوم الا انها علة لعدم الانفعال لحصول الكرية بمجرد الملاقاة فلا
مرجح لاحد معلولي الملاقاة من الانفعال على الاخر وهو عدمه مدفوعة بان الملاقاة ليست علة لعدم الانفعال بل علة للكرية المانعة
من الانفعال واذا كان لشئ علة تامة للشئ استحال ان يكون علة لمانعه اذ بمجرد وجودها يحصل المعلول فلا مسرح لوجود المانع فلا بد من
رفع اليد عن مانعية الكر في هذا المقام وتخصيص مانعيتها بما اذا لم يحصل بالملاقاة بل كانت قبلها وان شئت قلت ان ظاهر
الرواية سبق الكرية على الملاقاة ومما ذكرنا يظهر انه لا وجه لمنع كون القليل ملاقيا للنجس اذ بمجرد الملاقاة يزول النجاسة فان الملاقاة
بنفسها لا يزيل النجاسة بل باعتبار حدوث الكرية والمفروض ان الملاقاة علة تامة بلا واسطة لتنجس الماء الطاهر فيصير المجموع نجسا واما
الحديث ففيه اولا ضعف السند ودعوى الحلي اجماع المؤالف والمخالف عليه موهونة بما ذكره المحقق قده من انه لم يذكره من الخاصة الا جماعة
مرسلين له ولم يعمل به من المخالفين الا ابن حي وفي كره ان هذا الخبر لم يثبت عندنا وفي الذكرى انه عامي ولم يعمل به غير ابن حي واما الاجماع
الذي ادعاه الحلي فهو ايضا قاصر عن جبر سند الخبر لان هذا القول لم يعرف ممن قبل السيد ولا ممن بعده الا جماعة نعم عمل المنكرين لا
خبار الاحاد به يوجب جبرا له لكنه لا يبلغ حدا يطرح معه عمومات انفعال الماء القليل وثانيا ضعف دلالته على المدعى فان الظ من قوله
لم يحمل خبثا بمقتضى كونها جملة فعلية تجدد الحمل وحدوثه فكانه قال لم يحدث فيه حمل الخبث لا انه ينتفي عنه صفة الحاملية وان كانت
موجودة سابقا فيتحد معناه مع الروايات الصحيحة المشهورة اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شئ ولذا فسر الشيخ في موضع من التهذيب
والاستبصار قوله ع اذا كان الماء اكثر من راوية لم ينجسه شئ بقوله لم يحمل خبثا وذكر ايضا في مسئلة ان الجاري لم ينفعل بعد الاستدلال
عليه بما دل على جواز البول فيه انه لا يحمل خبثا وثالثا بمعارضته مع ما دل على تنجس القليل بملاقاة النجاسة الشامل للقليل المتمم فان
تخصيصه بما اذا لم يكن ملاقاته سببا لبلوغ الكرية ليس باولى من طرح هذا الفرد من عموم الرواية اما بحمل قوله ع لم يحمل على
عدم حدوث النجاسة فيه فلا يشمل عدم بقائها لو كان حادثا من قبل او بتقييد الماء بالطاهر هذا بناء على اعتبار طهارة المتمم واما
من لا يعتبرها فهو وان لم يرد عليه عمومات انفعال القليل لكنه يرد عليه في مقام المعارضة ما دل على نجاسة ما يجتمع في الحمام من غسالة
اليهود والنصارى وولد الزنا ومن هو شر منهم المعتضد بسيرة المسلمين على الاجتناب عن ما اجتمع من المياه النجسة وعموم قوله ع في
رواية السكوني الماء يطهر ولا يطهر خرج منه تطهيره بما يعتصم يتصل به او يمتزج معه وقوله ع سبحان الله كيف يطهر من غير ماء واما الثاني
فقد اجاب عنه في المعتبر بان الماء المشار اليه يحكم بطهارته لا لان البلوغ كرا يرفع ما كان فيه من النجاسة بل لانه في الاصل طاهر والنجاسة
المشاهدة كما يحتمل ان يكون منجسة لو وقوعها قبل الكرية يحتمل ان لا يكون منجسة بان يقع بعد البلوغ فالنجاسة مشكوك فيها فالترجيح
لجانب اليقين انتهى فان قلت هذا الماء البالغ كرا الذي يوجد فيه النجاسة لم يكن مسبوقا بالطهارة انما المسبوق بها الماء المتردد بين هذا
الكر والاقل منه وقد ثبت من الادلة مثل قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه وقوله ع في الماء الذي يقع فيه النجاسة انه لا يتوضأ منه
الا ان يكون كثيرا قدر كر ان ملاقاة الماء للنجاسة مقتضية لتنجسه والكرية مانعة مع ان الكرية شرطا كان للطهارة او مانعا عن النجاسة

امر وجودي والاصل القلة فكما ان الماء المشكوك في كريته اذا اصابه نجاسة حكم بنجاسته على ما اعترف به المحقق قده في المعتبر في الفرع التاسع
من فروع مسئلة القليل مستدلا بان الاصل القلة فكذلك فيما نحن فيه حيث ان الماء الملاقي للنجاسة مشكوك الكرية والقلة فالاصل
قلته هذا مع ان الاصل وارد على اصالة طهارة الماء كما في الفرع المذكور قلنا ان الملاقاة التي هي سبب للنجاسة لم يحرز وقوعها قبل
الكرية فالاصل عدمها قبلها والحاصل ان هنا حادثين مجهولي التاريخ فرجع الى اصالة طهارة الماء وقاعدتها فان المقام
حقيق به واجاب بعض المعاصرين بان الالتزام بعدم طهارة الماء المذكور ليس منكرا فلا يحكم عليه بالطهارة ولا النجاسة فهو لا ينجس الطاهر
ولا يطهر النجس كما في المشكوك كريته اذا لاقته النجاسة على وجه قوي اذ كما ان الكرية شرط وقد شك فيها فكذلك الطهارة شرط وقد شك فيها
مع امكان الفرق بان الشرط عدم العلم بالنجاسة قبل البلوغ لا الطهارة انتهى وفيه ان السيد ادعى الاجماع على الحكم بطهارة الماء
المذكور وقد اعترف بهذا الحكم من خالفه في المسئلة كالفاضلين والشهيدين واما الماء المشكوك في كريته فلا معنى للتوقف فيه لان
المرجع فيه اما اصالة عدم الكرية او اصالة بقاء الطهارة او تساقطهما والرجوع الى قاعدة الطهارة واما قوله اذ كما ان الكرية
شرط الخ فلم احصل معناه فان الكرية شرط مخالف للاصل فالاصل عدمها عند الشك والطهارة انما شرط لدفع لكن النجاسة لكنه مطابق
للاصل والاصل بقاؤها عند الشك ولا حاجة الى ما ذكره من الفرق مع ان فيه ما فيه وما كان منه اي من الماء المحقون يبلغ من حيث الوزن
او المساحة كرا فصاعدا لا ينجس الا ان يغير عين النجاسة ولو في ضمن المتنجس احد اوصافه على التفصيل المتقدم في الجاري بلا خلاف نصا وفتوى
الا ما توهمه عبارة المفيد وسلار على ما يأتي وظاهر النص والفتوى كون الكرية مانعة عن نجاسة الماء اما النص فلان المستفاد من الصحيح
المشهور اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه ان الكرية علة لعدم التنجس ولا نعني بالمانع الا ما يلزم من وجوده العدم واما قوله ص وسلم خلق
الله الماء طهورا لا ينجسه شئ الا ما غير لونه وقوله ع في صحيحة حريز كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ واشرب ونحو ذلك فهي وان كانت
ظاهرة في كون القلة شرطا في النجاسة بناء على ان القليل هو المخرج عن عمومه فلا بد من احرازها في الحكم فاذا شك في كون ماء خاص
قليلا او كثيرا وجب الرجوع الى تلك العمومات الا انه لما دلت اخبار الكر كما تقدم على كون الكرية مانعة ونفس الملاقاة سببا بل هذه
الاخبار بنفسها دالة على هذا المعنى حيث ان الخارج منها هي القلة وهي امر عدمي باعتبار فصلها يرجع الامر بالاخرة الى مانعية
الكثرة التي هي مفاد اخبار الكثير فكان اللازم تقييد الماء في هذه الاخبار بالكثير وجعل الكثرة جزءا داخلا في موضوع الماء المحكوم
بعدم الانفعال فتلك العمومات ليست من قبيل ما كان عنوان العام مقتضيا للحكم وعنوان المخصص مانعا هذا كله مضافا الى ما دل
بعمومه على انفعال الماء وخرج منه الكر مثل قوله ع في الماء الذي يدخله الدجاجة الواطئة للعذرة انه لا يجوز التوضي منه الا ان
يكون كثيرا قدر كر من الماء وقوله ع فيما يشرب منه الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه فان ظاهرهما كون الملاقاة للنجاسة
سببا لمنع الاستعمال والكرية عاصمة ومن هنا يظهر انه لا بد من الرجوع الى اصالة الانفعال عند الشك في الكرية شطرا او شرطا
وسببا ضعف ما يحتمله بعضهم في هذا المقام سواء شك في مصداق الكر كما اذا شك في كرية ماء مشكوك المقدار غير مسبوق بالكرية
ام في مفهومه كما اذا اختلف في مقدار الكر او في اعتبار اجتماعه واستواء سطوح اجزائه ولم يكن هناك اطلاق في لفظ الكر ونحوه يرجع اليه
ووجه الرجوع الى العموم في الاخيرين واضح لان الشك في التخصيص وكذا الوجه في الرجوع اليه مع الشك في المصداق اذا كان الماء مسبوقا
بالقلة لاستصحاب عدم الكرية ومثل هذا الاستصحاب وان كان محذورا عند التدقيق لعدم احراز الموضوع فيه الا ان الظ عرفا من ادلة
الاستصحاب شموله واما اذا لم يكن مسبوقا بالكرية اما لفرض وجوده دفعة واما للجهل بالحالة السابقة لتوارد حالتي الكرية والقلة
عليه فقد يتأمل في الرجوع فيه الى العمومات بناء على ان الشك في تحقق ما علم خروجه كما في قولك اكرم العلماء الا زيدا اذا شك في
كون عالم زيدا او عمروا ولا يلزم من الحكم بخروجه مجاز ومخالفة ظاهر محوجة الى القرينة الا ان الاقوى فيه الرجوع الى العموم اما
لان اصالة عدم الكرية وان لم يكن جارية لعدم تحققها سابقا الا ان اصالة عدم وجود الكر في هذا المكان يكفي لاثبات عدم كرية
هذا الموجود بناء على القول بالاصول المثبتة واما لان الشك في تحقق مصداق المخصص يوجب الشك في ثبوت حكم الخاص له و
الاصل عدم ثبوته فاذا انتفى حكم الخاص ولو بالاصل ثبت حكم العام اذ يكفي في ثبوت حكم العام عدم العلم بثبوت حكم الخاص دون العكس
فتامل ط الفرق بين المثال وما نحن فيه ان في الامر المثال دائر بين المتباينين وفيما نحن فيه بين الاقل والاكثر والمتيقن خروج المعلومات واما
لان عنوان المخصص في المقام من قبيل المانع عن الحكم الذي اقتضاه عنوان العام فلا يجوز رفع اليد عن المقتضي الا اذا علم بالمانع ومع
الشك فالاصل عدم المانع وان كان بذات المانع كالكرية فيما نحن فيه غير مسبوق بالعدم والفرق بين ما نحن فيه وبين المثال ان عنوان
المخصص في المثال ليس من قبيل المانع بل هو قسيم فكان العام عند المتكلم منقسم الى قسمين كل منهما يقتضي حكما مغايرا لما يقتضيه

الاخر ولاجل بعض ما ذكرنا افتى جماعة كالفاضلين والشهيد بنجاسة الماء المشكوك في كريته نظرا الى اصالة عدم الكرية الحاكمة على استصحاب الطهارة
الماء ويمكن حمل كلامهم على الغالب من العلم ببلوغه تدريجا فلا يشمل ما لم يكن مسبوقا بالقلة نعم احتمل في موضع من المنتهى الرجوع الى استصحاب
الطهارة مستدلا عليه بقاعدة اليقين والشك ولعله لاعتضاده بقاعدة الطهارة والا فقاعدة اليقين جارية في الكرية غالبا بل دائما
كما عرفته ومما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض من انه اذا شك في شمول اطلاقات الكر واطلاقات القليل لبعض الافراد فالاصل يقتضي الطهارة
وعدم تنجسه بالملاقات نعم لا يرفع الخبث به بان يوضع فيه كما يوضع في الكر والجاري وان كان لا يحكم عليه بالنجاسة بمثل ذلك بل يحكم
بالطهارة فيؤخذ منه ما ويرفع به الخبث على نحو القليل ولا مانع من رفع الحدث به لكونه ماء طاهرا والسر في ذلك ان احتمال الكرية
كافية في حفظ طهارته وعدم تنجسه ولكن لا يكفي ذلك في الاحكام المتعلقة بالكر كالتطهير به من الاخباث بوضع المتنجس في وسطه
ونحو ذلك ثم جواز التطهير به على هذا النحو انتهى وظاهر كلامه بقرينة ذكره في ذيل عنوان اعتبار تساوي السطوح في الكر ان مراده الشك في شرط
اعتصام الكر وانفعال القليل وهو الوجه الثالث من وجوه الشك الثلثة التي ذكرناها وقد عرفت انه لا اشكال في وجوب الرجوع فيه الى
عموم الانفعال وكانه تخيل تبعا لصاحب الحدائق ان كلا من القلة والكثرة امران وجوديان لا بد من الرجوع عند تردد الماء بينهما الى ما
يقتضيه الاصل في احكام القليل والكثير الا ان صاحب الحدائق رجع الى الاحتياط لكونه الاصل عنده فيما لا نص فيه ثم انت خبير بان القليل مع انه امر
عدمي باعتبار فصله العدمي لم يترتب في الادلة حكم عليه وانما يترتب على ما ليس بكر كما يستفاد من قوله عم الا ان يكون كثيرا قدر كر وقوله
اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء الدال على كون السبب في عدم الانفعال الكرية فمع الشك فيه يحكم بعدم المسبب لاصالة عدم السبب ونظير ذلك
ما زعمه بعضهم في التذكية والموت من وجوب الرجوع الى الاصول في الاحكام اذا شك فيهما وبالجملة فلا ينبغي الاشكال في الحكم
بالنجاسة مع الشك في الكرية مطلقا نعم هذا الحكم في الصورة الاخيرة لا يخلو عن اشكال لما ذكرنا له وجوها بقي الكلام في مسئلة
عنونها متاخروا المتاخرين واطالوا فيها الكلام وهي انه هل يشترط في موضوع الكر وحكمه تساوي سطوحه ام لا والاصل في ذلك
على ما وجدنا كلام العلامة قده في التذكرة حيث قال لو وصل بين الغديرين بساقية اتحدا ان اعتدل الماء والا ففي حق السافل فلو نقص الاعلى عن
كر نجس بالملاقات ولو كان احدهما نجسا فالاقرب بقائه على حكمه مع الاتصال وانتقاله الى الطهارة مع الامتزاج انتهى وظاهره ان السافل
لا يتقوى بالعالي ولا يعصمه نعم يتقوى ويعتصم به سواء كان العالي كرا ام متمما له ومراده بالاتحاد في حق السافل وعدمه في العالي الاتحاد
من حيث الحكم والا فلا يتصور حصول موضوع الاتحاد من احد الطرفين بل لا بد اما من التزام عدم الاتحاد من احد النظر العرفي مع عدم الاعتدال مطلقا
خرج من ذلك السافل دائما من التزام الاتحاد مطلقا فخرج العالي وتبعه على ذلك كله في الدروس حيث قال لو كان الجاري لا عن مادة ولاقته النجاسة
لم ينجس ما فوقها مطلقا ولا ما تحتها اذا كان جميعه كرا فصاعدا الا مع التغير انتهى فحكم بتقوي السافل بالعالي القليل المتمم له ثم ذكر بعد
ذلك اتحاد الواقف مع الجاري المساوي او العالي ولو كالفوارة دون السافل فالمجتمع من العبارتين ما تقدم عن التذكرة فتد ومثلهما ظ
كشف الالتباس في الغديرين المتواصلين بل الموجز لكنهم قدس الله اسرارهم خالفوا ذلك في مادة الحمام فاشترطوا فيها الكرية معللا
ذلك باتصالها بنجاسة السافل ولو لم يكن كرا ويستفاد هذا القول ايضا من اعتبار الدفعة في القاء المطهر بناء على ما في شرح الروضة
من ان الوجه في ذلك ان لا يختلف سطوح الماء فينفعل السافل ويظهر ايضا من جامع المقاصد عند عد مسألة في قول الذكرى ويطهر بالقاء
كر فكر الخ قال في عدم شمول الحمام كالجاري اذا كانت له مادة هي كر فصاعدا انتهى فان ظاهره عدم تقوم السافل بالعالي القليل في الحمام الذي
هو اولى بهذا الامر من غيره وقال في كره والاظهر اشتراط الكرية في المادة حملا للمطلق على المقيد ثم قال وعلى القول باشتراط الكرية يتساوى
الحمام وغيره لحصول الكرية الدافعة للنجاسة وعلى العكس فالاقرب اختصاص الحكم بالحمام لعموم البلوى وانفراده بالنص انتهى وتبعهما في ذلك مع صحة
قال في شرح العبارة المتقدمة اشتراط الكرية في المادة انما هو مع عدم استواء السطوح بان يكون المادة اعلى او اسفل مع اشتراط القاهرية
بفوران ونحوه في هذا القسم اما مع استواء السطوح فيكفي بلوغ المجموع كرا كالغديرين اذا وصل بينهما بساقية فحصل للعلامة والشهيد
قولان اختار ثانيهما مع صد لهما قول ثالث يظهر من كلماتهما كبعض كلمات المعتبر والمنتهى قال في المعتبر الغديران الطاهران اذا
وصل بينهما بساقية صارا كالماء الواحد فلو وقع في احدهما نجاسة لم ينجس ولو نقص كل منهما عن الكر اذا كان مجموعهما مع الساقية كرا فصاعدا
انتهى وفي المنتهى لو وصل بين الغديرين بساقية اتحدا واعتبر الكرية فيهما مع الساقية جميعا وقال في القواعد لو اتصل الواقف بالجاري
لم ينجس بالملاقات انتهى نعم قيده في مع صد بعدم علو القليل واما الشهيد قده فقد اكتفى في اللمعة في تطهير القليل النجس بالقاء
كر من غير تقييد بعدم علو النجس فاذا كان السافل رافعا للنجاسة عن العالي فهو اولى بدفعها عنه نعم لا يظهر من هذا الكلام حكم
ما لو كان المجموع كرا ويمكن استفادة هذا المذهب من عبارة الدروس المتقدمة التي ذكرنا ظاهرها موافقة للتذكرة فان الحكم بعدم

انفعال الجاري لا عن مادة اذا لاقى جزئه المتوسط بين ما فوقه وما تحته اذا كان المجموع كرا الا ان يكون لا مع تقوم الجزء الاوسط الملاقي بما هو سافل منه
الا اذا فرض العلو على وجه قيام بعض اجزائه على بعض كالعمود وشبهه فان هذا ليس من مختلف السطوح وذكر في الموجز وشرحه ان الجاري لا عن مادة
الملاقي للنجاسة ان كان قليلا انفعل ما فيه فقط وان كان كثيرا لم ينفعل العالي الا سافله لكنه ذكر في مادة الحمام انها لو لم يكن كرا انفعلت بنجاسة الحياض
وهذا مناف بظاهره للاول وممن صرح باطلاق الفتوى من الطرفين شيخنا الشهيد الثاني قده في الروض فقال بعد كلام له في هذا الباب والتحرير في هذا
المقام ان النصوص الدالة على اعتبار الكثرة مثل قوله عم اذا كان الماء قدر كر وكلام اكثر الاصحاب ليس فيه تقييد الكر المجتمع بكون سطوحه مستوية
بل هو اعم منه ومن المختلفة كيف اتفق انتهى وذكر بعد ذلك ايضا ما هو اصرح من ذلك في التعميم لمتساوي السطوح ومختلفها وتبعه في ذلك
سبطه السيد في المدارك نعم خالفه في ذلك ولده المحقق قده في المعالم فلم يستبعد اعتبار المساوات قال لان ظاهر اكثر الاخبار المتضمنة لاشتراط الكر
والكمية اعتبار الاجتماع في الماء وصدق الوحدة والكثرة عليه وفي تحقق ذلك مع عدم المساوات في كثير من الصور نظر والتمسك في عدم اعتبارها بعموم
ما دل على عدم انفعال مقدار الكر بالملاقات مدخول لانه من باب المفرد المحلى وعمومه ليس بالوضع بل باعتبار منافاة عدمه لارادته للحكمة وهي مما يتصور
مع عدم احتمال العهد وتقدم السؤال عن بعض افراد المهية عهد ظ فان ظاهر النص السؤال عن الماء المجتمع نعم يثبت العموم في ذلك المعهود باقل ما يندفع
به محذور منافات الحكمة وربما يتوهم ان هذا من تخصيص العام بسبب خاص وقد عرفت انه لا عموم فيه على وجه يتطرق اليه التخصيص انتهى **اقول**
ولا اشكال في ان المناط في عدم انفعال الماء ليس الا مجرد كون الماء المتصل الواحد كرا واما احتمال مدخلية هيئة خاصة من الاجتماع او غيره
فلا يصغى اليه ومنع العموم في الاخبار خصوصا ما لم يكن منها مسبوقا بسؤال يمكن دعوى تخصيص الكلام او تخصيصه به لا وجه له وتبادر بعض الهيئات مثل
الاجتماع في محل واحد وتساوي السطوح او غير ذلك من قبيل تبادر ما حضر في الذهن من افراد المطلق لانسه به بسبب من الاسباب كحضور الماء الصافي في
الذهن من لفظ الماء او ماء كل بلدة في ذهن اهله ولا اعتبار بهذا اصلا ولا يكاد يسلم عنه مطلق فالواجب تشخيص موارد الوحدة وانا طة الحكم بها
لا بتساوي السطوح واختلافها فرب مختلف السطوح يعد ماء واحدا فان الجاري لا عن مادة على ارض منحدرة لا يعد كل جزء منه ماء مستقلا
لعدم مساواة سطحه لسطح الجزء الاخر ومن هنا الوهم في كلام القائلين بعدم تقوي الاعلى بالاسفل لزوم نجاسة نهر عظيم يجري لا عن مادة على
ارض منحدرة وربما التزم بعضهم على ما حكي كون اجزاء هذا الماء لعدم استواء سطوحها بمنزلة مياه منفصلة وبانه ينفعل جميع اجزائه عند
وصول الماء النجس اليها لا للاتصال لانه مع اختلاف السطوح في حكم الانفصال وبنى ذلك على اختصاص ادلة انفعال القليل بالماء المجتمع لا مطلق
المنفصل والا فينجس الاعلى بملاقات الاسفل اذا لم يبلغا كرا وفيه ما فيه وبالجملة فالاتحاد الحقيقي العرفي مع اختلاف السطح في بعض الصور مما لا
يقبل الانكار اذا عرفت ما ذكرنا من ان المناط في اعتصام الماء المتصل البالغ هو الوحدة العرفية فاعلم ان اجزاء الماء المتصل بعضها ببعض اما
ان يتساوى السطوح واما ان يختلف وعلى الثاني اما ان يكون الماء ساكنا بان يحبس ماء في اناء موضوع لا على الاستقامة واما ان يكون
جاريا وعلى الثاني اما ان يكون الاختلاف على وجه التسنيم كالمنصب من ميزاب وجدول قائم واما ان يكون على وجه الانحدار بان يجري على ارض منحدرة
وعلى التقديرين اما ان يبلغ احد المختلفين كرا واما ان لا يبلغ الكر الا المجتمع منهما فهنا اقسام **الاول** متساوي السطوح الظاهر عدم
الخلاف في تقوي بعضه ببعض عدا ما تقدم عن ظ صاحب الموجز من دعوى انصراف اطلاق ادلة الكر الى الماء المجتمع المتقارب الاجزاء وظ مفهوم ما دل
على اعتبار المادة المنصرفة الى الكر في اعتصام ماء الحمام بدعوى شموله لصورة تساوي المادة وذيها الكر ودعوى الاختصاص في الاول كالشمول
في الثاني ممنوعة جدا ولذلك قيد جامع المقاصد اطلاق القواعد اعتبار الكرية في مادة الحمام بما اذا لم يتساو السطحان وقال والا كفى بلوغ
المجموع كرا كالغديرين المتواصلين بساقية وكيف كان فالاقوى التقوي المتحقق في حق الماء حتى لو كان الساقية بين الغديرين في غاية الدقة
لان كل جزئين متصلين الى الماء يعدان جزءا واحدا من الماء عرفا وكذا المتصل بهما اذ المتحد مع المتحد متحد عرفا فيتحد جميع الماء وما يوهم
اطلاق التعدد عليهما احيانا فيقال انهما ماءان فهو جار في كل متصل واحد كصبرة الحنطة فالتعدد باعتبار ما قبل الاتصال ولذا لا يطلق ذلك لو علم
بكون احدهما سائلا من الاخر فدليل اطلاق المتعدد عليهما باعتبار قلة العرض في بعض سطحهما والوحدة باعتبار تساوي عرض جميع السطح ولذا
لو فرض اناء من صفر او غيره مصوغ على هذه الهيئة كان اناء واحدا والماء المصبوب فيه ماء واحدا **الثاني** ان يكون الاجزاء مختلف السطوح
مع سكون الماء كما لو حبس الماء في اناء مصوغ او موضوع على وجه يختلف سطوحه الظاهر هنا وحدة الماء لما ذكرنا من اتحاد كل جزئين منه
عرفا وكذا المتصل بهما ولذا لو فرض نقصان المجموع عن الكر حكم بنجاسة الاعلى بملاقات الاسفل للنجاسة لان الثابت عدم السراية الى الاعلى
مع الجريان لا مع السكون **الثالث** مختلف السطحين على وجه التسنيم مع عدم كرية احدهما ففي عدم تقوي احدهما بالاخر كما هو صريح جمع
كلمات المحقق الثاني وظ بعض كلمات العلامة والشهيد وتقوي كل منهما بالاخر كما هو ظ بعض كلمات العلامة والمحقق على تقدير شمول
الغديرين المتواصلين لما نحن فيه وبعض عبارات الدروس والموجز وشرحه وصريح الشهيد الثاني في الروض وسبطه او تقوي الاسفل بالاعلى دون

العكس كما تقدم عن العلامة في كره وبعض كلمات الشهيد في الموجز وشرحه قوالد وربما يعترض على المفصل بانه ان ثبت اتحاد المائين المختلفين وجب الحكم بتقوي كل منهما والا لم يحكم به اصلا ويمكن ان يبتنى ذلك على كفاية احد الامرين في التقوي من الاتحاد كما في صورة التساوي والغلبة والقهر كما في تقوي الاسفل بالاعلى القاهر عليه كما ذكروا ونظير ذلك في نوع النجاسة حيث اعتبروا علو المطهر او مساواته وعلل ذلك كاشف الالتباس بثبوت الاتحاد مع التساوي والقهر مع العلو فالدفع نظير الرفع ولعل منشأ ذلك نحو التقوي بالمساوي فان العالي الدافع منه بالتقوي كما في صورة الرفع لكن يرد عليهم منافاة ذلك لاعتبار هؤلاء الكرية في مادة الحمام والاقوى في بادي النظر هو القول الثاني لتحقق الاتحاد عرفا بالتقريب المتقدم في اتحاد كل جزئين متصلين وهكذا المتصل بهما مع ان اتحاد العالي مع عمود الماء النازل من الميزاب والجدول القائم واضح عرفا فيتحد حكما مع الماء المستقر في الاسفل بالاجماع خصوصا اذا كان اصله نازلا عن العالي فان دعوى الوحدة هنا اوضح ويؤيد الاتحاد قوله ع ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا جعل ع المادة بعضا من ماء الحمام مع تسميتها عليه وقوله ع في صحيحة داود بن سرحان هو بمنزلة الماء الجاري فان الظاهر رجوع الضمير الى المجموع من المادة وما في الحياض وكذا قوله ماء الحمام لا ينجسه شيء واستدل المحقق الثاني على عدم التقوي بان الاعلى لا ينجس بنجاسة الاسفل اتفاقا فلا يطهر بطهارته ويمكن التفصي عن ذلك بقيام الاجماع على عدم سراية النجاسة الى الاعلى في الماء بل ولا في غيره من المائعات ولو مع تحقق الوحدة كما هو واضح عند العرف في الماء النازل شبه العمود من الميزاب فالاولى التمسك على عدم التقوي بما دل على اعتبار المادة في ماء الحمام المنصرف اطلاقها بحكم الغلبة الى الكر فان مفهومه عدم الاعتصام اذا كان المجموع كرا فاذا ثبت عدم اعتصام الاسفل بالاعلى في الحمام ثبت في غيره بالاجماع والاولوية فان الحمام اولى بالتسهيل من غيره ولذا لم يعتبر المحقق الكرية في مادته بل ولا في مجموعه مع انه يمكن عدم الحاجة الى الاجماع والاولوية بناء على ان المستفاد من القضية الشرطية في قوله ع اذا كانت له مادة مع القول بمفهومها هنا اتفاقا علية المادة لاعتصام ماء الحمام فيتعدى بمقتضى العلة من منطوقه الى كل ماء قليل له مادة هي كر ومن مفهومه الى كل ماء قليل لم يكن له مادة هي كر كما نحن فيه واما التقوي المتقدم فهو ايضا ممنوع بان الاظهر في حكمته عدم انفعال الكثير لانتشار النجاسة في اجزائه وتوزيعها عليها فيستهلك فيه ولا يتقوى عليه وهذا مفقود مع علو بعضه بل الاولى على هذا تقوي الاعلى لو لاقى نجسا بالاسفل لانتشار النجاسة منه الى المجموع دون تقوي الاسفل الملاقي وثانيا انها معارضة بما تقدم من دليل اعتبار كرية العالي في تقوي الاسفل به هذا كله مع امكان حمل كلمات من حكم بتقوي الاسفل هنا على صورة العلو على وجه الانحدار ويكون الحكم في التسنيم عندهم بمثل الميزاب وشبهه كمادة الحمام التي هي كذلك غالبا وهذا ايضا وجه جمع بين كلماتهم المتنافية ظاهرا كما عرفت فان ظ عبارتي المعتبر والمنتهى غير التسنيم

الرابع هو القسم الثالث لكن مع كون العالي كرا وظ العبائر المتقدمة عن جماعة كالعلامة والشهيد في كتبه والمحقق الثاني تقوي الاسفل به بل ربما ادعى بعض وحكى شارح للدروس الاتفاق عليه لكنه مشكل لان العلامة في هي كره مع اعتباره الكرية في مادة الحمام تردد في الحاق غير الحمام به الا ان يراد الالحاق من حيث عدم اعتبار الدفعة في تطهيره ولان الشهيد في س وكرى كما عن جامع المقاصد بعد حكمهما بتطهر البئر بالامتزاج مع الكثير والجاري منعا تطهيرها لو تسنم الجاري والكثير عليه من فوق معللا بعدم الاتحاد في التسنم ولان شارح ضه وجه حكم العلامة قده باعتبار الدفعة في الكثير الملقى على الماء النجس بانه لولاها لزم اختلاف سطوح الكثير عند القائه فينفعل ما ينزل منه بملاقات النجس وتقدم عن صاحب المعالم ايضا ان اللازم على القول باعتبار تساوي السطوح في الكر اعتبار الدفعة في التطهير لئلا يختلف سطوح الماء الملقى ومن المعلوم ان القول باعتبار الدفعة لا يختص بما اذا لم يرد المطهر على الكر ومنع ما تقدم من صاحب المعالم من دعوى انصراف الكر الى غير المجتمع المتقارب بعدم الاعتصام هنا وكذا مقتضى استدلال المعتبر على عدم تقوي العالي المتسنم بالسافل بان العالي لا ينجس بنجاسته فلا يطهر بطهارته وكيف كان فلا يوجد في المقام دليل على الاعتصام ممن يعترف بعدم الوحدة في المسألة السابقة لان كثرة العالي لا دخل لها في تحقق الوحدة ولا في غلبة العالي والاستناد في ذلك الى ما ورد من كفاية المادة في عدم انفعال الحمام مشكل لاحتمال اختصاص الحكم بالحمام ولذا قيل بعدم اعتبار الكرية فيها الا ان يقال ان المستفاد منها كما تقدم علية وجود المادة لعدم انفعال ماء الحمام فيتعدى الى كل ماء قليل له مادة متسنمة عليه هي كر فعلا والمادة لغة وعرفا ما يستمد منه فيشمل الكر المتسنم ايضا هذا مضافا الى رواية ابن ابي يعفور ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا بناء على ان النهر هو الجاري ولو لا عن نبع ومقتضى التشبيه ثبوت احكام كل من الطرفين للآخر فيثبت لماء النهر حكم ماء الحمام الا ما خرج بالدليل وضعف الرواية منجبر باشتهار مضمونها هذا مضافا الى ما عرفت من تقريب الوحدة في المسألة السابقة بشهادة العرف ودلالة قوله ع يطهر بعضه بعضا على وحدة المادة وذيها فيكفي عموم ما دل على عدم انفعال الكر وتبقى الرواية مؤيدة

الخامس اختلاف السطحين مع انحدار احدهما زائدا على ما يجوز عرفا بالمساوي مع نقص كل منهما عن الكر ويظهر من العبائر المتقدمة فيه ثلاثة اقوال التقوي من الطرفين وهو المستفاد من ظ عبائر جماعة تقدمت كالدروس والموجز وشرحه حيث حكموا بتقوي الاسفل بالاعلى فيلزم العكس بالاجماع وهو صريح الروض والمدارك وربما ينسب الى اطلاق المعتبر والمنتهى في الغديرين المتواصلين بساقية وفيه تامل لامكان

دعوى ظهوره في التساوي وشبهه وعدمه مطلقا كما تقدم من ظ بعض كلمات العلامة والشهيد وجميع كلمات المحقق الثاني وتقوي السافل بالعالي دون العكس كما تقدم عن كره وبعض عبائر س والموجز وشرحه بناء على عدم فرقهم بين الانحدار والتسنيم والاقوى هو القول الاول لان الظاهر وحدة الماء عرفا فيشمله ادلة اعتصام الكر واما القول الثاني فالظاهر تفرد المحقق الثاني به على ما يقتضيه استدلاله بان عدم نجاسة العالي بالسافل يقتضي عدم طهارته بطهارته واما العلامة والشهيد فكلامهما المتقدم في اعتبار كرية مادة الحمام الظ في عدم التقوي مطلقا مختص بما هو الغالب في مادة الحمام من تسنمها بل لعل القول الثالث كذلك بناء على ظهور العالي والسافل في كلمات الاصحاب في التسنيم واعلم ان القليل المتغير لا يطهر بزوال التغير من قبل نفسه اجماعا لان علة التنجيس فيه الملاقاة دون التغير وهي لم تزل واما الكر المتغير فالمشهور انه لا يطهر بنفسه بزوال التغير من قبل نفسه ولا بتصفيق الرياح فيه ولا بوقوع اجسام طاهرة فيه توجب زوال تغيره من دون اتصاله بمعتصم وامتزاجه به لاستصحاب النجاسة حتى من المنكرين للاستصحاب بناء على تسميته ما نحن فيه عندهم بعموم الدليل وللامر بوجوب النزح في البئر المتغير حتى يزول التغير بناء على ان حتى للانتهاء دون التعليل خلافا للمحكي عن يحيى بن سعيد اما بناء على ما ذهب اليه في طهارة الماء باتمامه كرا كما بناه عليه بعض للمرسل المشهور اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا بناء على ان الخارج من ذلك حال تغير الكر فيدخل ما بعده في العموم او في نصفي كر زال تغيرهما فاجتمعا ان ثبت هنا ففي غيره بالاجماع ولذا ذكر صاحب ك وجماعة تبعا للمحقق في المعتبر ان هذا لازم القول بحكم البلوغ او لقاعدة الطهارة بناء على عدم جريان استصحاب النجاسة لان موضوع النجاسة هو المتلبس بالتغير او المردد بين ما حدث فيه التغير في زمان وما تلبس به وعلى التقديرين فلا يعلم بقاء الموضوع الذي هو شرط في جريان الاستصحاب وللاخبار الظاهرة في اعتبار فعلية التغير في النجاسة مثل قوله كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ واشرب وقوله لا باس اذا غلب لون الماء لون البول وقوله ع ان كان النتن الغالب على الماء فلا توضأ ولا تشرب ونحو ذلك او يكون كلمة حتى في صحيحة ابن بزيع للتعليل والانتهاء مع استظهار دخولها على العلة الغائية مثل قوله تفكر في العبارة الى ان تفهمها ويرد الاول مضافا الى فساد المبنى كما تقدم ضعف الابتناء فان الادلة التي اعتمدها في ذلك القول لا دلالة لها على ما نحن فيه فان عمدة تلك الادلة الحديث المشهور اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا وهو مخصوص نصا واجماعا بالخبث الذي لا يكون مغيرا للماء فاذا ثبت النجاسة بالتغير كانت مستصحبة ولو قيل ان الفرد الثابت من المخصص بالمتغير ما دام متغيرا واما ما بعد زوال التغير فهو داخل في العموم قلنا هذا بعينه وارد على التمسك بقوله ع في الصحيح اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء كما لا يخفى كذا حكاه في الحدائق عن بعض الافاضل وفيه ان المخرج في الخبر المتقدم ليس هو القدر المتغير اذ الخبث ليس اسما للعين وانما هو معنى قائم بالجسم النجس فالمعنى ان الكر لا يتصف بالنجاسة ولا يحملها فخروج صورة التغير انما هو من عموم الاحوال فالمخرج حالة التغير وغيرها داخل تحت الاطلاق المفيد للعموم نعم لو فرض المخرج هو الماء المتغير من بين افراد المياه حتى يكون هذا الحكم مختصا بالماء الغير المتغير وكان حكم الماء المتغير مسكوتا عنه في هذا الخبر او فرض المخرج هو الخبث الحاصل من التغير وكان حكم الخبث بعد زوال التغير مسكوتا عنه امكن التمسك في محل السكوت بالاستصحاب لكن التخصيص باحد الطريقين غير ثابت فيلزم خروج ما لو اجتمع الكر من مياه نجسة زال التغير عنها ومن هنا يعلم انه لو سلم عدم جريان العموم بالنسبة الى الكر الذي تغير ثم زال التغير لكن لا تامل في جريان العموم بالنسبة الى الكر المجتمع من المياه المذكورة فاذا ثبت الطهارة هنا ثبت في غيره بالاجماع واما ما ذكره من النقض بالصحيحة المشهورة اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ففيه انها لبيان حكم الدفع فلا معنى للتمسك به عند الشك في الرفع فالاستصحاب سليم ويرد على الثاني انه يكفي في جريان الاستصحاب حكم العرف بان هذا الماء كان نجسا وان كان مقتضى الدقة ترديد المشار اليه بهذا بين الذات المشترك بين المتغير وما زال عنه فيمنع نجاسته لان المسلم نجاسته خصوص ما تلبس بالتغير وبين خصوص المتلبس وهذا الموجود الغير المتلبس لم يكن نجسا لكن بناء الاستصحاب على المسامحة العرفية للقضايا المتيقنة سابقا وقد نبهنا على ان مقتضى الدقة الخدشة في استصحاب الكرية بل هو اولى بعدم الجريان من الاستصحاب فيما نحن فيه ويرد الثالث بان الظ من الاخبار اناطة الحكم بغلبة الماء على اوصاف النجاسة وغلبتها عليه في اول الامر فلا يشمل ما كان غالبا بعد ان كان مغلوبا واما كلمة حتى في صحيحة ابن بزيع فهي ظاهرة في غير التعليل ودخولها على الغاية المقصودة من النزح غير معلوم وعلى تسليمه فالغاية هو ذهاب الطعم والريح الحاصل بامتزاجه بالماء الطاهر المتجدد بالنزح لا مطلق ذهابهما والكر من الماء الذي عليه المدار في عدم الانفعال وان ورد اناطة الحكم بغيره مما لا بد من ارجاعه اليه ولو بتكلف او طرحه لعدم المقاومة الف ومائتا رطل على المش بل في الغنية الاجماع عليه وظاهر المنتهى والمعتبر وصريح غيرهما عدم الخلاف فيه ويدل عليه مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا وعليه الاصحاب كما في الحدائق والظ كون التقدير فيها بالرطل العراقي الذي هو مائة وثلاثون درهما على المشهور لمكاتبة الهمداني عن ابي الحسن ع ان الصاع ستة ارطال بالمدني وتسعة ارطال بالعراقي ووزنه الف ومائة وسبعون وزنة وعن البحرانية مائة وثمانية وعشرون واربعة اسباع ونسبه الى الفضلة ومستند الحمل على العراقي صحيحة ابن مسلم ان الكر ستمائة رطل فان الظ الاتفاق على ان المراد به ليس العراقي ولا المدني فيتعين الحمل على المكي وهو عند الاصحاب كما في الحدائق ضعف العراقي فيكون مبينا للمرسلة مع كفايتها للاستناد واما احتمال حملها على المدني كما ذكره شيخنا البهائي فيكون تسعمائة بالعراقي فيقرب من مختار القميين فيرد رواية علي بن جعفر الواردة

فى انفعال الف رطل من الماء ووقع فيها اوقية من دم وربما استظهر ارادة العراقى من المرسلة لكون المرسل عراقيا ولارادة العراقى بذلك نصب القرينة فى بعض الاخبار كما فى رواية الكلينى للاستنابة التى استشهد بها فى الحدائق ويضعف الاول بان المرسل غير الحاطب مع ان ملاحظة عرف السائل لها وجه اذ ذكر اللفظ فى السؤال واعادة الامام فى الجواب لا ما اذا لم يذكر الا فى كلام الامام واما ارادة العراقى فى بعض الاطلاقات مع ان الراوى فيه عراقى معارضة بالمثل بل الاقوى ففى صحيحة زرارة ان الوضوء بمد والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال مع ان زرارة لم يكن مدنيا واضعف مما ذكر التمسك بعد التسليم بتكافؤ الاحتمال باصل الطهارة وعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم خلق الله الماء طهورا لم ينجسه شيء فان الاصل مدفوع بما ثبت من علية الكرية لعدم الانفعال الدالة على ان الملاقاة بنفسه مقتضية للانفعال ولا يتخلف عنها الا لمانع والمانع مدفوع بالاصل واما العموم فبعد تسليم الرواية و الاغماض عن الطعن عليها لعله مردود بما فى اصول اصحابنا فهو لاجل الجمع بينه وبين قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء الدال على علية الكرية لعدم التنجيس مقيد بالكر وان كونه لا ينجسه شيء انما هو باعتبار كريته فتكون الكرية قيدا للموضوع هو الماء الذى لا ينجسه شيء فكلما شك فى كريته فلا يجوز الحكم عليه بعدم التنجيس بمقتضى العموم لانه شك فى موضوع العام لا فيما خرج منه فافهم وقد نبه على ما ذكرنا فى رد الاصل شيخنا فى تمهيد القواعد فى مسئلة الشك فى كرية الماء حيث حكم بالنجاسة ورد اصالة الطهارة بان الملاقاة سبب فى التنجيس نعم ذكر ان هذا هو الشايع بين الفقهاء واعترض عليه فى الحدائق بمنع كون الملاقاة مقتضية للتنجيس مطلقا بل مع القلة وهى غير متحققة وفيه ان القلة لم يذكر فى الادلة عنوانا للانفعال وانما المذكور فيها ان الماء الذى يدخله الحمامة والدجاجة او اشباهه للعذرة لا يجوز استعماله الا ان يكون كرا من ماء وان الماء الذى لاقاه الكلب لا يستعمل الا ان يكون حوضا كبيرا وان الماء اذا لم يكن كرا ينجس بالنجاسة ومعلوم ان مقتضى هذه العمومات النجاسة الى ان يثبت كون المشكوك فيه خارجا عنها فما الا اقتصر على المتيقن نعم قد يتوهم ان مقتضى ما قلنا لكون عدم الكرية شرطا فى الانفعال لكن يمكن احرازه بالاصل فان الاصل عدم تحقق مناط الاعتصام فيما كان القاء مباينا بالعراقى وقد نبه على ما ذكرنا فى رد العموم شيخنا فى المعالم بان الاخبار الدالة على اعتبار الكرية اقتضت كونها شرطا لعدم الانفعال فما لم يدل دليل شرعى على حصول الشرط يجب الحكم بالانفعال ثم قال وبهذا يظهر ضعف احتجاجهم بالاصل على الوجه الذى قرروه وتنظر فيه فى الحدائق بان شرطية الكرية لا يقتضى الحكم بالانفعال مع عدم العلم بالشرط لان المشروط عدم عند عدم الشرط فى الواقع لا عند عدم العلم به مع انه معارض بدلالة الاخبار المذكورة على ان القلة شرط فى الانفعال فما لم يدل دليل على حصول الشرط يجب الحكم بعدم الانفعال انتهى ولا يخفى ان مقصود صاحب المعالم عدم جواز التمسك بعمومات الطهارة وان اللازم التمسك بعموم النجاسة وان عدم الدليل على كون الاقل كرا يكفى فى الرجوع الى العموم واما كان كل من طوله وعمقه وعرضه ثلاثة اشبار ونصف على المشهور وفى الغنية الاجماع عليه ويدل عليه رواية الحسن بن صالح الثورى عن ابى عبد الله عليه السلام اذا كان الماء فى الركى كرا لم ينجسه شيء قلت وكم الكر قال ثلاثة اشبار ونصف عمقها فى ثلاثة اشبار ونصف عرضها والظاهر ان المراد من العرض هو سطحه المشتمل على الطول والعرض كما سياتى فى الصحيحة المحددة للكر بالذراع والشبر مع ان الطول لو كان انقص من ثلاثة ونصف لم يتم الا بزيد عرضا فلا اقل من وجوب كونه مساويا له فالعرض هنا مثل قوله عرضها كعرض السماء والارض نعم يحمل على هذا السطح المستدير البالغ ثلاثة اشبار ونصفا مع انه ليس كرا اجماعا ويمكن اخراجه بان الظاهر من الرواية كون مجموع الثلاثة ونصف العمق ثابتا فى تمام سطح الكر الا فى خط منه فيخرج الدائرة ويمكن اخراجها بالاجماع فهو من باب تقييد المطلق وهذا الايراد وارد فى جميع الروايات ويمكن الاستدلال عليه برواية ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام اذا كان الماء ثلاثة اشبار ونصفا فى مثله ثلاثة اشبار ونصف فى عمقه من الارض فذلك الكر ويمكن تقريب دلالتها نظير ما تقدم فى الرواية السابقة من ان معنى كون الماء ثلاثة اشبار ونصف كون سطحه المشتمل على الطول والعرض بهذا المقدار ويكون فى عمقه مثله لثلاثة اشبار ونصف وهى يدل على مثله يعنى اذا كان سطحه ثلاثة اشبار ونصف فى ثلاثة اشبار ونصف ثابتة فى عمقه ويعضد ما ذكرنا سقوط مثله فى بعض نسخ المنتهى والمحكى عن نسخة مقروءة على المجلسى مصححة ودلالة الروايتين وان لم يخل عن تكلف الا انهما نصان فى زيادة النصف على الثلاثة فيرجحان على رواية اسمعيل بن جابر ان الكر ثلاثة اشبار فى ثلاثة اشبار لاحتمال سقوط النصف فيهما وعدم احتمال الزيادة فى الروايتين واعتضادهما بالشهرة واجماع الغنية وان طعن عليه فى المعتبر بوجود الخلاف لكن رايته فى المنتهى نسبة ذلك الى القميين وهما اولى بالترجيح منهما من قربهما هذه المساحة بما ورد من التحديد بالقلتين واكثر من راوية وتقدير الكر بقوله نحو حبى هذا ومما تقدم من المختار فى وزن الكر وتايده بما ارسله الصدوق من انه ما كان ثلاثة اشبار طولا فى ثلاثة اشبار عرضا فى ثلاثة اشبار عمقا هذا كله مع مخالفة رواية اسمعيل للرواية عن على بن جعفر عن اخيه فى جرة فيها الف رطل من الماء فوقع فيه اوقية من دم هل يصلح شربه فان الف رطل على ما اعتبره بعضهم شبر من الماء فوجده الفين وثلثمائة وثلاثة واربعين مثقالا لا يقرب من ثلاثين شبرا فلا معنى للحكم بانفعاله واحتمال النقصان عن سبعة وعشرين شبرا لثقل الماء وبعيد الخارج فى مورد الرواية ومع فرض التكافؤ فالمرجع الى عموم ادلة النجاسة كما تقدم خلافا للمعروف وهنا رواية صحيحة اخرى فى الكر فى ذلك انها اصح رواية عثر عليها فى المقام وهى صحيحة اسمعيل بن جابر عن الامام عليه السلام فى الماء الذى لا ينجسه شيء قال ذراعان عمقه فى ذراع وشبر سعته والذراع قدمان كما يظهر من باب المواقيت والمراد بسعته سطحه المشتمل على الطول والعرض فيصير مكسره ستة وثلاثين واحتمل فى المعتبر العمل بها لكن ذكر فى

المنتهى انه لم يقل احد بهذا المقدار واستجود حمل الشيخ قده لها على ما اذا بلغ الحد بالارطال ويؤيده ما عن المحدث الاسترابادى من انا اعتبرنا الكر بالوزن فوجدناه قريبا من هذا المقدار والمعروف من صاحب المدارك استشكال فى العمل بالصحيح اذ خالف عمل الاصحاب وهنا اقوال اخر ضعيفة احدها قول الاسكافى بما بلغ مكسره مائة شبر وما ابعد ما بينه وبين قوله فى الوزن بالارطال العراقى او ما بلغ قلتين والثانى قول الراوندى وهو ما بلغ ابعاده الى عشرة ونصف من غير تكسير ولم نجد ما يمكن الاستدلال له الا استدلال الشارح الروضة برواية ابى بصير المتقدمة بجعل فى بمعنى مع فلا يعتبر الضرب وفيه ما لا يخفى ثم ان لازم هذا القول اختلاف افراد الكر واقل فروضها كما فى الروض ما كان طوله عشرة اشبار ونصف مع كون كل من عرضه وعمقه شبرا وذكر بعضهم فى ابعد فروضه ما كان عمقه تسعة اشبار وعرضه نصف شبر وطوله شبرا وما فى الروض اولى لان الظاهر المنقول عن الراوندى هو اعتبار الشبر المكعب ولهذا لم يذكروه مخالفا للمشهور فى اصل التحديد بثلاثة ونصف مما ذكره فى المنتهى فى فروع هذا التحديد وان المشهور يعتبرون فى الابعاد الضرب وان الكر ولا يعتبره قطب الدين قده والثالث المحكى عن ابن طاوس قده من التخيير بين هذه الروايات فان اراد الظاهرى فله وجه وان اراد الواقعى وحمل الزائد على الاستحباب فلا يعرف له وجه كما لم يعرف وجه لتقدير الكر على المشهور بالوزن والمساحة مع كونه بالوزن اقل دائما فان تصحيح التحديد باحد الامرين من الاقل والاكثر مشكل جدا نعم لو تفاوت الحدان بحسب اختلاف المياه ثقلا وخفة كما قيل انه قد يقرب لتفاوت الحد تقريبا لعشر كان له وجه لكن يعارضه ان الشبر فى السابق كان ازيد لطول ابدان السابقين واعضائهم وبالجملة فالظاهر انه لا ينبغى الارتياب فى كون الكر بحسب المساحة ازيد وقد تقدم ان بعضا اعتبره فوجد الوزن قريبا من ستة وثلاثين شبرا واذا اعتبر اشبار السابقين يصير اقل من ذلك ولم اجد من دفع الاشكال نعم دفعه بعض بوجه اشكل وهو منع علم الامام عليه السلام بنقص الوزن دائما عن المساحة ولا غضاضة فيه لان علمهم ليس كعلم الخالق فقد يكون قدروه باذهانهم الشريفة واجرى الله الحكم عليه انتهى وفيه ما لا يخفى فان هذه يرجع الى نسبة الغفلة فى الاحكام الشرعية بل الجهل المركب اليهم وتقرير الله سبحانه اياهم على هذا الخطا تعالى الله وتعالوا عن ذلك علوا كبيرا ثم ان هذا التحديد كغيره من التحديدات الشرعية مبنى على التحقيق دون التقريب لانه مقتضى ظاهر اللفظ نعم قد يتسامح فى اطلاق الفاظ المقادير على ما نقص وزاد اذا كان بحكم المعدوم بالنسبة الى الحكم المتعلق بذلك المقدار ويتفاوت فى اصل المسامحة وفى مقدارها الاحكام وحيث كانت الاحكام الشرعية تابعة للحكم الخفية لم يعلم جواز المسامحة فى متعلقاتها فهى اضيق دائرة عن المقادير المتعلقة للاحكام الطبية واما القسم الثالث من المياه فهو ماء البئر وهو ما لا يصح سلب البئر عنه عرفا واوضحه فى غاية المراد بانه مجمع ماء نابع من الارض لا يتعداها غالبا ولا يخرج عن مسماها عرفا ولا يخلو هذا التعريف عن خدشات فالاولى وكوله الى العرف والظاهر عدم صدق ماء البئر على ما يجرى اليها من العيون الجارية وان كان المجمع يسمى بئرا مطلقا او مع نبع ماء منه غير ما يجرى اليها وح فيحتمل وجوب النزح منه وان اتصل بالجارى للاطلاقات والاقرب عدم الحاجة اليه لمنع شمول ادلة انفعال البئر الا لماء لو خلى وطبعه لا اذا اتصل بالجارى ثم لو فرض الشك فى صدق البئر على مجمع ماء كما فى العيون الراكدة فان قلنا بنجاسة البئر مطلقا فالاقوى فيها الفرق بين الكر والقليل اذ لا دليل على طهارة القليل منها لعدم ثبوت كونها من الجارى مع ما عرفت من التامل فى اعتصام الجارى القليل لولا الشهرة والاجماعات المدعاة وشذوذ المخالف فى المسئلة واما رواية ابن بزيع المشتملة على التعليل بالمادة فهى اذا لم نقل به فى موردها وهو البئر لفرض القول بنجاستها فكيف يتعدى منه واما على القول بطهارة البئر مطلقا ففى الحكم بالطهارة هنا اشكال لما عرفت من ان التعليل فيها يحتمل الرجوع الى الجزء الاخير منها وهو ترتب ذهاب التغير على النزح على تقدير الظهور فى الرجوع الى الفقرة الاولى والثانية او كليتهما فيقع فيعارضها ما دل على انفعال القليل فلا بد من ارتكاب التخصيص فى تلك الاخبار او مخالفة الظاهر فى الرواية لا بعنوان تخصيصها بالكر حتى يلغو التعليل بالمادة بل بصرف التعليل الى الجزء الاخير واولوية التخصيص فى خصوص المقام ممنوعة لقوة العمومات وضعف ظهور التعليل وعلى فرض التكافؤ فيمكن الرجوع الى مفهوم ما دل على اشتراط المادة المشتملة على الكر فى اعتصام ماء الحمام بناء على ما تقدم من ان ظاهر الجملة الشرطية علية المادة المشتملة على الكر للاعتصام فكما يتعدى من منطوقه الى كل ماء قليل متصل بمادة المشتملة على الكر كذلك يتعدى من مفهومه الى كل ماء قليل انتفت فيه تلك العلة وتوهم ان النسبة بينهما عموم من وجه فيتعارضان فيما اذا كان للماء القليل مادة غير كر مدفوع بان مادة الاجتماع غير قابلة للخروج عن المفهوم والا لغى اعتبار الكرية فى المادة وكانت العلة نفس المادة نعم يمكن ان يقال انه لو علم كون مادة العين الراكدة كرا وعلم اتصالها بها حين الملاقاة لم ينفعل لمنطوق العلة فى ماء الحمام فانه يتعدى الى غيره كما عرفت ادلة المخصصة لادلة انفعال الماء القليل ويبقى تعليل الصحيحة مؤيدا لعمومات الطهارة وفى تطهيرها بالنزح المزيل لو انفعل بالتغير وجهان لرجوع التعليل فى الصحيحة الى الفقرة الثانية فقط او مع الاولى واما لان المادة اذا فرضت كرا فاخرج منها بسبب نزح بعض الماء مقدار مزيل للتغير فقد زال تغيره بماء معتصم فيطهر كما عرفت سابقا

الكلام فى تحقيق ماء البئر

وكيف كان فانه يتنجس ماء البئر كغيره بتغيره بالنجاسة اجماعاً نصاً وفتوى وهل يتنجس بالملاقاة ولو كان كثيراً كما في اكثر القدماء كالصدوقين والمشايخ
الثلثة واتباعهم والحلبي وابن سعيد والمحقق والفاضل في بعض كتبه والشهيد بل عن الامالي انه من دين الامامية وعن الانتصار والغنية و
التهذيبين ومصريات المحقق الاجماع وفي السرائر نفي الخلاف فيه وفي شرح الجمل الاجماع وعن كاشف الرموز ان عليه فتوى الفقهاء من زمن النبي صلعم
وسلم الى يومنا هذا وفي الروضة كاد يكون اجماعا او لا يتنجس ولو كان قليلا كما عن العماني وابن الغضائري والشيخ في التهذيبين والعلامة في
اكثر كتبه وشيخه مفيد الدين محمد بن محمد بن الجهم وولده وصاحب التنقيح والموجز وجامع المقاصد والمحقق الميسي والشهيد الثاني على ما صح عن رسالته
المصنف في المسئلة وجمهور المتأخرين عنه او يفرق بين القليل والكثير كما عن البصروي وحكاه في المنتهى عن جماعة قيل وهو لازم للعلامة
المفصل في الجاري بين القليل والكثير وفي الملازمة نظر لكن لا يبعد استظهاره منه في المنتهى ثم المحقق مع ما حكى عن مصرياته من الاجماع
على الحكم بالنجاسة وهنا فيه تردد وان كان الاظهر التنجيس لما ذكر في المعتبر من النقل المستفيض عن الصحابة بايجاب النزح وانه كان
معلوما منهم وان اختلفوا في مقدار النزح والاخبار المتواترة الدالة على وجوبه وربما استدل ايضا بالاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة
العظيمة ويرد تواتر الاخبار والنقل بالنزح بعد تسليم الدلالة على النجاسة حمل ذلك على الاستحباب لما سيأتي من الامارات واما الاجماع و
الشهرة فموهونان بما عرفت من الخلاف من كثير من العلماء وربما استدل ايضا ببعض الاخبار الظاهرة في النجاسة مثل صحيحة محمد بن اسمعيل بن
بزيع قال كتبت الى رجل اسئله ان يسئل ابا الحسن الرضا ع عن البئر يكون في المنزل للوضوء فيقطر فيه قطرات من بول او دم او يسقط فيها شيء من
عذرة كالبعرة ونحوها ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلوة فكتب ع في كتابي ينزح منها دلاء وفيه ان دلالتها ليس الا من
باب التقرير وبضميمة اصالة عدم الخوف في الردع بالكتابة وهو معارض بظهور قوله ينزح دلاء في كفاية نزح مطلق الدلاء للدم والبول و
العذرة فيتعين حمل الجملة الخبرية على الاستحباب فيكون نزح مقدار من الدلاء مستحبا لكل واحد وان كان الافضل ما ورد من المقدار المعين
لكل واحد اذ لو حمل على الوجوب لم يجز حمله على ظاهره من التخيير بين الدلاء في النجاسات المذكورة اجماعا فلا بد اما من التزام اجمال الرواية
وان المقصود بيان ايجاب اصل النزح بمقدار من الدلاء وان النزح طريق تطهير البئر وتفصيله موكول ببيان ما يجب في كل واحد من النجاسات الى
مقام اخر واما من التزام نصب القرينة لارادة العدد الخاص من لفظ الدلاء بالنسبة الى كل من النجاسات المسئول عنها وشيء من الامرين
مما ينافي نظم الرواية بل صريحها لا يلتزمها احد لاجل اصالة عدم ردع الامام ع بل الظاهر ان السايل بعد ملاحظته لكلام الامام ع لم يشك في انه
ردعه بهذا الكلام عن اعتقاده هذا مضافا الى ان ابن بزيع روى الرواية الآتية التي هي اظهر من هذه الرواية في عدم انفعال البئر و
بصحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن ع عن البئر يقع فيها الحمامة او الدجاجة او الفارة او الكلب او الهرة فقال يجزيك ان ينزح منها دلاء فان
ذلك يطهرها ان شاء الله تعالى وهذه اظهر دلالة من الاولى لوقوع التطهير في كلام الامام ع الا ان الامر بنزح الدلاء اظهر هنا في الاستحباب
من حيث كونه اظهر في مقام البيان فيبعد جدا حملها على بيان نوع المطهر واحالة تفصيل كل واحد من النجاسات المذكورة الى مقام اخر
فالاولى حمل لفظ التطهير هنا على ارادة ازالة القذارة والنفرة الحاصلة من وقوع تلك الاشياء وبصحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع
اذا اتيت البئر وانت جنب فلم تجد دلوا ولا شيئا تغترف به فتيمم بالصعيد فان رب الماء رب الصعيد ولا تقع في البئر ولا تفسد على
القوم ماءهم وفيه ان الاستدلال مبني على فرض بدن الجنب نجسا ولا شك في ان وقوعه في البئر يجعل البئر مما لا يرفع الحدث بل يزيد الجنب
يحتاج بالاخرة الى التيمم فليس محذور الوقوع في البئر اجمالا الا ما يضر بالقوم كما هو ظاهر الرواية بل هو لغو صرف وزيادة في نجاسته بل
فالتعليل بهذا اولى بل متعين حيث ان محذور فساد الماء يرتفع بنزح دلاء منه فلا دلالة في الرواية على المطلوب بل يكون النهي عن افساد الماء
لاجل استقذار القوم ذلك ولاثارة الوحل من البئر او لصيرورته مستعملا في الحدث الاكبر فالانصاف ان هذه الصحيحة اظهر في عدم الانفعال
والعجب ممن حكى عنه في المنتهى مساواة ظهور هذه الصحيحة في الدلالة على الانفعال لصحيحة ابن بزيع الآتية الدالة على عدم الانفعال و
موثقة عمار الواردة في وقوع الكلب والفارة والخنزير قال ينزف كلها فان غلبت الماء ينزف يوما الى الليل ثم يقام عليها قوم يتراوحون
اثنين اثنين فينزفون يوما الى الليل وقد طهرت وفيه ان نزح الكل للاشياء المذكورة لعله خلاف الاجماع ولذا حمله الشيخ على صورة التغير وبحسنة
الفضلاء ابن هاشم قالوا قلنا له ع بئر يتوضأ منها يجري البول قريبا منها أينجسها فقال ان كان البئر في اعلى الوادي يجري فيه البول من تحتها وكان
بينهما قدر ثلثة اذرع او اربعة اذرع لم ينجس شيء من ذلك وان كان اقل من ذلك نجسها قال وان كان البئر في اسفل الوادي ويمر الماء عليها و
كان بينه وبين البئر تسعة اذرع لم ينجسها وما كان اقل من ذلك فلا يتوضأ منه فقلت له فان كان مجرى البول يلصقها وكان لا يلبث على الارض
فقال ما لم يكن له قرار فلا باس وان استقر منه قليل فانه لا يثقب الارض ولا قعر له حتى يبلغ البئر وليس على البئر منه باس فتوضأ منها انما ذلك اذا
استنقع كله والانصاف ان هذه الحسنة ان لم يحمل على ظاهرها من حيث عدم انفعال البئر بمجرد وصول البول اليها الا انها ظاهرة في الانفعال عند

العلم بوصول البول اليها ونحوها في الظهور قوله ع في رواية ابن مسكان عن ابي بصير كل شيء يقع في البئر ليس له دم مثل العقرب والخنافس واشباه ذلك
فلا باس لكنها كالروايات الاربع المتقدمة على فرض تسليم ظهورها في الانفعال وجميع اخبار النزح مع الاغماض عن ظهورها في الاستحباب و
تسليم دلالة وجوب النزح على النجاسة معارضة بالصحاح المستفيضة وغيرها التي هي اقوى دلالة من تلك الاخبار ففي صحيحة محمد بن اسمعيل
بن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير فينزح حتى يذهب اللون ويطيب الطعم ودلالتها واضحة ولا يلتفت الى ما ذكره في المعتبر وغيره
من التاويل وبصحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع عن ماء بئر وقع فيه زنبيل من عذرة يابسة او رطبة او زنبيل من سرقين ايصلح الوضوء منها قال لا باس وصحيحة
معوية بن عمار لا يغسل الثوب ولا تعاد الصلوة مما يقع في البئر الا ان ينتن وصحيحة الاخرى في فارة تقع في البئر فيتوضأ منها وصلى وهو لا يعلم
يعيد صلوته ويغسل ثوبه فقال لا يعيد صلوته ولا يغسل ثوبه وبمعناها موثقة ابان ورواية جعفر بن بشير عن ابي عيينة وصحيحة محمد بن مسلم عن
ابي جعفر عليه السلام في البئر يقع فيها الميتة فقال ان كان لها ريح ينزح عشرون دلوا بناء على ان النزح لزوال الريح غالبا بالعشرين وللاستحباب
ان لم يرجع الضمير الى البئر وصحيحة زرارة عن الحبل من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر هل يتوضأ من ذلك الماء قال لا باس بناء على ان البئر لا
ينفك غالبا عن ملاقاة الحبل وان امكن ان يقال ان الدلو لا ينفك ايضا عن ملاقاته مما يتقاطر من الحبل لكنه لا يقدح في المطلوب كما لا يخفى
ونحوها او دونها في الظهور رواية زرارة في جلد الخنزير يجعل دلوا يستقى به الماء قال لا باس بناء على ان محل البيان وان كان هو نفي
الباس عن استعمال جلد الخنزير واستعمال الماء النجس الذي يستقى به الا انه لو انفعل البئر كان ينبغي التنبيه على ذلك لئلا يستعمل البئر بعد ذلك قبل
النزح ونحوهما مرسلة علي بن حديد عن بعض اصحابنا قال كنت مع ابي عبد الله ع في طريق مكة فصرنا الى بئر فاستقى غلام ابي عبد الله ع دلوا فخرج فيه
فارتان فقال ابو عبد الله ع ارقه واستقى آخر فخرج فيه فارة فقال ع ارقه فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شيء فقال ع صبه في الاناء فصبه ورواية محمد بن
القاسم عن ابي الحسن ع في البئر يكون بينها وبين الكنيف خمس اذرع او اقل او اكثر يتوضأ منها قال ليس يكره من قرب ولا بعد يتوضأ منها ويغتسل
ما لم يتغير الماء وارسل الصدوق عن مسعدة عن الصادق ع انه كان في المدينة بئر وسط مزبلة فكانت الريح تهب فتلقي فيه العذرة وكان النبي صلعم
وسلم يتوضأ منها وموثقة ابي بصير قلت لابي عبد الله ع بئر يستقى منها ويتوضأ به وغسل به الثياب وعجن منه ثم علم انه كان فيها ميت قال
لا باس ولا يغسل منه الثوب ولا يعاد منه الصلوة وموثقة ابي اسامة فاذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفارة ينزح منها سبع دلاء قلنا فما
تقول في ثيابنا وصلوتنا ووضوئنا وما اصاب ثيابنا قال لا باس وعن البئر يقع فيها زنبيل عذرة يابسة او رطبة قال لا باس اذا كان
فيها ماء كثير فان الكثرة العرفية غير معتبرة في الماء اجماعا فهي للتحفظ عن التغير ولم يثبت الحقيقة الشرعية في لفظ الكثير حتى يكون الرواية
دليلا للقول باعتبار الكرية في البئر فهذه اخبار اثنى عشر بين صريح في المطلوب وظاهر فيه ولو قدرت معارضة ظواهرها لظواهر ما تقدم
من اخبار النجاسة كان الواجب على المنصف ترجيح هذه عليها هذا كله مضافا الى مخالفة اخبارنا للعامة وموافقتها لعمومات طهارة الماء
واستلزام العمل باخبارهم لطرح اخبار معتبرة كثيرة في مقام التعارض في مقدار النزح اما الشهرة ونقل الاجماع فموهونان بالاطلاع على
فساد المستند ومخالفة جماعة كثيرا من اهل التحقيق والتدقيق لهم ثم على فرض التكافؤ فالواجب الرجوع الى العمومات ومع التنزل فالى اصالة الطهارة
هذا مضافا الى لزوم الحرج الشديد خصوصا في البلاد التي ينحصر ماؤهم في البئر ولذا قال كاشف الغطاء ما حاصله ان من لاحظ ذلك لم يحتج
الى النظر في الاخبار عامها وخاصها واما القول باعتبار الكرية في البئر المنقول عن البصروي ومحتمل انه لازم قول العلامة قده في الجاري ع وجهه
عموم ادلة انفعال القليل ولا يعارضها عموم ادلة طهارة البئر لانصراف الاطلاق فيها الى ما يبلغ الكر لانه الغالب في الابار ولذا امر ع
احيانا بنزح مائة دلو او الكر من غير تقييد بكون الماء كثيرا اعتمادا على الغالب ودعوى ان العمومات مخصصة بما دل على طهارة البئر عند النزح بها
حتى يزول التغير فلولا اعتصام الماء لانفعل ما يخرج منها بملاقاة المتغير مدفوعة باحتمال كون النزح مطهرا تعبديا على خلاف القاعدة
وخصوص رواية الحسن بن صالح الثوري المتقدمة في الكر من قوله ع اذا كان الماء في الركي كرا لم ينجسه شيء وقوله ع في موثقة عمار السابقة في ادلة
المختار لا باس اذا كان الماء كثيرا لحمله على الكثير الشرعي لانه اقرب من حمله على ما اذا لم يتغير وقوله ع في صحيحة ابن بزيع المتقدمة ماء البئر واسع
لا يفسده شيء بناء على ابقاء الوسعة بمعناها الحقيقي وهي الكثرة الفعلية وجعل القضية محمولة على الغالب كما يشعر به كونها توطئة و
تمهيدا لعدم الافساد وارادة الوسعة من حيث الحكم او الوسعة من حيث الاستعداد لمكان المادة مرجوحة بالنسبة الى حمل القضية
على الغالب وعن الفقه الرضوي وكل بئر عمقها ثلثة اشبار ونصف في مثلها فسبيلها سبيل الجاري الا ان يتغير لونها او طعمها او ر
يحها ولولا اعراض الاصحاب عن هذا القول امكن المصير اليه وعن الجعفي اعتبار ذراعين في عدم انفعال الماء ولم نعثر له على وجه ثم ع
المختار من طهارة البئر فالمشهور بينهم استحباب النزح وينسب الى الشيخ قده في التهذيب وجوب النزح تعبدا وتبعه العلامة قده في المنتهى فاراد
وابن الوجوب الشرطي لما يشترط فيه الطهارة من الشرب والاستعمال في الماكول والطهارة به من الحدث والخبث بمعنى عدم جواز هذه الامور

جل النزح طلب النجاسة الا ما منع استعماله في هذه الامور فاذا تحقق المنع عن هذه الامور تحققت النجاسة ولزمها نجاسة الملاقي فلا يرد ان الثمرة تظهر في عدم تنجس الملاقي فتامل وان اراد الوجوب النفسي ففي غاية البعد عن ظاهر الروايات ثم ان في الروايات قرائن كثيرة على الاستحباب منها ما تقدم من الامر بنزح دلاء لنجاسة واحدة او لنجاسات فان ارادة الوجوب يوجب ارادة خلاف الظاهر ومنها ورود اخبار معارضة هنا فان الحمل على الوجوب يوجب طرح بعضها بخلاف الحمل على الاستحباب في طريق تطهيره المتعارف المتفق عليه وان كان مسلوكا مع غيره من المياه النجسة في المطهر كما ان غيره قد يشاركه في التطهير بالنزح اذا كان ذا مادة ينبع بالنزح كما في ظاهر صحيحة ابن بزيع المتقدمة ~~[illegible]~~ وافتى به الشيخان في التقدير النابع اما مشاركته مع غيره فهو الاقوى على القول باعتبار الامتزاج مع المعتصم في التطهير لكن عدو لو اتصلتا بالنهر الجاري طهرتا تساوي قرارهما واختلفا وفي البيان ويطهر بطهر غيره وبالنزح لكن في المعتبر اجرى عليها الماء المتصل بالجاري لم تطهر لان الحكم متعلق بالنزح ولم يحصل وظاهره المنع ولو مع تساوي القرارين وفي س وكرى طهارتهما بالامتزاج بالجاري او الكثير ما او تسنما عليهما من فوق فالاقوى انه لا يكفي لعدم الاتحاد في المسمى **اقول** نص الشهيد في ... ان الواقف المتصل بالجاري مع علو الجاري متحد معه بل نقل في مسئلة اشتراط تساوي السطوح في الكر دعوى الاتفاق على الاجتماع مع علو المعتصم ح فلا وجه لمنع تطهير البئر بالامتزاج مع المعتصم المتحد معه ومن ذلك يظهر ضعف دفع المنافاة بينهما بان الكلام هناك في الدفع وهنا في الرفع واضعف منه احتمال خصوصية في البئر مفقودة في غيره وجهه لاضعفية تصريحهم برد المحقق حيث ادعى خصوصية البئر من حيث اختصاص تطهيرها بالنزح وكيف كان فالاقوى كون ماء البئر على القول بالانفعال كماء القليل فيما يطهره فينبغي رجاع الخلاف هنا الى الخلاف هناك في كيفية التطهير وما يظهر من تعليل المعتبر من اختصاص تطهير البئر بالنزح لا مستند له الا الاخبار الظاهرة في انحصار المطهر في النزح مثل قوله ع في صحيحة ابن بزيع ينزح دلاء في جواب قول السائل ما الذي يطهرها الظاهر في الحصر ونحو ذلك فانما الظاهر حملها على الغالب من تعذر التطهير بغير النزح او تعسره ثم اللازم في صورة اتصالها بالجاري وصدق ... الرافع للنجاسة بالامتزاج ومجرد الاتصال على الخلاف لا لتزام باعتصام ماء البئر وعدم انفعاله بما يقع فيه لا باس به اما لو تطهر بالقاء كر عليه فقد يتوهم ان اللازم من القول بتطهيره بذلك الالتزام ايضا بصيرورة ماء البئر معتصما لا ينفعل بما يقع فيه لان دليل التطهير بالقاء الكر عدم قبول الكر للانفعال واتحاد ماء البئر معه بالامتزاج او بمجرد الاتصال ولازم ذلك عدم قبوله للنجاسة الخارجية بعد ذلك فيكون في اعتصام البئر بالقاء كر عليه ويمكن ان يلتزم بان استهلاكه بالكر في البئر بعد تنوعه يدخل في حكم البئر فيشمله ادلة البئر ويخرج عن مورد ادلة الكر وحصول التطهير به انما هو باول الوقوع والتطهير بامتزاج البئر مع شيء منه معتصم به ولا استهلاك ح والمستهلك هو الواقع المتبع في الوقوع فلا منافاة بين كونه رافعا وكونه غير رافع لاختلاف زمانهما وان استهلك البئر بالكر الملقى عليه لقلتها جدا كان لها حكم الكر لعدم صدق البئر عليهما وان شك رجع الى الاصل عند استهلاك البئر والى الاصل عدم الانفعال على الخلاف في الانفعال في ذلك وكيف كان فيطهر بنزح جميعه عرفا وان بقي منها شيء يسير هو منه بمنزلة ما يبقى بعد انفصال الغسالة من الثوب والاناء وفي حكم النزح اخراج مائها باجزائه من ساقية ونحوه على خلاف فيه من حيث انفعال العائد بارض البئر وجوانبه لكن لا دليل على طهارتهما بغير النزح وما في حكمه من اخراج الماء واما احتمال كون العايد ماء لغيره فلا يقدح بعد احتمال عدم عوده والاصل عدم ملاقات هذا العايد ان وقع فيها مسكر منجس له ولا يكون الا مع كونه مايعا بالاصل ولو بني على عموم كل مسكر خمر في النبوي المروي عن ابي جعفر ع وقول ابي الحسن ع ان الله لا يحرم الخمر لاسمها ولكن حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر لم يفرق بين الجامد والمايع ولو بني على ظهور التنزيل في خصوص حرمة الشرب لخرج ما عدا الخمر لاختصاص ما فيه الامر بنزح الكل بالخمر مثل قوله ع في رواية الحلبي وان مات فيها بعير او صب فيها خمر فلينزح نعم لو قيل بنزح الجميع فيما لا نص فيه عم الحكم لغير الخمر من هذه الجهة بل لو لا هذا لم يعم الحكم في الخمر ايضا لاختلاف الاخبار فيها ايضا ففي رواية كردويه عن البئر يقع فيها قطرة دم او نبيذ او مسكر او بول او خمر قال ينزح ثلثون دلوا وفي خبر زرارة بئر وقع فيها قطرة دم او خمر قال الدم والخمر والميتة ولحم الخنزير كلها سواء ينزح منها عشرون فان غلب الريح ينزح حتى تطيب وحكي في المعتبر عن المقنع الافتاء بمضمونه ثم احتمل العمل والتفصيل بين القطرة والكثير كما في الدم وكانه قده يحمل الثلثين على الاستحباب كما فهم منه كاشف اللثام ولو فرض عدم القول بالفرق وشذوذه كما عن المنتهى امكن العمل كما في المقنع وحكي عن الذخيرة قوته وحمل الثلثين على الفضل ونزح الجميع على الافضل كما يشهد به الجمع بينهما وبين ما لا يجب له نزح الجميع اتفاقا كصحيحة معوية بن عمار في البئر يبول فيها الصبي او يصب فيها البول او الخمر قال ينزح الماء كله ورواية ابن سنان فان مات فيها ثور او نحوه او صب فيها خمر فلينزح الا ان المشهور ما في المتن وعن السرائر عليه الاجماع وعن الغنية الاتفاق فالعمل عليه مع كونه احوط او وقع فيه فقاع كما افتى به الشيخ ومن تاخر عنه على ما حكي ولا مستند له الا ما ورد من انه خمر وفيه انصراف

التنزيل الى خصوص الحرمة او اليهما والى النجاسة نعم لو قيل بالجميع فيما لا نص فيه كما استدل به في المعتبر تم الحكم بالجميع كما يتم ان وقع فيه عصير عنبي او مني او احد الدماء الثلثة في قول مشهور بل عن السرائر والغنية الاجماع على غير العصير مصرحا في الاول بعدم الفرق بين كون المني من ماكول اللحم وغيره وربما كان اطلاق بعض الاخبار في الدم المفروق بين قليله وكثيره منافيا لهذا الحكم ولذا في المعتبر بعد حكاية اطلاق المقنعة والمصباح بعدم الفرق ورد الفرق بينهما وبين غيرها من الدم بمجرد العفو عن قليله وظاهرا ان الاصل ان حكمها حكم بقية الدماء عملا بالاحاديث المطلقة **اقول** دعوى الانصراف ممكن فيرجع الى ما لا نص فيه لكنها مشكلة او ممنوعة ولو مات فيها بعير فلا خلاف في وجوب نزح الجميع وعن السرائر والغنية الاجماع عليه وتقدم صحيح الحلبي في الخمر وفي رواية ابن سنان وان مات فيها ثور او نحوه نزح كله اما وقوعه ميتا فالظاهر انه كذلك لظهور الاخبار في علية ملاقات الميتة للحكم نعم ظاهر رواية زرارة المتقدمة في الخمر ان في الميتة الواقعة عشرين ولم اجد عاملا بها ولا بما ورد في مطلق الدابة وورد في الحمار والجمل كر من ماء وذكر جماعة كالحلي والمقداد والمحقق والشهيد الثانيين وغيرهم ان البعير بمنزلة الانسان يشمل الذكر والانثى وعن شرح الفاضل الهندي ان عليه وفاق اهل اللغة وذكر الا الازهري قال هذا كلام العرب لا يعرفه الا خواص اهل العلم باللغة ثم حكي عن الشافعي في الوصية قولا بانه لو اعطو بعيرا لم يكن لهم ان يعطوه ناقة لحمل البعير على الجمل لان الوصية مبنية على عرف الناس لا على محتملات اللغة التي لا يعرفها الا الخواص ثم حكي عن الغزالي في البسيط ان المذهب انه لا تدخل فيه الناقة وخرج طوايف من اصحابنا قولا ان الناقة تندرج فيه ومن كلام ائمة اللسان ان البعير كالانسان والناقة كالمرئة انتهى ما عن شرح الفاضل **اقول** مقتضى الجميع ان لفظ البعير موضوع للمطلق لكن شاع استعماله في المقيد لذا قال في ... البعير الجمل فالاولى ادخال الناقة فيما لا نص فيه وكذا الحال في شموله للصغير وحكي الفاضل المتقدم عن ظاهر فقه اللغة للثعالبي لكن عن الصحاح والمحيط ومهذب اللغة انه يقال ذلك اذا اجذع وعن القاموس انه الجمل البازل ثم المشهور كما في كلام جماعة الحاق الثور بالبعير وهو الاقرب لصحيحة ابن سنان المتقدمة والظاهر اختصاصه كالبعير بالاهلي مع احتمال شمولها للوحشي والحاقه بالاهلي لعطف نحوه عليه في رواية ابن سنان ويحتمل دخول الثور في حكم البقرة الوارد فيها نزح الكر لكن الاقوى الاول لانصراف الثور وربما الحق بما ذكر في نزح الجميع عرق الابل الجلالة وعرق الجنب من الحرام وبول ما لا يؤكل لحمه وروثه عدا بول الرجل والصبي وخروج الكلب والخنزير حيين والفيل ولا يتم الحكم في شيء منها الا بايجاب الجميع فيما لا نص فيه مع دخول بعضها في اطلاق بعض النصوص وكيف كان فان تعذر لغلبته وكثرته في نفسه او لتجدد النبع لا لمانع اخر اقتصارا على مورد النص استيعاب مائها اجمع تراوح عليها اربعة رجال يوم اثنان منهم لا اخرين وهما اما يشتغلان بالنزح كما عن صريح السرائر واما يدخل احدهما البئر فيملى الدلو بمجرد وصولها الى البئر لئلا يحتاج النازح الى تكرار اخاضة الدلو في الماء للامتلاء كما عن الشهيد الثاني ولم يظهر من النص تعيين احد الوجهين ولذا احتاط المولى الورع التقي المجلسي قدس سره بدخول واحد في البئر ووقوف اثنين للنزح خروجا عن الشبهة على كل تقدير فلا يجزي واحد واحد وان فرض انه ينزح بالاثنين دفعة ويعتبر قيام الاخرين للنزح اول زمان التعب لكل عن النزح في الاولين ليصدق الاراحة وليكن مدة الاشتغال بنفس النزح يوما الى الليل فيجب تهيئة المقدمات قبل اليوم حتى ارسال الدلو في البئر على الاحوط والمستند في ذلك خبر عمار الوارد في بئر وقع فيها كلب او فارة او خنزير قال ينزف كلها فان غلب الماء فلينزف يوما الى الليل ثم يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون يوما الى الليل وقد طهرت الخبر بناء على تنزيله على صورة تغير الماء بما وقع فيه والا فنزح الجميع للمذكورات خلاف الاجماع مع انه لو كان للاستحباب كفى في المطلوب لدلالته على بدلية التراوح عن نزح الجميع المطلوب وجوبا او استحبابا ثم ان الرواية خالية في المعتبر عن لفظ ثم لكنها موجود في غيره وظاهرها وجوب التراوح بعد النزف منه يوما كاملا وليس كذلك وقد ذكر في توجيهه وجوه مثل قراءة ثم بفتح الثاء للاشارة او سقوط كلمة قال بعدها ويؤيده حكاية ذكره عن بعض النسخ او ان المراد بالنزف يوما نزف الجميع يوما ثم اذا لم ينزف في يوم تراوح عليها اربعة والكل كما ترى الا ان هذه اللفظة لا يخل بالمراد بعد الاجماع على عدم وجوب ما عدا التراوح عند غلبة الماء وصراحة الرواية في وجوب التراوح ويؤيدها المرسل عن الرضا ع فان تغير وجب ان ينزح الماء فان كان كثيرا وصعب نزحه فالواجب عليه ان يكتري اربعة رجال يستقون منها على التراوح من الغدوة الى الليل ثم ان مقتضى وجوب الاقتصار في كيفية التطهير التوقيفية على المتيقن عدم الاجزاء بالنساء ولا الخناثى ولا الصبيان ولا بالملفق من نصفي يوم وليلة ولا الاكتفاء بالاثنين وان نزحا ما ينزح الاربعة ولا بثمانية رجال في نصف يوم بدلوين او ازيد ولا فرق في عدم الاجزاء بما ذكرنا في الفروع بين التمكن من العمل على ظاهر النص في تلك البئر او تعذره كما لو لم يكن الا النساء او الصبيان او لم يكن الا الملفق وغير ذلك ثم ان مقتضى النص عدم جواز تركهم النزح شغلا اجمع بشيء ولو كان ضروريا كالاكل لامكان الاشتغال به في زمان الراحة ومن ذلك الصلوة فليس لهم الاشتغال جميعا بالصلوة

المرتضى كرّم مستندهما الله تركهم بين الصلوة لهم جماعة ولعلّ وجه عموم ادلة استحبابها الشامل لهؤلاء وفيه ما لا يخفى فانّها ساقطة عن المعلّل
وكان جزء ادّكونه اورد عليهم بانه مثل استحباب ساير المستحبات كتشييع الجنائز وقضاء حاجة المؤمن ونحو بل يرد عليهم انّ اللازم استثناء
زمان مقتدا الجماعة اعني سعيهم الى المسجد وانصرافهم ثم يجوز لهم الجماعة على النساء وبان يقف الامام ويقف معه واحد يصلّي معه ركعة
ثم ينفرد ويتم صلوته مخففا فعلا ركعة من الامام فيقوم مقام النازحين ويجيء هو ويلحق الامام وينفرد الاخر فيتم صلوته بمقدار الركعة
الثالثة للامام فيقوم مقام النازح الاخر فيجيء هو ويلحق في الرابعة ولو حصل في اثناء التراوح تغيّر في البئر بحيث يمكن نزح ما بها اجمع
فهل يكتفى بالتراوح او يعدل الى نزح الجميع لو زاد عن يوم التراوح وجهان الاقوى والاحوط الثاني لان التراوح مطهر مع الغلبة فاذا اتفق
مع نجاسة البئر كان مقتضى الدليل تطهيرها بنزح الجميع لو بتين في اثناء نزح الجميع غلبة الماء وتعذر نزحها او عرض بعد عدمها فالاقوى
في الصورة الاولى كون ما نزح محسوبا من التراوح اذا فرض اجتماع الشروط وفي المقام فروع كثيرة لكن فائدتها بعد البناء على استحباب
النزح يسيرة والله العالم وينزح كرّ لتقدّم مجتهدين ونحوه ومتى ان مات فيها دابة والظ ان المراد بها هنا الخيل كما عن بعض او حمار او بقرة
اما الحمار فلا كلام فيه ففي رواية عمرو بن سعيد بن هلال سألت ابا جعفر ع عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة كل ذلك يقول سبع
دلاء قال حتى بلغت الحمار فقال كرّ من ماء واقل ما يقع في البئر عصفور ينزح منها دلو واحد وفي المعتبر عطف البغل على الحمار وهي زيادة
معتبرة ويظهر من متن الرواية عموم حكم الحمار لما ماثلها في الجثة حيث جعل الحيوانات اصنافا بحسب الجثة فيشمل البقرة ولو كان في الرواية
لفظ الجمل حملناه على ما بينهما في الجثة وفي صحيحة ابن سنان اذا سقط في البئر دابة صغيرة او نزل فيه جنب نزح منها سبعة دلاء وان
مات فيها ثور او نحوه او صبّ فيها خمر نزح الماء كله وفي صحيحة الفضلاء زرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية عن ابي عبد الله وابي جعفر ع
في البئر يقع فيها الدابة والفارة او الكلب والطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلاء والظ ان المراد من الدابة الصغيرة المماثلة
للسنور والكلب دون ما يدب على الارض كما فسّرها به اولا في الصحاح لا خصوص ما يركب كما فسرها به ثانيا لان الظ انه اراد ما يقرب
من الشاة والكلب والسنور واشباهها لكن العلامة قده استظهر منها بعد نفي الاول وجعل اللام اما للعموم واما التعريف الماهية
فيفيد العموم قال فاذا ثبت ذلك دخل فيها الحمار والفرس والبغل والبقر والابل غير ان الابل والثور خرجا بما دل على نزح الجميع لهما ق فان قلت
لم لا تتوقف بينهما عملا بالاعمّ قلت خرج ما استثنى بدليل منفصل فيبقى الباقي لعدم المعارض وايضا النسبة حاصلة من حيث الحكم بوجوب
نزح الدلاء وان فرّقت في القلة والكثرة وذلك المعنى لم يتعرض له الا ان لقائل ان يقول ان ما ذكرتموه لا يدل على بلوغ الكرية ويمكن
التمحل بان يحمل الدلاء على ما يبلغ الكر جمعا بين المطلق والمقيد خصوصا مع الاتيان بجمع الكثرة لا يق ان نحمل الجمع على الكثرة استحال
ارادة القلة منه الا لزم الجمع بين ارادتي الحقيقة والمجاز وان نحمل على القلة فكذلك لانا نقول لا نسلم استحالة الثاني سلمنا ولكن ان
حمل على معناه المجازي وهو مطلق الجمع لم يلزم ما ذكرنا على ان لنا في كون الصيغ المذكورة حقايق في الكثرة او مجازات نظرا وبعض
المتاخرين استند لمجرد الرواية على وجوب الكر للحمار دون الفرس والبقرة والحقهما بما لم يرد فيه نص وقد ورد مثل هذه الرواية
البقباق عن ابي عبد الله ع انتهى ولا يخ كلامه قده من مواقع للنظر والظ ان مراده ببعض المتاخرين المحقق في المعتبر لكنه قده لم يستدل
برواية الفضلاء بل رواية ابن سعيد المتقدمة الناصة على حكم الحمار ثم اورد رواية الفضلاء ان هذه لم يتضمن قدر الدلاء التي ينزح ومن
المحتمل ان يكون مما يبلغ الكر فيكون العمل بالمبينة اولى ثم ذكر الفرس والبقرة ونسب الحاقهما بالحمار الى الثلثة وطالبهم بدليل الالحاق
فان احتجوا برواية ابن سعيد قلنا هي مقصورة على الحمار والبغل فان قالوا هي مثلها في العظم طالبناهم بدليل التخطي الى المماثل من اين
عرفوه ولو ساغ البناء على المماثلة في العظم لكانت البقرة كالثور ولكان الجاموس كالجمل وربما كانت الفرس في عظم الجمل ثم قال ومن
المقلدة من لو طالبته بدليل المسئلة لادعى الاجماع بوجوده في الكتب الثلثة وهو غلط وجهالة ان لم يكن تجاهلا ق فالاوجه ان
يجعل الفرس والبقرة في قسم ما لم يتناوله نص على الخصوص انتهى كلامه رفع مقامه وهو في غاية الجودة الا انا قد ذكرنا انه قد يفهم من الاخبار
ان المراد بالحمار والبغل امثالهما كان في جثتهما ويخرج ما خرج بالدليل كالثور والجمل ولذا عمّم جماعة الحكم فذكر في السراير الخيل والبغال
والحمير اهلية كانت او غير اهلية والبقرة وحشية او غير وحشية او ما ماثلها في مقدار الجسم وادعى في الغنية الاجماع على الخيل وشبهها وهو
ظاهر المحقق بعض المقلدة في عبارته المتقدمة وعن الوسيلة الاحتجاج الحمار والبقرة وما اشبههما وعن المهذب من الخيل والبغال
والحمير وما اشبهها في الجسم والظ ان الكل فهموا من رواية الحمار وغيرها ما ذكرنا من ارادة المثال وبالجملة اخبار منزوحات البئر لا يكاد
يمكن الاثبات بها الا ان ما فهمه الجماعة ليس ببعيد عن سياق الاخبار لكن نظر المحقق قده حيث انكر عليهم الى الصراحة والظهور
اللفظي في الاخبار وانكاره في غاية الجودة كما ان تكاظهر مما ذكرنا من سياق الاخبار في غير محله والله العالم ونزح سبعين دلوا بالدلو

المعتاد على تلك البئر كما هو صريح بعض وظ ما سيذكره المص ان مات فيها انسان اجماعا كما عن الغنية والمنتهى وظ غيرهما ومستنده
رواية عمار الساباطي عن رجل ذبح طيرا فوقع بدمه في البئر قال ينزح منها دلاء هذا اذا كان ذكيا فهو هكذا وما سوى ذلك مما يقع
في البئر فيموت فاكثره الانسان ينزح منها سبعون دلوا واقله العصفور ينزح له دلو واحد واطلاق اللفظ يشمل الصغير والانثى بل الظ
وكذا الكافر على المش ونسبه في الروض الى الاصحاب وخالف فيه الحلي ووافقه الاسكافي فحكم بالجميع مستدلا بان الكافر اذا وقع وخرج
حيا وجب له نزح الجميع فكيف اذا مات فيها وفيه ما ذكره في المعتبر من منع وجوب الجميع للكافر الحي فان النص في موت الانسان نص على
الكافر بعمومه واذا لم يجب في ميتته الا سبعون فاولى في حيّه انتهى وتوجيهه ان مقتضى هذه الاولوية عدم اجتماع الحكم بوجوب
الجميع للكافر الحي والسبعين له اذا مات في البئر فمقتضى القاعدة اخراج الكافر الحي عن حكم ما لا نص فيه لاطلاق الرواية بوجوب السبعين
للكافر اذا مات فيها المستلزم لملاقاته لها حيا فيخرج عن موضوع ما لا نص فيه فما صنعه من تقييد الرواية بحكم ما لا نص فيه يشبه طرح الا
دلة اللفظية بمقتضيات الاصول المحكمة فيما لا نص فيه ودعوى ان النزح انما وجب للموت فلا يدل على حكم الكافر من حيث كفره فالاطلاق غير مجد
مدفوعة بانه ان اريد بذلك منع عموم الانسان في النص للكافر فلا شاهد عليه وان اريد انه وان كان شاملا له الا انه اوجب نزح السبعين لاجل
موته فهو ساكت عما يجب نزحه للكفر ففيه ان الجهتين في الكافر متلازمتان فلا معنى للسكوت عن احديهما فهو نظير ما اذا حكم الشارع
بصحة الصلوة في ثوب عليه عذرة الكلب ناسيا فانه لا يمكن ان يدعى ان الحكم بالصحة من جهة نجاسة الثوب بالعذرة لا من جهة استصحاب
فضلة ما لا يؤكل لحمه او العكس لان الجهتين متلازمتان يقبح السكوت عن احديهما في مقام البيان فافهم هذا ولكن الانصاف ظهور
الرواية في حكم الحيوانات التي تحدث النجاسة فيها بالموت لا ما ينفعل الماء به قبل الموت فرجع الخلاف الى دعوى الاطلاق في النص وعدمه
فقول الحلي لا يخ عن وجه ثم ان مورد الرواية موت الانسان في البئر فلو وقع ميتا كان خارجا عن المنصوص لكن ربما ادعى القطع بكفاية
السبعين لان الموت في البئر اما اشد حكما واما مساو وفيه نظر نعم لو استفيد من النص ان السبعين لاجل انفعال البئر بنجاسة موت
الانسان فلا فرق بين الموت في البئر وخارجه كما في نظايره وكذا سائر الموارد التي ورد فيها موت حيوان في البئر وهل يفرق بين ميت المسلم
والكافر ان قلنا بوجوب الجميع في موت الكافر وجهان مبنيان على ان المستفاد كون السبعين للنجاسة الحاصلة من الموت التي لا فرق
فيها بين المسلم والكافر او للنجاسة الحاصلة من موت المسلم والحاصلة من موت الكافر لعله اغلظ الاقوى لان موت الانسان اغلظ حكما من موت
العصفور مع ان النجاسة في كلها مستندة الى الموت وهذا هو الاقوى خلافا للشهيد والمحقق الثانيين فاختارا عدم الفرق معللا بعموم النص
مع اختيارهما وجوب الجميع لموت الكافر بعد وقوعه حيا واعترضهما بعض المعاصرين بما حاصله ان النص ظاهر في موت الانسان في
البئر فان سلم شموله للكافر اكتفى بالسبعين مطلقا والا وجب نزح الجميع مطلقا فالتفصيل بين موته فيه ووقوعه ميتا لا وجه له
اقول فيه ما عرفت من ان المستفاد من النص ان السبعين لاجل نجاسة الموتى ولا فرق بين المسلم والكافر في النجاسة
الحاصلة بالموت واما ايجاب نزح الجميع لموت الكافر فليس للفرق بين موته وموت المسلم بل لخصوص نجاسة الكفرية حال الحيوة ويطهر بنزح
خمسين دلوا ان وقعت فيها عذرة رطبة او يابسة فذابت لم تطرح فيها الذائبة او المكتسبة من الماء هذا هو المش كما عن غير واحد عن المعتبر
عدم الوقوف على شاهد له ويمكن الاستشهاد برواية ابي بصير سألت ابا عبد الله ع عن العذرة تقع في البئر قال ينزح منها عشر دلاء فان ذابت
فاربعون او خمسون بناء على ان كلمة او ترديد من الراوي فيؤخذ باكثر الاحتمالين لاستصحاب النجاسة ولكن الانصاف ان ظ المروي ان لفظ
اربعون او خمسون كليهما من الامام ع فيكون على التخيير ويحمل الزائد على افضل الفردين ويؤيده ما عن الصدوق من انه يطهر باربعين الى خمسين ثم
العذرة خرء الانسان كما عن جماعة من اهل اللغة ولكن ظ الشيخ في التهذيب في باب بيع العذرة اطلاقها على فضلة غير الانسان وهو ظ تعلق
حيث اضاف العذرة في بعض اخبار التي الى ابن ادم صريح المعتبر حيث العذرة والخرء مترادفان يعمان فضلة كل حيوان ويشهد له خبر عبد الرحمن عن الرجل يصلي
وفي ثوبه عذرة من انسان او سنور او كلب وفي رواية ابن بزيع المتقدمة في البئر يقع فيها شيء من عذرة كالبعرة ونحوها والاطلاق وان
كان اعم من الحقيقة الا ان الاشتراك المعنوي اولى من المجاز ويمكن ان يجعل اللفظ مشتركا معنويا منصرفا الى عذرة الانسان وعلى كل
تقدير فيبقى فضلة غير الانسان من غير المأكول غير منصوص كعذرة الكافر ان قلنا بانصراف النص الى عذرة المسلم واعلم ان المحكي عن الشهيد
قده في وجه تسمية العذرة انها سميت بها لانها كانت تلقى في العذرات وهي الافنية وقال في الصحاح العذرة فناء الدار سميت بذلك
لان العذرة كانت تلقى في الافنية او وقع فيها دم كثير كذبح الشاة على المش بل عن الغنية الاجماع عليه وفي السراير وينزح للدماء
النجسة من سائر الحيوانات سواء كان ماكول اللحم وغيره نجس العين وغيرها عدا دم الحيض والاستحاضة والنفاس اذا كان
الدم كثيرا وحدّ قليل الكثير شاة خمسون دلوا والقليل منه حده ما نقص عن دم شاة عشر دلاء بغير خلاف الا من شيخنا المفيد قده فانه ذهب الى

ان الكثير مدم عشر دلاء والقليل خمس دلاء والاحوط الاول وعليه العمل انتهى والمحكي عن الصدوق وقد ظ الشيخ في الاستبصار ان الكثير مدم من ثلثين الى اربعين وقواه الفاضلان في المعتبر والمنتهى والمختلف وحسنه في الذكرى واستوجهه في الروض وقواه ابن فهد في مقتصره وقواه الفاضل الهندي ايضا لانه عن قرب لان المروي صحيحا عن علي بن جعفر عن اخيه في رجل ذبح شاة فاضطربت فوقعت في البئر واوداجها تشخب دما قال ينزح منها ما بين ثلثين الى اربعين وطرح هذا الصحيح لاجل الشهرة والاجماع المدعى في الغنية وعدم الخلاف المدعى في السرائر مع مخالفة المشايخ الاربعة من القدماء والفاضلين والشهيدين من المتاخرين في غير محله نعم العمل بالمشهور احوط ثم المراد من الصحيحة من ثلثين الى اربعين لا ما بينهما ليخرج الطرفان لان الظ دخول الغاية نظير ما عن المصباح من انه ثم ما بين الواحد الى العشرين وسيأتي في قوله مسئلة عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة حيث ان المراد من الفارة الى الشاة فما ذكره بعضهم من الخدشة في نقل المصنف لمعنى الرواية في غير محله وهنا روايات اخر مخالفة للروايتين ثم الظ من الكثير الكثير في نفسه بحيث يظهر بدم الشاة لم يظهر له مستند عن قطب الدين الراوندي ملاحظة الكثرة والقلة بالاضافة الى البئر كثرة وقلة ونقل القطب الراوندي عن بعض … وقد عرفت عدم نغوه على مستند الحكم فضلا عن اناطته بلفظ الكثير ليتكلم في معناه ثم ان ظاهر كلماتهم كالنصوص شمول الحكم لدم نجس العين ولا لحاقه بغير المنصوص وجه والله العالم ويطهر بنزح اربعين ان مات فيها ثعلب او ارنب او خنزير او سنور او كلب وشبهه زاد في السرائر الشاة والغزال وابن اوى وابن عرس وما اشبه ذلك … تقدم الجسم على المقربين لعل المستند رواية علي الضعيفة بالقاسم بن محمد الجوهري المنجبرة بعمل الحلي عن ابي عبد الله في الفارة يقع في البئر تسبع دلاء وعن الطير والدجاجة تقع في البئر تسبع دلاء والسنور عشرون او ثلثون او اربعون دلوا والكلب وشبهه ونقل في المعتبر رواية عن كتاب الحسين بن سعيد سئلته عن السنور فقال اربعون دلوا وللكلب شبهه وفي رواية سماعة ان كان سنورا او اكبر منه نزحت ثلثين دلوا او اربعين وفي صحيحة ابي اسامة خمس للسنور والكلب وفي روايتي ابن يقطين والبقباق ينزح للبئر لموت الكلب وفي رواية ابي مريم ينزح للبئر من موت الكلب وفي رواية ابي بصير الظاهر انه ليث بقرينة ابن مسكان فان سقط فيها كلب فقدرت ان تنزح ماؤها فافعل والاوفق نهره في الجمع بين الاخبار العمل برواية الحسين وحمل ما زاد على الاستحباب وفي رواية اسحق بن عمار فاذا كانت شاة وما اشبهها فتسعة او عشرة وفي رواية عمرو بن سعيد سئلته عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة في كل ذلك يقول سبع دلاء واما ما عن الهداية والمقنع من انه ينزح من الثلثين الى الاربعين في الكلب والسنور فلم نعثر له على رواية وكذا ينزح اربعون لبول الرجل لرواية علي بن ابي حمزة عن ابي عبد الله قال بول الرجل قال ينزح منها اربعون دلوا وضعف ابن ابي حمزة غير قادح بعد الانجبار بنسبته في المعتبر الى الاصحاب وفي الغنية الى الاجماع وعن كشف اللثام عدم الخلاف نعم اعتذر المحقق قده عن علي بن ابي حمزة بان كونه واقفيا غير قادح في روايته عن الصادق لان تغيره بعد موت الكاظم ولعله لان الظ ان من تحمل الحديث عن الامام … نقله لرواية لغيره وتثبته في كتابه … ان من سمعه سمعه قبل موت الكاظم ويبعد ان يكون قد ترك الرواية من زمان الصادق الى زمان الرضا غير مروية ولا مثبتة في الكتاب فالاعتراض على المحقق قده بان العبرة بحال الراوي حال الرواية لا حال التحمل في غير محله وفي المنتهى علي بن ابي حمزة لا يعول على روايته غير ان الاصحاب قبلوها وبذلك يظهر ما يعارض الرواية من الاخبار ثم ان مورد النص والفتوى بول الرجل وظاهره الذكر البالغ وفي السرائر ان الاخبار متواترة من الائمة الطاهرين على انه ينزح لبول الانسان اربعون دلوا وظاهره الشمول للمرأة فضلا عن الصغير وهو المحكي عن البحرين بل وعن الغنية والاصباح والاشارة ويطهر بنزح عشر للعذرة الجامدة اذا خرجت قبل ميعانها فالجامدة مقابل الذائبة التي يقدر نزح خمسين لها وهو اولى من التعبير باليابسة لخروج الرطبة الغير المايعة عنها وعدم دخولها في الذائبة المنزوح لها خمسون ومستند الحكم رواية ابي بصير المتقدمة وقليل الدم عرفا كدم ذبح الطير والرعاف اليسير في البئر حد اكثر القليل ما نقص عن دم الشاة ولم نعثر له على مستند كاصل الحكم بالعشر فيه نعم نسبه في السرائر الى روايات اصحابنا والمروي مستفيضا فيه دلاء وفي غير واحد منها وصف الدلاء باليسيرة ولم يظهر وجه لانتهائها على العشرة وقد ذكر الشيخ قده وغيره في تقريب الاستدلال لها وجوها غير خالية عن النظر ولو تكرر وقوع القليل بحيث بلغ الكثير فالظ ثبوت مقدار الكثير لا مقدارات القليل لصدق وقوع الدم الكثير لان الكثير لا يقع غالبا الا تدريجا ولو تعلق حكم القليل باول ما يقع منه ثم بما بعده لم يبق حكم للكثير غالبا والفرق بين اتصال الوقوعين وانفصالهما غير معقول مع جريان دليل وجوب مقدار القليل فيه هو كون كل وقوع سببا لمقدار القليل فرجوع المجموع الى المقدار الكثير يحتاج الى دليل وسيأتي تمام الكلام ان شاء الله تعالى ويطهر بنزح سبع لموت الطير كما عن الثلثة واتباعهم بل على المشهور لرواية يعقوب بن عثمان عن … اذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفارة فانزح منها سبع دلاء ومضمرة سماعة عن الفارة يقع في البئر والطير قال ان ادركته قبل ان ينتن نزحت منها سبع دلاء ورواية علي بن ابي حمزة عن الطير والدجاجة يقع في البئر قال سبع دلاء وعن الفقه الرضوي اذا سقط في البئر فارة او طائر او سنور نزح منها سبع دلاء … وهو اربعون رطلا واذا انفسخ نزح منها … دلوا وفي صحيحة ابي اسامة ينزح الخمس للطير والدجاجة لكن لم نعثر على عامل به وكذا رواية اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه ان عليا كان يقول

الدجاجة ومثلها يموت في البئر ينزح دلوان او ثلثة واذا كانت شاة وما اشبهها فتسعة او عشرة ثم الطير من الحمامة الى النعامة كما عن كثير من كتب العلامة والموجز وشرحه وفي الذكرى ان الصادق فسره بذلك وفي كلام جماعة الحمامة والدجاجة وما اشبههما وعن اخرى وما على قدر جسمهما وعن ثالث الاقتصار عليهما وفي السرائر لموت الطائر جميعها نعامة كانت او غيرها من كبار او صغار ما عدا العصفور وما في قدر جسمه وعن الصهرشتي ان كل طائر في حال صغره ينزح له دلو واحد كالفرخ لانه يشابه العصفور والمشهور عدم الفرق وكذا حكم الفارة اذا انفسخت على المشهور لرواية ابي سعيد المكاري اذا وقعت الفارة في البئر فتسلخت فانزح منها سبع دلاء وفي خبر ابي عيينة اذا خرجت فلا بأس وان تفسخت فسبع دلاء واعتذر في الروض عن ضعف ابي سعيد بورود الاطلاق بالسبع في الفارة وبالثلث فيها فيجمع بينهما بالتفسخ والعدم والرواية كالامارة الدالة على الفرق وان لم يكن حجة في نفسها لكن في المنقول عن مسائل علي بن جعفر ينزح عشرون دلوا اذا انقطعت ونحوه الرضوي السابق في الطير وفي صحيحة ابي اسامة خمس مع التفسخ ثم المذكور في كلام جماعة تبعا للمفيد قده عطف الانتفاخ على التفسخ وفي الدروس وكشف الالتباس انه المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه واقتصر في اللمعة على الانتفاخ وهو مؤذن باتحادهما كما في السرائر ان حد التفسخ الانتفاخ وغلطه في المعتبر وكشف الالتباس ووجهه الفاضل الهندي بان الانتفاخ يوجب تفرق الاجزاء وان لم ينقطع في الحس وان لم يبن بعضها عن بعض بينونة ظاهرة ولكن قد يشك في دخوله في المستند ومنه عرفا وانا بيده الاحتياط وكذا بول الصبي وهو الذي يتغذى بالطعام ولم يبلغ فانه لو لم يتغذ بالطعام فسيجيء حكمه وان بلغ فهو رجل مضى حكمه ومستند الحكم رواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله قال ينزح سبع دلاء اذا بال فيها الصبي او وقعت فيها فارة او نحوها لكن في صحيحة معوية بن عمار المتقدمة في الخمر ينزح الكل لبول الصبي كالخمر وعن الصدوق والسيد ينزح لثلثة لبول الصبي اذا اكل الطعام وفي المعتبر لم نعثر له على نص وفي السرائر ان رواية السبع احوط وعليه العمل والاجماع وفي رواية علي بن ابي حمزة سئلته عن بول الصبي الفطيم يقع في البئر فقال دلو واحد والظ ان الفرق عند المشهور للصبية فيبقى تحت غير المنصوص ولو تغذى بالطعام مع عدم استغنائه عن الرضاع ففي الحكم اشكال ومقتضى الاصل السبع وكذا لاغتسال الجنب فيه ولو ترتيبا كما يقتضيه الاطلاق مع قوة انصرافه الى الارتماس لذا خصه به في السرائر نعم رواية ابي بصير عن الجنب يدخل البئر فيغتسل منها قال ينزح سبع دلاء ظاهرة في الترتيب فالاقوى تعميم الحكم ان لم يكن منها تصحيف فيها بل الظ كثير من الاخبار كصريح المحكي عن جماعة تعميم الحكم لمطلق مباشرة الجنب وان لم يغتسل المثل صحيحة ابن مسلم اذا دخل الجنب البئر ينزح منها سبع دلاء ورواية عبد الله بن سنان ان سقط في البئر دابة صغيرة او نزل فيها جنب فانزح منها سبع دلاء والانصاف ان اطلاقهما ينصرفان الى الاغتسال بل لو ادعى انصرافهما بحكم غلبة الوجود الى الارتماس لم يكن بعيدا كما هو الظ من لفظ الوقوع في رواية الحلبي وان وقع فيها فانزح منها سبع دلاء وقوله في رواية ابن ابي يعفور المتقدمة في ادلة نجاسة البئر ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم الا ان هذا الظهور لو سلم لا ينافي ظهور رواية ابي بصير في الترتيب فيجمع بينهما على تقدير اعتبار السند والدلالة بكون كل من الفردين سببا للحكم لا بحمل المطلق على المقيد وهل يعم الحكم الكافر وجهان من اطلاق الرواية وظهورها في كون المقدر للجنابة من حيث هي فانفعال البئر بنجاسة الكفر يوجب نزح ما البئر هذا هو الاقوى بل ظ السرائر عدم وجود القول بخلافه ومن ذلك يظهر انه لو كان على بدن الجنب نجاسة عينية وجب مقدرها كما لو مات فيها حيوان ملوث بنجاسة اخرى ولا فرق فيها بين المني وغيره ودعوى ملازمة بدن الجنب للمني غالبا فعدم التعرض للتقييد في الرواية تصير دليلا للاطلاق وان كان مسوقا لحكم الجنب من حيث الجنابة مشكلة وهل النزح لسلب الطهورية ام لنجاسة البئر ام تعبد شرعي ظ المعتبر المحكي عن المختلف الاول والمحكي عن كشف التنقيح الثاني وحكي عن بعض الثالث وينفيه ظ لفظ الافساد في الرواية المتقدمة كما ينفي الاول ان ظاهره عدم … وعليه فلا يطهر من الحدث لا الخبث بل ظاهره عدم الصلاح فيه اساسا فلا يصلح للشرب هل الاصل لوازم النجاسة الا ان نجاسة البئر بما لا يكون نجسا اصلا خصوصا على القول بان الموجب للنزح اغتسال الجنب فيه لا مجرد ملاقاته له في غاية البعد خصوصا بملاحظة لزوم نجاسة بدن المغتسل بالماء بعد الاغتسال وهو محذور اولى بتعليل النهي عن الوقوع في البئر به في الرواية من افساد الماء على القوم خصوصا مع ان طهارة البدن عن النجاسة اولى من الطهارة عن الحدث فيجب ان يكون وجوب التيمم معللا لا بعد الامر بالاغتسال اذا استلزم حدوث نجاسة البدن كالامر به اذا استلزم بقاءها على ما تقرر في مقامه فالاحتمال الاول اقوى الا ان لا يعمل برواية الافساد فالتعبد اقوى ويبقى جواز استعمال الماء بعد الاغتسال مبنيا على جواز رفع الحدث بالمستعمل مطلقا او بشرط القلة فان الظ ان جريان البئر لا يوجب اعتصامه عن هذا الانفعال كما لا يعصمه عن الانفعال بالنجاسة ولو اغتسل فيها من حدث غير الجنابة ففي عدم وجوب شيء اصلا او وجوب نزح الجميع او وجوب المقدر للجنابة وجوه مندرجة في القوة وفي رفع الجنابة بالاغتسال قولان لمقتضى الاصل وظ رواية الافساد الاول اقوى مما يستدل لها على الفساد من جهة قوله ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم وفيه ان تظاهرها كون الافساد علة للنهي عن الوقوع نعم لو كان مجرد وقوع الجنب في البئر مفسدا لها كان ظ النهي عنه موجبا للفساد كما في قوله لا تغتسل مرتمسا في نهار رمضان فتفسد صومك و

الركن الاول

دعوى انه من قبيل قوله لا تغتسل ادما بماء الغير فانه مفسد لمائه وغير راض بذلك بان يكون المنهي عنه هو ما يوجب الافساد لولا النهي
مستلزمة لالتزام عكفنا البئر بعد الاغتسال المنهي عنه لذا لا يصير لما في المثال مستعملا في رفع الحدث الاكبر الا ان يلتزم بذلك
في المثال وان الماء يصير مستعملا بالاغتسال الصحيح لولا النهي ولو اغمضنا عن هذه الرواية كان الاقوى صحة الاغتسال وان قلنا
بنجاسة البئر به لانها بعد الفراغ ويطهر بنزح السبع لو وقع الكلب فيها وخروجه حيا على المشهور كما عن الذكرى لرواية ابي مريم عن ابي جعفر ع
اذا مات الكلب في البئر نزحت وقال اذا وقع فيها ثم خرج حيا نزحت سبع دلاء وشذوذ ظاهر صدره غير قادح مع احتمال حمله على الاستحباب ورواية ابي
اسامة بالاكتفاء بالخمس مع ظهورها في موت الكلب غير معمول بها في الحي وعن الحلي وجوب الاربعين او الجميع في موته لطرح خبر السبع لكونه من الآحاد
ويطهر بنزح خمس لذرق الدجاج مطلقا عند الشيخ القائل بنجاسته وخصوص الجلال كما عن المفيد والديلمي والحلي واعترف غير واحد بعدم العثور على
دليل عليه مطلقا نعم يمكن ان يتوهم في الجلال من جهة كونه غير منصوص بوجوب الجميع وداخل في مطلق العذرة الواجب فيها ما تقدم
مع التفصيل بين الذائبة وغيرها الا ان الاجماع على الخلاف اوجب الاقتصار عليها وبنزح ثلث لموت الحية على المشهور كما عن كرى بل عن غنية نفي الخلاف
في المعتبر يمكن الاستدلال عليه برواية الحلبي اذا مات في البئر حيوان صغير فانزح دلاء لكن في رواية ابن سنان الدابة الصغيرة سبع يحتمل حملها على
الاستحباب لكن يقيد الدلاء بها ودونه هو قول ابن بابويه على حكاية المختلف وحكي في المعتبر كما عن المنتهى عنه دلو واحد وعن المفيد الحاق الوزغة
وعن الحلبي العقرب عن الشيخ كلاهما ولكن ضعيف بعد القول بطهارة ميتة غير ذي النفس نعم في صحيحة معوية بن عمار عن الفارة والوزغة يقع في
البئر ينزح ثلث دلاء ومنها يظهر حكم الفارة اذا لم تتفسخ لكن خالف عطف الوزغة عليها الاستحباب وحكي وجوب التسبع لها البعض لاطلاقا
وعن ابن بابويه في حسنته بنزح دلو واحد لموت العصفور وشبهه لرواية عمار اقل ما يقع في البئر فيموت فيه العصفور ينزح له دلو واحد ويظهر منها حكم شبهه
صرح في المعتبر ومنتهى بنسبة رواية يتحمله ويبول الصبي الرضيع يتعذر الطعام قبل الرواية علي بن ابي حمزة عن بول صبي الفطيم قال ينزح له دلو وللعمد
لعله حملها على الصبي الغير المتغذي بالطعام وعن المهذب البارع ان الرضيع هو المعبر عنه في الروايات بالفطيم وعن ابن زهرة والحلبي وجوب الثلث وفي رواية
كردويه في مسئلة بحسن في بئر يدخلها ماء المطر فيه ابوال الغنم وابوال الدواب وارواثها وخرء الكلاب ينزح منها ثلثون دلوا وان
منعفكر دوية مجهول برواية ابن ابي عمير عنه مع ان الشهرة في المسئلة حكيت عن جماعة كالموجز والروضة وغيرهما واعلم انه قد اختلف عبارات الاصحاب
في بيان الدلو التي ينزح بها العدد المقدر ففي المبسوط انه دلو العادة التي يستقى بها دون الدلاء الكبار لانه لم يقيد في الخبر وهو كقول المصنف قدس هنا
ما جرت العادة باستعمالها وفي السرائر انه دلو العادة دون الشاذة التي يستقى بها ودون الصغار والكبار الخارجة عن المعتاد والغالب لانه
لم يقيد في الخبر وفي الغنية والكافي انه دلو البئر المألوف وفي الوسيلة الدلو دلو العادة ونحوه في المنتهى والتحرير وفي المعتبر هي المعتادة صغيرة
كانت او كبيرة لانه ليس في الشرع لها وضع فيجب ان يتقيد بالعرف وفي كره الحوالة في الدلو على المعتاد لعدم التقييد الشرعي وفي كتب الشهيد الثاني
المعتادة اذا عرفت هذا فالمراد بدلو العادة في كلام هؤلاء يحتمل في بادي النظر العادة المستمرة في زمان صدور الروايات بناء على ان ارادة الفرد
المعتاد على هذا الوجه لا يحتاج الى التقييد لانه المتبادر لكن يدفعه مضافا الى انه ما يمكن تسليم تبادر ذلك من الاخبار لتعارف تلك العادة في زمان
صدورها الا من كلمات العلماء الا على تقدير اعتبار ذلك في زمانهم ايضا وهو غير معلوم ان من المعلوم عدم استمرار العادة في ذلك الزمان على دلو
منضبط على جميع الآبار التي هي مشمولة الروايات لاختلاف ذلك باختلاف الآبار وما ينزح له وبه مع انه اذا اريد المعتاد فلا دليل ارادة على خصوص
مقدار المحقق في ذلك الزمان بل الظاهر مفهوم المحقق في كل زمان وما ينزح له وبه مع انه لو اعتبر عادة ذلك الزمان وجب اعتبار مقدار تلك
الدلاء لان المفروض عدم العلم بها في هذا الزمان المتأخر فضلا عن الاعتبار بها فلا وجه لاعتبار المعتاد في الدلو المنزوح به في هذا الزمان وكان يلزمهم
القطع بكفاية المقدار مع ان العلامة ذكر في مسئلة كفاية دلو تسع لعدة انه لا نص لاصحابنا فيه واما العلامة ومن تأخر عنه فهم بين متردد في
كفاية مقدار الدلاء اذا اخرج بغير العدد المعتبر وقاطع بعدمها هذا مع ان التأمل في كلام غير واحد منهم يوجب القطع بعدم ارادة هذا المعنى مثل
قوله في المعتبر صغيرة او كبيرة فان معنى ذلك عدم الفرق بينهما وان النزح يجزي بكل منهما اذا اعتيد ولا ريب ان المعتاد في زمان الصادق ع احدهما فلا
معنى لاجزاء غيرها ومن بعض ما ذكرنا يظهر فساد احتمال ان يراد بالمعتاد ما هو المعتاد في كل زمان لاختلاف العادة باختلاف ما ينزح منه وله وبه لان اللازم
ايضا اعتبار المقدار لا العدد ولانه لا معنى للتسوية في عبارة المعتبر بين الصغيرة والكبيرة فالظاهر ارادة ما هو المعتاد على تلك البئر كما صرح به المحقق والشهيد
الثانيان وهو الذي يلتئم عليه العبارات المتقدمة كلها واظهرها في عبارة السرائر حيث احترز بالعادة عن الشاذة التي يستقى بها فان المراد بها بقرينة
عطف الصغار والكبار عليها ما شذ الاستقاء بها وان كانت متوسطة في الصغر والكبر ثم المستند في ذلك اطلاقات الرواية فان الظاهر من قول الامام ع
للسائل عن حكم البئر يجب ان ينزح منها دلاء هو الدلو المعتاد على البئر كما لو امر المولى عبده بنزح دلاء من بئر معين واطلاقه وان شمل ما لو كان على ذلك
البئر دلو غير ما اعتيد عليه لكن الغالب عليها لما كان هو الدلو المعتاد عليه جاز ارادة خصوص المعتاد اعتمادا على الغلبة وهل المراد من

المعتاد على تلك البئر ما اعتيد على نزحها او شخصها اذ النص لقوى التأني مع نوع البئر لا عادة فيها منضبطة الا ان يراد ما يليق بها بحسب الضيق
والسعة وارادة ذلك لتأتي لوجود ارادة ذلك البئر اولى من ارادة ما يليق بالنازح والمنزوح له وبه فالمتعين ما يستعمل عليها غالبا ثم انه لو شكل
الامر فيما اذا لم يكن للبئر دلو معتادة لعدم النزح منها او للنزح منها بكل ما يتفق من الدلاء او بغير الدلو من الظروف المختلفة والكلام في ذلك
غير منقح في كتب الاصحاب والاخذ فيها بالمتيقن في التطهير لعله اقوى مع انه احوط

فروع ثلثة **الاول** حكم صغير الحيوان المتعلق
به الحكم حكم كبيره بعد عدم انصرافه الى الكبير انصرافا معتدا به لان الصدق مفروغ عنه فاذا تحقق عدم الانصراف حكم بالاطلاق **الثاني** اختلاف
انواع النجاسة المتخالفة المقدر كالانسان والكلب او المماثلة كالشاة والكلب موجب لتضاعف النزح لاستصحاب النجاسة ولا يعارضه اصالة
عدم تعدد المؤثر ولان مقتضى دليل كل نوع سببيته وقوعه لاشتغال الذمة بنزح المقدر فتعدد السبب يقضي بتعدد الاشتغال وهو يقضي بتعدد
الامتثال وقد يخدش في هذا الدليل تارة بمنع المقدمة الاولى فان الاسباب الشرعية لا يجب ان يكون مؤثرات حقيقية بل قد يكون معرفات يجوز تعددها
على حكم واحد شخصي كما اذا اجتمع سببا النزح جميع الماء وحينئذ فاذا كان نظر الدليل اتحاد المسبب ولو نوعا كما هو المفروض فلا حاجة الى ارتكاب
تعدده الشخصي بتعدد الاشخاص ولو نوعا بل ينبغي حمل السبب على المعرف لانه لا يفهم عرفا فرق بين تعدد الاسباب المتعددة لحكم شخصي مثل
قوله ان جاء زيد فاكرمه وان ارتد فاقتلوه وبين ورودها لحكم واحد بالنوع قابل للتعدد الشخصي مثل ان قدم زيد من السفر فاضفه وان زارك
بيتك فاضفه [illegible] بضعفه بان تعدد الواحد النوعي شخصا بسبب تعدد وجوده ليس تصرفا في اللفظ فان كان مقتضى ظاهر الادلة
سببية جميع مصاديق السبب من غير فرق بين المسبوق بسبب آخر وغيره لزم عقلا تعدد الحكم الواحد النوع في الخارج بخلاف صرف ظاهر الدليل عن التأثير
المستقل واخرى بمنع المقدمة الثانية نظرا الى ان اللازم من تعدد المسبب تعدد الوجوب وهو لا يقتضي تعدد الواجب بل قد يجتمع الايجابات المتعددة
في واجب واحد للتأكيد او لجهات متعددة تقتضيه كما في مثال قتل زيد المتعدد الاوامر المتعلقة بالصلوة والزكوة وغيرهما ويضعفه بان المسبب
للاسباب المتعددة ليس هو الطلب الصادر من المتكلم ضرورة حصوله قبل وجود السبب بنفس الكلام الدال على السببية بل المسبب المتأخر عن سببه هو
اشتغال الذمة بالفعل الفلاني ومن المعلوم ان تعدد الاشتغال لا يكون الا مع تعدد المشتغل به كما لو حدث اشتغال الذمة بدرهم او بقضاء مرتين
فانه لا اشكال في تعدد الفعل ودعوى ان المتحقق بعد الشرط هو تنجز الطلب فهو بمثابة تكرار الطلب المنجز بقوله اضرب اضرب مدفوعة بعدم تسليم
ظهور التأكيد في المثال المذكور بالفرق بينهما وفهم اشتغال الذمة فيما نحن فيه على نحو ما يفهم عند افتراق احد السببين عن الآخر والمرجع
ذلك ان المستفاد من ادلة السببية كون السبب سببا لنفس الفعل ومؤثرا فيه في نظر الآمر وهو الداعي الى الامر به عنده فلا يرضى بتخلفه عنه فاللازم
من تعدد السبب تعدد التأثير بتعدد الفعل لا بمجرد تعدد طلبه فافهم فانه لا يخ عن دقة وثالثة بمنع المقدمة الثالثة بناء على كفاية الفعل الواحد
لامتثال التكليفين وان علم تعددهما كما في الاغسال في ظاهر جماعة واشار اليه العلامة هنا في المنتهى وفيه ان الظاهر عدم كفاية الفعل الواحد في تحقق
الامتثال ولا اقل من الشك فلا يتيقن الخروج من العهدة ولا اطلاق هنا يتمسك به اذ لا كلام في كفاية اي فرد يكون انما الكلام في صدق
الاطاعة والامتثال للتكليفين بايجاد واحد فافهم هذا مع ما عرفت من ان السبب مؤثر في وجود الفعل في نظر الامر فلا بد من تعدده دائما
بان القاعدة وان اقتضت عدم التداخل الا ان من المعلوم في خصوص المقام ان النزح لازالة النجاسة الحاصلة من علاقات تقع فيه والنجاسة
وان تعددت افرادها كما يكشف عن ذلك اختلاف كيفية ازالتها الا ان الثابت من فعل الكفاية مزيل المحل فرد لازالة الفرد الآخر المساوي له في
كيفيتها فيكفي مزيل واحد للنجاسة الحاصلة من وقوع شاة وكلب لان الغرض ان نجاستهما لاتحاد مزيلهما وكفاية مزيل الاشد لازالة الاضعف
فيتداخل الاقل بمقدار الاكثر ويضعف بان ذلك مبني على تداخل النجاسات اضعفها في اشدها كما في غير هذا المقام لكن ذلك غير معلوم
في المقام ولا يجوز قياسه على غيره كما يكشف عن ذلك الفرق فيه بين المتفقات في غيره والجمع فيه بين المختلفات فالمتيقن من اجتماع النجسين تضاعف
النجاسة وصيرورة النجسين الواردين بمنزلة نجس واحد فكله مجموع مقدريهما ولولا اطلاق الادلة في كفاية مقدر كل نجس له ولو حال انضمام نجس
آخر وضعفه منع ظهورها في وقوع تلك النجاسة لا غير كان ينبغي الرجوع عند انضمام النجاسات الى حكم ما لا نص فيه وهو نزح الجميع كما سيأتي
ثم ان المخالف في المسئلة العلامة في جملة من كتبه واستدل في المنتهى بان بفعل الاكثر يمتثل الامرين فيحصل الاجزاء ثم اعترض على نفسه بلزوم
اجتماع علل متعددة على معلول واحد ودفعه بانه لا استحالة في اجتماع المعرفات ثم دليل منع المقدمة الثالثة للدليل المتقدم واعتراضه وجوابه
منع المقدمة الاولى قد عرفت ما عندنا ومما ذكرنا من الدليل يظهر انه لا فرق بين وقوع النجسين مجتمعين او متعاقبين وفي وجوب تضعيف النزح فانه
لا ينبغي الاشكال في تضعيفه بوقوع نجسين مع تماثل بشرط عدهما في العرف فردين لحصول الفصل بينهما على وجه يصدق تعدد الوقوع فان الدليل
المذكورات فيه بعينه حتى فيما اذا كان المنكر فردين وافرادا علق المقدر على الطبيعة الصادقة عليها وعلى الفرد الواحد كالخمر والبول دعوى القطع
بعدم الفرق في حكم [illegible] من البول دفعة او وقع كل جزء منه دفعة وانا نفهم من ادلة وقوع هذه الطبائع ان السبب وجودها في البئر ولو نوعا

شدّة ممنوعة فالقاعدة المتقدمة مرتبية كل بحرج ووقوع للمقتجارية هنا ايضا اذ الموجود لا من مصاديق الطبيعة مؤثر تام باعتبار تحقق الطبيعة به فاذا وجد فيه ثانيا كان مؤثرا تاما مستقلا كالاول فلا بد له من اثر غير الاثر المتقدم عليه اذ لا يعقل تأثير المتأخر في المتقدم وقد ذكر بعض المعاصرين في الجواب عن ذلك بعد الاعتراف به ان الدليل لما دلّ على ان العذرة ينزح لها خمسون دلوا وكانت مهية صادقة على القليل والكثير واشتغل الذمة بالنزح بالوقوع الاول لحصل الوقوع الثاني انقلب الفرد الاول الى الثاني فصارت مصداقا واحدا للماهية وهكذا كلما يزداد فيدخل تحت قوله ع العذرة ينزح لها خمسون وليس هذا الا كتعدد النوع الواحد من الحدث الاصغر والاكبر كالبول مرات والجنابة مرات انتهى ولم يعلم له محصّل يرجع الى منع احد مقدمات الدليل المذكور وان صيرورة الوقوعين والواقعين بعد الوقوع الثاني مصداقا واحدا هل يرد الوقوع الاول عن السببية المستقلة بعد وجوده على هذا الوجه والوقوع الثاني يؤثر في السبب المتقدم او انه لغو محض وكل ذلك يقتضيه لاطلاق الادلة وصدق ان العذرة ينزح لها خمسون على الكل انما يوجب حدوث سبب متأخر عن الكل لا انقلاب ما حدث بالاول الى كونه مسببا عن المصداق الواحد الصادق على الكل وهذا واضح نعم ما ذكره انما يتوجه في الفرد المستمر الواحد عرفا حيث انه لا يعد سببا الا بعد انقطاعه كما سيجيء واما الحدث فقد علم من الشرع اتحاده فلا يتعدد وان اختلف نوعه ولا ينقلب الفرد الاول فيه الى الثاني بعد تحققه بخلاف المقام الذي علم فيه التعدد ولو مع تساوي المتعدد في التاثير كالكلب والارنب اللذين لا يوجب احدهما الا ما يوجبه الاخر فاين ما علم فيه اتحاد المسبب ولو مع اختلاف نوع السبب عما علم فيه تعدد المسبب ولو مع اتحاد نوع السبب والمتلفا في الصنف والحاصل انه لا فرق في مقتضى الادلة اللفظية بين اختلاف المتعدد المتكرر نوعا او صنفا وبين اختلافهما شخصا نعم فرق بينهما من حيث انه لا يعرف في الاولين وقوع المتعدد دفعة ومتعاقبين بخلاف الثالث فانه ان كان موضوع الحكم بالمقدر الفرد الواحد فوقوع المتعدد دفعة حكم المتعاقبين واحتمال خروج ذلك عن مورد النص ضعيف وان كان موضوع الحكم بالمقدر طبيعة كلية صادقة على القليل والكثير لا يحصل التعدد فيها الا بالتعاقب مع الفصل الموجب لصدق التعدد واما لو وقعت العذرة مستمرة غير منفصلة او منفصلة بما لا يوجب التعدد عرفا كان في حكم الفرد الواحد وتوهم جريان الدليل المذكور حينئذ انه يتحقق باول الوقوع تاثير السبب فيجب المقدر ثم ما يقع في الان الثاني فوقوع تام ايضا يوجب المقدر مدفوع بان الواقع اولا لا يحكم بكونه سببا مستقلا الا بعد انقطاعه نظير حصول امتثال الامر المتعلق بالطبيعة الصادقة على القليل والكثير المندرجة في الحصول كالامر بالقراءة والمشي حيث ان الفرد المحقق للامتثال لما انقطع عليه الفعل لا اول ما يوجد من ذلك الفعل ليقع الباقي لغوا ومما ذكرنا ظهر رجحان احد طرفي تردد المصنف قده ولو سلم التكافؤ بناء على ما تقدم من معارضة ظهور المسبب في الاتحاد لظهور سببية الطبيعة في سببية كل فرد ومعارضة الظهور اللفظي بظهور عدم تضاعف النجاسة بتعدد الافراد ولذا لو وقع دفعة ما وقع على التعاقب لم يؤثر قطعا الا مع تبدل العنوان كما سيجيء في الدم وجب المصير الى ما اختاره المص بقوله احوطه التضعيف فان الاحتياط في مثل المقام لازم بلا اشكال بقي في المقام انه اذا حصل من تعاقب الفردين من الصنف عنوان اخر كما اذا وقع دمان قليلان متعاقبان يصدق على المجموع الدم الكثير ففي الحكم اشكال من حيث ان الدم الاول لقد اوجب نزح العشرة والدم الثاني بمقتضى اطلاق حكم دم القليل لا يوجب الا نزح عشرة ايضا لكن يصدق بعد وقوعه انه وقع في البئر دم كثير فيجب خمسون ودعوى انصراف اطلاق ادلة دم الكثير الى صورة وقوعه دفعة عرفية مع دعوى انصراف اطلاق ادلة دم القليل الى صورة عدم تعقبه بدم اخر يوجب زيادة تاثر الماء واحداث اثر محدث بعينه كوقوع الدم الكثير دفعة متكافئتان في التسليم والمنع فالاحوط الرجوع الى الاكثر لا بل الاقوى في ذلك توضيحه ان الوقوعين بملاحظة مجموعهما سبب واحد للخمسين وبملاحظة كل منهما منفردا سببان للعشرة ويجابان غيرين ولا يحكم هنا بالسبعين بتوهم اقتضاء المجموع خمسين وكل منهما عشرة لان مغايرة المجموع لكل واحد مغايرة اعتبارية فلا تعدد في الخارج فالمؤثر الوقوعان باحد الاعتبارين فالموجود في الخارج على سبيل البدل اما اسباب متعددة للعشرة واما سبب واحد للخمسين فلا وجه لالغاء تاثير مصداق السبب الموجب للاكثر واما الموجب للاقل فلا ينبغي تاثيره لكنه يتداخل في الاكثر لما ذكرنا من عدم الجمع بين مقتضاهما بالحكم بالسبعين والحاصل انه بعد البناء على تداخل مقتضى المصداقين لوجودهما على سبيل البدل باحد الاعتبارين فلا معنى لتداخل الاكثر في الاقل الا اسقاط الزايد مع وجود سببه وهو طرح لاطلاق دليله من غير تقييد بخلاف تداخل الاقل في الاكثر فانه لا يوجب الغاءه فلو فرضنا ان التعدد يقتضي ازيد من الخمسين كما اذا وقع القليل سبع مرات فصار بالثامن كثيرا فانه وان صدق على المجموع وقوع الدم الكثير الا انه يصدق ايضا وقع فيه سبع مرات بل ثمانية دما قليلا فلا معنى لالغاء ما يوجبه كل مرة وليس في ذلك الغاء لمقتضى مصداق الدم الكثير وذكر الشهيدان والمحقق الثاني مسئلة تحقق الكثرة بالدم الثاني فحكموا بمنزوح الكثير ولم يعلم مذهبهم فيما اذا كان مقدار دم الكثير اقل من مقدار الدماء المتعددة القليلة ومما ذكرنا يظهر انه لو وقع نجس واحد شخصي مكررا كما اذا وقع الكلب مرات وخرج حيا فان اللازم تعدد النزح الا ان يستظهر خلاف ذلك من النص واعلم ان بعض الحيوان ان صدق عليه عنوانه كما اذا نقص منه بعض الاجزاء الغير المقومة للصدق فلا اشكال في حكمه وان لم يصدق عليه ذلك فهو داخل فيما لا نص فيه الا انا نعلم عدم زيادة حكمه على حكم الكل وح فيجري عليه حكم الكل وح فيترتب عليه احكامه حتى عدم تداخل مقدره مع وقوع فردين منه او تكرر فرد واحد

منزوح فالجزء الواقع مكررا لا يتداخل مقدره فضلا عما لو وقع جزء اخر بعد الاول بل لو سلمنا التداخل في تكرار الكل لم يبعد عدم التداخل في الجزئين لانهما بمنزلة فردين يدعى ان كل واحد منهما بمنزلة كله فكانه قد تكرر الا ان ظاهر المص قده منع التضاعف مط في الجزء الذي يكون بعضا من جملة بشرط يكون لها مقدر غير الجميع حتى يتصور التكرار فيه كان وجه المنع منع التعدد مع تكرر وقوع الجملة بناء على ان النجاسة الشخصية لا يتعدد تاثرها والجزء لا يزيد على حكم جملته فاذا وقع الجزء الثاني فكانه وقع جملته ثانيا والمقدمتان قابلتان للنظر هذا كله مع الوقوع على التعاقب اما مع وقوع اكثر من جزء دفعة فلا يزيد حكم ابعاضهما عن جملتهما ثم على ما اختاره المص قده من عدم التعدد او مع لو وقع دفعة لو وقع جزء اذ لم يعلم كونهما من جملة واحدة فوجهان من اصالة عدم وقوع الجزء من حيوان اخر ومن اصالة بقاء النجاسة الا ان ايجاب التعدد لا ينافي اليقين بالنجاسة بيقين الطهارة لابتنائه في توقيتها على عدم وقوع الجزء من حيوان اخر كما لو لم يعلم كون النجاسة في الثوب مما يحتاج الى التعدد ولا فانه يجمع بين حكم بقاء النجاسة ولما عدم كونها مما يحتاج الى التعدد الا ان يفرق بين المثال وبين ما نحن فيه فان نجاسة كل واحد مما لا يحتاج الى التعدد وما يحتاج تحد مع الاخرى كما يكشف عن ذلك تداخل حكمهما في الغسل اما ما نحن فيه فقد التزمنا فيه بتعدد النجاستين على وجه لا يدخل احدهما في الاخر فالنجاسة المستصحبة ان اريد بها الحاصلة بالسبب الاول فقد ارتفعت به قطعا وان اريد بها الحاصلة بغيره فهي مشكوكة الحدوث الا ان يدعى ان النجاسة مع هذا يعد في العرف امرا واحدا مستمرا وان فرض تعددها في الوجود بمقتضى تعدد اسبابها ولعله لاجل ذلك تحير في الذكرى القول بالتعدد في هذا الفرع لكن علله بالاستظهار ولعله اراد الاحتياط اللازم وهذا كله مع العلم بان الجزئين من نوع واحد مثله ما لو احتمل تغاير النوعين فالاقوى لو وضح بعض من التزم بانه لا يجب في الصورة الاولى الا نزح مقدر واحد استصحابا بالطهارة البئر السابقة فرق في هذه الصورة الثانية بين ما لو علم جزء منهما انه من جملة خاصة وشك في الاخرى انه من تلك الجملة ام لا فلم يبعد الاكتفاء بنزح مقدر الجملة المعلومة استصحابا لطهارة البئر من الاخر وان لم يعلم باحد الجزئين لم يبعد القول بوجوب مقدر الجميع لا لاستصحاب النجاسة ولانه كما اذا وقع حيوان لم يعلم انه كلب او غيره فتامل **الثالث** اذا لم يقع فيها ما يبين من الادلة الشرعية للنجاسة منزوح وجب اخذا بمقتضى استصحاب الاحكام الثابتة بعد الوقوع بالادلة المخصصة لعمومات جواز استعمال الماء تكليفا ووضعا نزح جميع مائها كما عليه المشهور ولا مجال هنا لاجراء اصالة البراءة لان الشك في ترتب اثار الطهارة على الماء اعني اباحة الاستعمال وصحته لا في التكليف ولو فرض وجوب النزح مقدمة لواجب فحيث المعلوم ان المقدمة لذلك الواجب هو تطهير ماء البئر فالتكليف به تكليف بمفهوم معلوم لا يكفي في الخروج عنه الا القطع بتحققه في الخارج وليس النزح من حيث هو مقدمة لذلك الواجب حتى يجري فيه عند دوران الامر بين الاقل والاكثر اصالة البراءة على المختار من جريانها مع الشك في اجزاء الواجب وشرطه ونظير ما نحن فيه ما اذا امرنا بتطهير الثوب فشككنا في حصول الطهارة بغسل الثوب مرة او مرتين اذ لم يكن هناك اطلاق يقتضي كفاية المرة فان الامر بالغسل امر حقيقة بالتطهير المشكوك في تحققه بالغسل مرة هذا على القول بنجاسة البئر بالملاقاة وان قلنا بكون النزح تعبدا فان جعلناه على القائل واجبا مستقلا غير معتبر في جواز استعمال الماء كان الاقوى وجوب الاخذ بالاقل المتيقن بناء على جريان الاصل في الاجزاء وان جعلناه شرطا لاباحة الاستعمال كان الحكم فيه كالسابق من الاخذ بالاستصحاب لعدم كون الشك في الحكم التكليفي بل في ارتفاع المنع السابق والاصل عدمه ثم ان هنا قولين اخرين لم يعلم المستند لهما وهو نزح اربعين ونزح ثلثين واضعف منهما ما احتمله في المعتبر وربما حكي قولا من عدم وجوب شيء اقتصارا على موضع النص لكن ذكر ان هذا لا يتاتى على القول بالنجاسة وكيف كان فان تعذر نزحها لم يطهر الا بالتراوح بلا خلاف على الظ ولعله لفهم التعدي من حيث التراوح في احتمال تعطيل البئر لو قام لاخل بالحكم بتطهيره بنزح الجميع مع التمكن اذ لا وجه ح وربما يتوهم وجوب نزح ما يزيل اقل مراتب المحقق بتلك النجاسة وفيه نظر واذا تغير بما يقع في البئر احد اوصاف مائها كان طهره عند القائلين بعدم الانفعال حكم الجاري المتغير بالنجاسة في كفاية زوال التغير بما يتجدد من مائها بالنزح بل ربما قيل بكفاية زوال التغير بالنزح وان لم يتجدد لظ قوله ع في صحيحة ابن بزيع فينزح حتى يذهب اللون ويطيب الطعم ويضعف بان الاطلاق محمول على الغالب فلا يشمل ما لو زال التغير بالنزح من دون تجدد نبع واضعف منه القول بعدم اعتبار النزح وكفاية زوال التغير لاتصالها بالمادة المعتصم بناء على ان علة النزح في الصحيحة زوال التغير فهو المقصود منه وذكره لكونه مقدمة له في الغالب وفيه انه موقوف على كون حتى للتعليل والظ كونها للغاية ولو سلم فالملاك زوال التغير ينصرف الى الغالب وهو الحاصل بالممازجة بالماء المتجدد فانه هو التطهير المترتب على النزح واما زوال التغير بنحو اخر فالظ عدم دخل النزح فيه فلا يبقى لنا فضلا عن استناده اليه على وجه العلية واما القائلون بانفعال البئر بالملاقاة فالمحكي عنهم اقوال تبلغ سبعة او ثمانية بعد اتفاقهم على وجوب ازالة التغير احدها ما قيل من انه ينزح حتى يزول التغير عملا بظ ما دل على كفاية زوال التغير في طهارته مثل قوله ع في صحيحة ابن بزيع المتقدمة في ادلة الطهارة ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير طعمه او ريحه فينزح حتى يذهب اللون ويطيب الطعم بناء على تاويلها عند القائلين بالنجاسة بان المراد من الافساد المنفي صيرورة مائه بحكم العين بحيث يتوقف طهارتها على استهلاكه في ماء اخر فان اخراج الدلو الواحد لنجاسة البئر بالعصفور او الثلاثة لغيرها قد لا يوجب تجدد نبع الماء فضلا عن امتزاجه بجميعه فضلا

عن سنهما ثم تغير بعد الحر متغيرا فانه لابد من امتزاجه لتمام بما جديد وموثقة سماعة عن ابي عبد الله عن الفارة يقع في البئر او الطير فان ادرك
قبل ان ينتن نزح منها سبع دلاء وان كان سنورا او اكبر منه نزح منها ثلثين دلوا او اربعين وان انتن حتى يوجد النتن في الماء نزحت البئر حتى
يذهب النتن من الماء وصحيح الشحام عن ابي عبد الله في السنور والدجاجة والكلب والطير قال اذا لم يتفسخ او يتغير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء وان تغير الماء
فخذ منه حتى يذهب الريح وخبر زرارة قال قلت لابي عبد الله بئر قطرت فيها قطرة دم او خمر قال الدم والخمر والميت ولحم الخنزير كلها واحد فان غلب الريح
نزحت حتى يطيب على تقديرها عدم الاجماع على خلاف ما ظاهرها من اخبار وجوب نزح الجميع للتغير بناء على حمل تلك على ما اذا توقف زوال التغير على نزح الجميع
جمع بينها قريب من ذلك حمل على ما دل على وجوب مقدار للنجاسة الواقعة الشامل بالاطلاق او بالفحوى لصورة تغيره بها بناء على منع شموله لها
لندرتها لا نحوي هذا ولكن الانصاف قصور دلالة الاخبار المتقدمة اما الصحيحة فقد تقدم ظهورها في عدم انفعال البئر بالملاقاة فوجوب نزحها
لمعنى لا يتم القول بالنجاسة على القول بانفعال البئر فربما يجوز للصرف ما تقدم من كون المراد بالفساد فساده بحيث لا يصلح الا بالممازجة
الثابتة مع ما جديد من المادة وهذا ثابت مع التغير منتف مع عدمه ولا ريب ان الرواية على هذا صريحة في حاجة الماء المتغير الى النزح ازيد
مما يحتاجه الماء مع عدم تغيره فلا يدل على كفاية زوال التغير وان لم ينزح المقدار لانه يلزمه كون الماء مع عدم التغير افسد منه مع التغير وهذا خلاف
ما استظهرنا من الرواية بل كل تاويل يعرض في الصحيحة ليوافق مذهب المستدل بها حيث يقول بنجاسة البئر بالملاقاة لا يخرج عن صراحته كون الفساد
مع التغير اقوى واشد واحوج الى اخراج الماء وبالجملة فاستدلال القائلين بالنجاسة بهذه الصحيحة مع ذهابهم تارة بكونها مكاتبة
واخرى بالتاويل وثالثة بعدم المعارضة مع دلالة وجوب النزح في غاية الاشكال فضلا عن تقديم ظهورها على ظهور اخبار المقدرات وظهور
اخبار وجوب نزح الجميع اما ما بعد الصحيحة من الاخبار فهي في مقام عدم كفاية المقدار المذكور في مواردها للتطهير مع التغير اذ من المعلوم عدم
زوال التغير بما دون خمس دلاء او سبع وعشرين فلا يدل على ما هو المطلوب من كفاية زوال التغير وان لم يبلغ المقدار والثاني ما قيل
بل استظهر انه المشهور من انه ينزح جميع ما فيها اما لان النجاسة الحاصلة بالتغير غير منصوص المقدار بناء على ظهور اختصاص ادلة المقدرات
بصورة عدم التغير واما للاخبار الواردة بنزح الجميع للتغير مثل قوله في رواية معوية لا تعاد الصلوة ولا يغسل الثوب مما يقع في البئر الا ان ينتن
فان انتن غسل الثوب واعاد الصلوة ونزحت البئر وفي رواية ابي خديجة اذا انفسخت الفارة وتنتن نزح الماء كله وخبر منهال الغدير كانت جيفة
قد اجيفت فاستق منها مائة دلو فان غلب الريح عليها بعد مائة دلو فانزحها كلها ورواية عمار الواردة في التراوح عن بئر يقع فيها كلب او
فارة او خنزير قال ينزف كلها بناء على حملها على صورة التغير كما ذكره الشيخ والجواب بمنع كون النجاسة مع التغير مما لا نص فيه لما سيجيء
من شمول اخبار المقدرات لها وكذا اخبار وجوب ازالة التغير وانه يطلب كل واحد من هذين القسمين على كفاية مضمونه كما تقدم واما الاخبار المذكورة
فهي محمولة على ما اذا توقف زوال التغير على نزح الجميع لا جمع اقرب من ذلك وربما احتمل فيها الحمل على الاستحباب وعلى هذا القول فان تعذر
نزح الجميع لغزارته فقيل حكما لا بل اقوال احدها ما اختاره المصنف قده وفاقا للمحكي عن الاسكافي والصدوقين والسيد والشيخ وابن حمزة
من انه يتراوح عليها اربعة رجال ومستندهم ما تقدم من رواية عمار المتقدمة اخيرا في اخبار هذا القول لكن الظاهر انهم يشترطون زوال
التغير حتى بعد التراوح اذ لو بعد من احد القول بطهارة الماء المتغير فعلا عليه بحمل اطلاق الرواية ايضا ثانيها الاكتفاء حينئذ بزوال
التغير حكي عن الشيخ في النهاية والمبسوط وعن كاشف الرموز نقله عن المقنعة ولعل وجهه حمل اخبار زوال التغير رفا وانصرافا على ما هو الغالب
من تعذر نزح الجميع فيه مع عدم امكان هذا الحمل في رواية عمار بل معارضتها لتلك الاخبار ان اخبار زوال التغير كما تقدم لا ظهور لها في
مورد يزول التغير قبل نزح المقدر فينبغي الحكم عند تعذر نزح الجميع باكثر الامرين من المقدر ومزيل التغير وهو ثالث هذه الاقوال عليه
المحقق في النافع والمعتبر بل واستحسنه كاشف الرموز ونسبه الى الحلي وفي النسبة نظر ثم ان الجمع بين محصل هذا الجمع وهو اكثر الامرين وبين
رواية عمار الدالة على التراوح المعتضدة بعمل الاصحاب في مورد تعذر نزح الجميع بحملها باعتبار اكثر الامرين من المقدر ومزيل التغير والتراوح وهذا
رابع الاحتمالات الا ان يدعى ان الاحتمال الاول راجع اليه لان التراوح غالبا يكون بعد استيفاء المقدر واما زوال التغير فقد عرفت انه
لا بد منه عند القائلين بالاحتمال الاول وهو اقوى هذه الثلثة الخامس لزوم اكثر الامرين من المقدر ومزيل التغير وهو المحكي عن الشيخ
والحلي والمختلف والمسالك واستوجهه في المدارك ولعل وجهه الجمع بين ما دل على الامرين فان ادلة المقدر شاملة له من حيث اعتبار المقدار اما
من باب الاطلاق او باعتبار شمولها لوقوع النجاسة قبل حدوث التغير واما من باب الفحوى ثم ظهورها في كفاية المقدر مطروح بما دل على
وجوب ازالة التغير ولا ظهور لها في كفاية ذلك حتى يطرح بما دل على اكثر المقدرات مع انه متعين على تقدير التظهر وبعبارة اخرى لكل
منهما ظهور لفظي في اعتبار مضمونه في التطهير وظهور عقلي في كفاية ذلك فيطرح ظهور كل منهما في الكفاية بظهور الاخر في الاعتبار لانه
اقوى منه فالحاصل ان المرجع بعد التكافؤ استصحاب النجاسة وفيه ان مقتضى هذا الجمع ازالة التغير اولا ثم استيفاء المقدر لان استيفائه

او بعضه قبل زوال التغير غير مجد لانه نظير ما اذا استوفى المقدر او بعضه قبل اخراج عين النجاسة لان بقاء التغير دليل بقاء عين النجاسة مضافا
الى ان ظاهر الاخبار اعتبار النزح حال عدم التغير لذهاب النجاسة الحاصلة بالملاقاة ومعلوم عدم مدخلية النزح في ذهاب هذه النجاسة
ما دام الماء متغيرا فالاقوى من هذا هو القول السادس وهو انه يجب ازالة التغير اولا ثم استيفاء المقدر ثم على هذين القولين لو لم يكن
للمنزوح مقدر فالظاهر وجوب نزح الجميع كما صرح به بعض اهل كل من القولين كما صرحوا بالتراوح عند تعذر نزح الجميع وحكي عن صاحب
المعالم والذخيرة كفاية زوال التغير مع عدم المقدر وكفاية اكثر الامرين مع التعذر فهذه اقوال سبعة والقول السادس لا يخلو عن قوة و
الاحوط هو القول الثالث ويستحب ان يكون بين البئر بل مطلق الماء المجتمع المحتاج اليه في الاستعمال ذا مادة او غيرها والبالوعة وهي ثقب
في وسط الدار كما عن الصحاح وبئر يحفر ضيق الراس يجري فيها ماء المطر ونحوه كما عن القاموس وخصها في الروضة بمجمع ماء النزح بعد
ان فسرها في الروض بمجمع مطلق النجاسات خمس اذرع بذراع اليد وهي كما عن القاموس ما بين المرفق وطرف الاصبع الوسطى وحدها جماعة
في باب المسافة بجسمه وعشرين اصبعا عرضا ان كانت الارض المتوسطة بينهما صلبة مثل ارض الجبل وشبهها او كانت البئر فوق البالوعة
بحسب قرارهما او سطح مائهما والا يكن الارض صلبة ولا قرار البئر عاليا فسبع هذا هو المشهور على الظاهر وفي مرسلة قدامة بن ابي زيد
قال سئلته كم ادنى ما يكون بين البئر بئر الماء والبالوعة قال ان كان سهلا فسبع اذرع وان كان جبلا فخمس ثم قال يجري الماء الى القبلة الى
يمين ويجري عن يمين القبلة الى يسار القبلة ويجري عن يسار القبلة الى يمين القبلة ولا يجري عن يمين القبلة الى دبر القبلة وفي رواية الحسن بن
رباط قال سئلته عن البالوعة يكون فوق البئر قال اذا كانت اسفل من البئر فخمسة اذرع وان كانت فوق البئر فسبعة اذرع من كل ناحية وذلك
كثير وجمع المشهور بينهما بتقييد حكم السبع في الروايتين مع ارادة عدم فوقية البئر من الفقرة الثانية من الرواية الثانية اذ المتبادر من
مثله نقيض الشرطية الاولى لا ضدها وحاصل هذا الجمع كفاية كل من صلابة الارض وفوقية البئر في الخمس فيكون الخمس في اربع صور
من الست وفي ظاهر الارشاد عكس هذا الجمع بتقييد حكم الخمس في الروايتين مع ابقاء الفقرة الثانية من الرواية الثانية على ظاهرها من خصوص
فوقية البالوعة وفي الارشاد ويستحب تباعد البئر عن البالوعة بسبع اذرع ان كانت الارض رخوة او كانت البالوعة فوقها والا فخمس وعن
بعض النسخ الواو بدله وهو يوافق ظاهر ما عن التلخيص من انه يستحب تباعد البئر عن البالوعة بسبع اذرع مع الرخاوة والتحتية والا فخمس ولما في
السرائر يستحب ان يكون بين البئر التي يستقى منها وبين البالوعة سبعة اذرع اذا كانت البئر تحت وكانت الارض سهلة وخمسة اذرع اذا
كانت فوقها والارض ايضا سهلة وان كانت الارض صلبة فخمس ومستند هذا القول الجمع بين الروايتين بتقييد حكم السبع في احديهما
بالاخرى الا ان الفقرة الثانية باقية على ظاهرها من ارادة خصوص فوقية البالوعة على ظاهر السرائر ويراد بها نقيض الفقرة الاولى وهو
عدم فوقية البئر بناء على ظاهر التلخيص وفي نسخة الارشاد وهنا جمع رابع وهو بتقييد فقرتي الرواية الثانية بالاولى فيكون المدار على الصلابة و
الرخاوة وهو المحكي عن ظاهر الصدوق ثم ان بعض مشايخنا المعاصرين بعد تزييف جمع المشهور بعدم جريانه على القواعد من غير بيان وجه
ذلك قال ان المستفاد من مجموع الروايتين ان السبعة لها سببان وهي السهولة وفوقية البالوعة والخمسة ايضا لها سببان الجبلية والسفلية
البالوعة ويحصل التعارض عند تعارض سببين كما اذا كانت الارض سهلة والبالوعة اسفل فلا بد من مرجح خارجي وكذا اذا كانت
الارض جبلية والبالوعة فوق البئر ولعله بالنسبة الينا يكفي الشهرة في الترجيح فيحكم كل منهما على الاخر بعمومهما وبالنسبة اليهم
لا نعلم المرجح ولعله دليل خارجي بينه مع ان تعارض السببين مما يكون بعد الفراغ عن دليلهما وعدم تصرف فيهما كما في تعارض البينتين
ونحوه وفي المقام من قبيل تعارض الدليلين لا تعيين وجوه التصرف ليثبت بذلك الخمس بعد السبب كالمشهور او السبع كالارشاد او اختصاص
كل منهما بسبب واحد كالصدوق فان جمع المشهور لعله ناظر الى ان الصلابة وفوقية البئر من قبيل المانع وان البعد بما دون السبع مظنة
لتوهم نفوذ النجاسة من البالوعة الا ان يكون هنا مانع من النفوذ من صلابة او علو البئر فجواب السبع مع السهولة او تساوي القرارين
ليس مستندا اليهما بل الى عدم المانع عن النفوذ فيما دون مع وجود مقتضي النفوذ وهو استعداد الماء للنفوذ الى سبعة اذرع من جانبه
لو خلي وطبعه مع امكان ان يوجه هذا الجمع مطابق للاصل لاصالة عدم استحباب السبع عند صلابة الارض اذا كانت البالوعة فوق البئر
بناء على اجراء اصالة العدم هنا دون اصالة عدم الامتثال بالمستحب وعدم ارتفاع ما لاحظه الشارع من مظنة النفوذ مع القرب فكان دليل
من قول الارشاد والصدوق هو الاوفق بالاصل من ذلك قول التلخيص لحكمه بعدم السبع مع تساوي القرارين في الارض الرخوة لكن تقييد احد
فقرتي السبع بالاخرى لا وجه له لعدم التنافي فلا وجه لاطراح اطلاق السبعة في الرواية الاولى مما ذكرنا عرفت قوة قول المشهور مع قطع النظر
عن الشهرة ثم ان المحكي عن الاسكافي في مختصره ما لفظه لا استحب الطهارة من بئر يكون بئر النجاسة التي تستقر فيها النجاسة من اعلاها
في مجرى الوادي الا اذا كان بينهما في الارض الرخوة اثني عشر ذراعا وفي الارض الصلبة سبع اذرع فان كان تحتها والنظيفة اعلاها

بلا باس وان كانت محاذيتها فى سمت القبلة فاذا كان بينهما سبعة اذرع فلا باس لما رواه ابن يحيى عن سليمان عن ابى عبد الله انتهى **اقول**
هو رواية سليمان الديلمى عن ابى عبد الله عن البئر يكون الى جنبها الكنيف قال ان مجرى العيون كلها من مهب الشمال فاذا كانت البئر النظيفة فوق
الشمال والكنيف اسفل منها لم يضرها اذا كان بينهما اذرع وان كان الكنيف فوق النظيفة فلا اقل من اثنى عشر ذراعا وان كان تجاهها
بحذاء القبلة وهما مستويان فى مهب الشمال فسبعة اذرع الخبر والظاهر انه قدس سره فهم من اطلاق الارض الرخوة لان الغالب تحديد البعد فى الصلبة
بسبع لرواية الحسن بن رباط المتقدمة فى اعتبار السبع مع فوقية البالوعة بناء على ان المراد بالفوقية اعم من العلو من حيث الجهة بجعلها
على الصلبة لكونها الفرد المتيقن من الاطلاق كالرخوة فى هذه الرواية فيطرح ظاهر كل منهما بنص الاخر لكن فيه اطراح الرواية ابن ابى يزيد اساسا
وحملها على اول مراتب الاستحباب كما اشار اليه جامع المقاصد حيث قال ان طريق الجمع حمل ما دل على الزيادة على المبالغة فى الاستحباب و
بعتبر الفوقية والتحتية باعتبار الجرى فان جهة الشمال فوق بالنسبة الى ما يقابلها كما دل عليه الرواية وانما يظهر اثر ذلك مع التساوى فى
القرار ويضم الى الفوقية والتحتية باعتبار القرار وطلا صلابة الارض ورخاوتها فيحصل اربع وعشرون صورة انتهى **اقول** يشير الى علو جهة
الشمال لما تقدم من قوله فى رواية ابن ابى يزيد المتقدمة ولا يجرى من القبلة الى دبر القبلة فان دبر قبلة العراق هى جهة الشمال واما تحصيل الصور
الاربع وعشرين فواضح لان الست السابقة يضرب فى اربع هى كون البئر فى طرف الشمال والبالوعة فى طرف الجنوب وعكسها وكون البئر فى طرف
المشرق والبالوعة فى طرف المغرب وعكسها واما تقييده علو الجهة بعلو القرار بصورة عدم معارضته به فيشكل استفادته من الاخبار وان
ساعده الاعتبار وحاصل ذلك الكفاية الحكم فى جميع صور صلابة الارض وهى اثنا عشر وجميع صور علو البئر جسا من صور الرخاوة وهى اربع من
اثنى عشر صورة وصورة واحدة من صور تساوى القرارين وهى صورة علو البئر جهة ويجب التسبع فيما عدا ذلك وهى جميع الصور الاربع من صورة تساوى
علو البالوعة وتملك من صور تساوى القرارين وذلك مما يشكل بما ذكره شارح الدروس ان فوقية القرار اما ان تعارض فوقية الجهة فيكون بمنزلة
المتساويين والافعلى الاول ينبغى السبع فى ثمان تخرج واحد من الصور الاربع لفوقية قرار البئر المحكوم فيها بالخمس وعلى الثانى ينبغى السبع
فى ست تخرج صورة واحدة من الصور الاربع لفوقية قرار البالوعة عن دعوى ان علو الجهة فى البئر تعارض بعلو البالوعة حسا فلا يوجب كفاية
الخمس بخلاف علو الجهة فى البالوعة فانه لا يعارض بعلو البئر كالتسليم محكم الا ان يقال ان المستفاد من الاخبار ان علو الجهة فى البئر فى مقام علوها
حسا اذا لم يعارض بعلو حسى فيلغى العلو الحسى فى طرف البالوعة لا يؤثر شيئا ولذا حكم بحكم تساوى القرارين فكيف يعارض علو الجهة
فتامل وعلى كل حال فلا اشكال فى انه لا يحكم بنجاسة البئر بمجرد قربها من البالوعة الا ان يعلم وصول ماء البالوعة اليها وتغيرها باوصاف النجاسة
على المختار من انفعال البئر او مطلقا على القول بالانفعال لقوله عليه السلام حين سئل عن البئر يكون بينها وبين الكنيف خمسة اذرع او اقل او اكثر يتوضأ
منها قال ليس يكره من قرب او بعد يتوضأ منها ويغتسل ما لم يتغير الماء واعتبار التغير على المختار لكونه سببا فى النجاسة وعلى القول الاخر لانه
الكاشف غالبا عن نفوذ الماء النجس من الكنيف فاذا حكم بنجاسة الماء لم يجز بلا جرم كما فى القواعد والبيان وغيرهما استعماله فى الطهارة بالمعنى الشامل
لازالة الخبث والتنظيف المطلوب فى الاغسال والوضوءات المندوبة وغيرها من موارد رجحان استعمال الماء اما عدم الاجزاء فلعدم ترتب الاثر
المقصود من هذا الامر عليه واما الحرمة فلان المفروض فعله بقصد ترتب الاثر عليه والا لم يكن مستعملا للماء فى الطهارة ولذا قال كاشف
اللثام ان استعماله فى صورة الطهارة وازالته مع اعتقاد عدم حصولها لا اثم فيه وليس استعمالا له فيهما انتهى وعن النهاية ان المراد بالحرمة
عدم ترتب الاثر ولعله لانه المستفاد من النهى الوارد فى مقام بيان الموانع كاستفادة الحكم الوضعى من الامر الوارد فى بيان ما يعتبر شرطا وهذه
غير الحرمة الناشئة من ذات الفعل لذا صح جعل الحكم مطلقا غير مختص بصورة العلم والاختيار فان الحرمة الذاتية لا يجرى فيها كمن تطهر
معتقدا الطهارة الماء او مكرها عليه وربما يستظهر فى المقام تحقق الحرمة الذاتية ايضا من ظواهر النهى عن التوضى بالماء النجس ونحوه وحكمهم
بوجوب اجتناب الماء من المشتبهين فى الطهارة عن الحدث فى ظاهر كلامهم فان الحرمة التشريعية لا تمنع عن الاحتياط بالجمع بين الواجب وغيره
المحرم تشريعا كما فى اشتباه المطلق بالمضاف واشتباه القبلة والفائتة وغير ذلك لعدم تحقق عنوان التشريع مع الاحتياط ويضعف الاستظهار
من تلك النواهى بان النهى فيها وارد فى مقام دفع احتمال الاجزاء الحاصل من اطلاق اوامر الطهارة فان الامر المطلق كقول الشارع توضأ وصل
وقول الموكل اشتر لى رقبة يدل على الرخصة فى الوضوء بالماء النجس والصلوة فى الثوب النجس وشراء الرقبة الغير المؤمنة وهذه الرخصة رخصة
وضعية حاصلة من تخيير العقل فى امتثال المطلوب فى ضمن اى فرد كان فاذا ورد بعد ذلك قوله لا تتوضأ بالماء النجس ولا تصل فى الثوب النجس
ولا تشتر رقبة غير مؤمنة لم يرد بذلك الا رفع تلك الرخصة اعنى رفع الاذن من امتثال المطلوب فى ضمن الفرد المنهى عنه فان الامتثال فى ضمن
هذا الفرد غير ماذون فيه ومعلوم ان هذا لا يوجب تحريما اصلا فضلا عن ان يكون ذاتيا نعم التعرض للامتثال فيما لم ياذن الشارع فى
الامتثال به تشريع محرم بالادلة الاربعة ولا يجوز ان يكون حرمة هذا التشريع بتلك النواهى لانه لم تحصله ومحققة موضوع التشريع فلا

يصح ان يكون منهيا عنها واما حكمهم بوجوب اجتناب المشتبهين فلاجل النص الوارد بوجوب التيمم معهما فيقتصر على مورد النص وما يفهم منه
التعدى اليه كما زيد من الانائين واشتباه النجس لعين بالطاهر وغير ذلك مما سنذكره فى فروع المسئلة وكذا يحرم استعمال الماء النجس فى الاكل بخلطه مع
الماكول بالعجن والطبخ وغيرهما وفى الشرب منفردا او ممزوجا الا عند الضرورة المسوغة لسائر المحظورات فظاهر العبارة كجميع من تاخر عنه اختصاص
الحرام بهذا الاستعمال دون غيرها كسقى الدابة والشجر وبل الطين والجص وعجن الصبغ به كالحناء وغيره من الاصباغ وظاهر الشيخ قده فى
المبسوط عدم جواز استعماله بحال وهو الظاهر ايضا من جماعة من القدماء كالمفيد والسيد والحلى فى باب الاطعمة والاشربة بل المكاسب حيث حرموا
الانتفاع بالمتنجس مط وقد ذكرنا فى المكاسب ما يوضح جواز الانتفاع فى غير الاكل والشرب والاستصباح تحت الظل على خلاف فى الاخير و
تحيل بعض من ملاحظة ظواهر كلمات القدماء وظواهر بعض الاخبار ان الاصل فى المتنجس حرمة الانتفاع به الا ما خرج بالدليل وقد قوينا
فى ذلك الباب ان الاصل بالعكس كما يظهر من المحقق وجماعة قال فى المعتبر الماء النجس لا يجوز استعماله فى رفع حدث ولا ازالة خبث مطلقا ولا فى
الاكل والشرب الا عند الضرورة واطلق الشيخ رحمه الله المنع عن استعماله الا عند الضرورة لنا ان مقتضى الدليل جواز الاستعمال فنترك العمل به
فيما ذكرنا بالاتفاق والنقل ويبقى الباقى على الاصل انتهى ولو اشتبه الاناء النجس ذاتا او بالعرض بالطاهر الواحد او المتعدد المحصور وجب
مقدمة للعلم بالاجتناب عن النجس الواقعى الواجب بحكم العقل الملزم لدفع العقاب المحتمل مع ارتكاب احدهما الامتناع عنهما فان الاقدام على ما
لا يؤمن فيه المفسدة والعقاب فى القبح كالاقدام على ما يقطع فيه بذلك على ما حكم به العقل وشهد به جماعة والى ما ذكرنا يرجع استدلال
الشيخ فى الخلاف على هذا الحكم بانه متيقن النجاسة فى احدهما ولا يؤمن من الاقدام على استعماله وقرر هذا الدليل العلامة فى كتبه بان الاجتناب
الواجب لا يتم الا باجتنابهما واما استدلال المحقق عليه بان يقين الطهارة معارض بيقين النجاسة فهو مشعر بالتسالم على وجوب الاحتياط
فى مثل المقام فى نفسه لانه قد يتوهم جريان اصالة الطهارة المتيقنة الحاكمة على الاحتياط كما سيجيئ فدفعه كما سيجيئ بالمعارضة
الموجبة فى مثل المقام لتساقطهما وقد يمنع وجوب الاحتياط فى المسئلة اما المنع شمول الخطاب بالاجتناب لغير المعلوم نجاسته تفصيلا واما المنع من وجوب
الموافقة القطعية للتكاليف الواقعية وجعل المسلم هى حرمة القطع بالمخالفة واما لحكم الشارع فى الظاهر بالطهارة والحل فى كل مشكوك النجاسة
والحرمة غاية الامر عدم جواز ارتكاب المشتبهين للزوم العلم بالمخالفة ولا مانع من ارتكاب احدهما للرخصة المستفادة من ادلة اصالتى الحل و
الطهارة فهو نظير ما اذا رخص الشارع للمتحير فى ترك الصلوة الى بعض الجهات فيكون ترك المشتبه الاخر فى المقام كفعل الصلوة الى بعض
الجهات امتثالا ظاهريا للتكليف بالواقع والكل مدفوع بما بين فى الاصول مستقصى وحاصل دفع الاول ظهور الخطابات فى وجوب الاجتناب
عن النجس الواقعى والا لزم ارتفاع النجاسة فى الشبهة المحصورة وحاصل دفع الثانى استقلال العقل بوجوب تحصيل اليقين بالموافقة وعدم
قناعته باحتمال الموافقة مع فرض ثبوت تكليف يقضى بالاجتناب عن النجس الواقعى وحاصل دفع الثالث عدم جريان ادلة طهارة ما لم يعلم
نجاسته وحلية ما لم يعلم حرمته لان جريانه فى كلا المشتبهين يوجب المخالفة القطعية وفى احدهما المعين دون الاخر ترجيح بلا مرجح
وفى احدهما المخير غير مستفاد من تلك الادلة لان احدهما المخير فيه غير داخل تحت العام مع ان احدهما المعين واقعا خارج لكونه معلوم
الحرمة فاذا وجب الاجتناب عنه بحكم هذه الاخبار وجب الاجتناب عما يحتمله بحكم العقل فهذه العمومات بضميمة حكم العقل دالة على المطلوب
فتامل هذا كله مع ملاحظة القاعدة الجارية فى كل شبهة محصورة بين المشتبهين والا فالاتفاقات المستفيضة كافية فى المسئلة بل يكفى
فيها النص الامر باهراقهما فان لم يجد غيرهما تيمم وهما موثقتا سماعة وعمار عن رجل معه اناءان وقع فى احدهما قذر ولا يدرى ايهما هو
ولم يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما ويتيمم وعن المعتبر والمنتهى عمل الاصحاب بهما وقبولهم لهما ثم ان فى المسئلة امورا يجب التنبيه لها
الاول انه لا فرق فى المشتبهين بين كونهما مسبوقين بالطهارة كما فى مورد الرواية او بالنجاسة او غير معلوم الحالة السابقة لشمول لفظ
ما ذكرنا من القاعدة ومعقد الاتفاقات المنقولة وفحوى الروايتين ويحتمل ضعيفا الفرق بين الصور بالحكم بجواز ارتكاب احدهما فى
الاولى دون الاخيرتين او فى الاولى والاخيرة دون الثانية الثانى لو انصب احد الانائين المشتبهين وجب الامتناع من الاخر
لبقاء حكم العقل الثابت قبل الانصباب ولا معنى لارتفاعه بعده لان الامتناع عن المنصب فهو مسقط للتكليف بالامتناع وربما يتمسك
هنا باستصحاب وجوب الاجتناب وفيه ان الحكم بوجوب الاجتناب عقلى من باب المقدمة العلمية فهو باق يقينا نعم لو كان الاشتباه فى
الانائين بعد انصباب احدهما على وجه لا يثبت التكليف بالاجتناب عن المنصب لفقد العلم التفصيلى بكونه هو النجس كما لو انصب فى البالوعة
وغيرها مما لا يؤثر انصبابه فيه شيئا بنجاسته ولا يستعمل اكثر للمنصب كالماء الكثير المستهلك له وجففته الشمس بعد الانصباب
محله طاهر لم يجب الاجتناب عن الباقى لعدم العلم بالتكليف الفعلى بالاجتناب عن النجس الواقعى المردد بين المشتبهين لاحتمال كون النجس هو المنصب
فاصالة الطهارة فى الاخر سليمة ومثل عدم ثبوت التكليف بالاجتناب عن احد المشتبهين على تقدير العلم التفصيلى بحرمته او نجاسته

عدم تنجز التكليف به عرفا على ذلك التقدير لعدم ابتلاء المكلف به وقبح التكليف به في العرف الا مشروطا بابتلائه به كما لو قطع بوقوع نجاسة اما في الماء الموضوع عنده او في ثوب الشخص الغائب من عنده الذي لا ابتلاء له فعلا ابتلاء به بحيث لو فرض صدور التكليف منجزا بالاجتناب عن ثيابه كان لغوا عرفا بل لا يحسن التكليف المذكور الا مشروطا بابتلائه بها واتفاق وقوعها في يده فان التكليف بالاجتناب عن النجس الواقعي المردد بين هذا الماء وذلك الثوب غير منجز لاحتمال كون النجس هو ذلك الثوب مثلما لو علم الشخص في ارض بعلم بوقوع نجاسة في ثوبه او في تلك الارض التي لا حاجة قريبة له الى استعمالها فيما يشترط طهارته وكذا لو علم اجمالا بوقوع النجاسة على الماء او ظهر الاناء الذي لا يبتلى به في الاستعمالات المشروطة بالطهارة كما هو مورد صحيحة علي بن جعفر الواردة في رجل رعف فامتخط فصار الدم قطعا صغارا فاصاب اناءه فقال ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس وان كان شيئا بينا فلا الحيث حملها المشهور في مقابل الشيخ قده على ما اذا تحقق اصابة الدم للاناء ولم يتحقق اصابته للماء فلم يجعله الامام من قبيل الشبهة المحصورة ووجهه ما ذكرنا من عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن استعمال النجس المردد اذ لو علم تفصيلا بكون النجس هو ظهر الاناء لم يكن عليه تحريم منجز اصلا ومما ذكرنا يظهر ما في كلام السيد قده في المدارك حيث قال بعد منع بعض مقتضيات دليل الاجتناب انه يستفاد من قواعد الاصحاب انه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة في الماء او خارجه لم ينجس الماء ولم يمنع من استعماله وهو مؤيد لما ذكرنا انتهى فان المراد بخارج الماء ان كان جسما آخر يبتلي المكلف عرفا منجزا بالاجتناب عنه كأكول او مشروب آخر او ما يلبسه او يسجد عليه في الصلوة منعنا حكم الاصحاب بالطهارة في احدهما وان كان مما لا يبتلي المكلف بالنهي عن استعماله بالفعل كظهر الاناء او ارض لا يبتلي المكلف بالسجود عليها او التيمم بها فالوجه الحكم بطهارة الماء لعدم التكليف الفعلي بالاجتناب عن استعمال النجس الواقعي منجزا واما ما اجاب به عنه في الحدائق اولا بما حاصله ان ما فرضه من الشبهة الغير المحصورة وثانيا بان القاعدة المذكورة انما يتعلق بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة والجزئيات التي تحويها حقيقة واحدة اذا اشتبه طاهرها بنجسها فيفرق فيها بين المحصور وغير المحصور لا وقوع الاشتباه كيف اتفق انتهى ففيه اما اولا فلان ما فرضه في المدارك غير ظاهر في غير المحصور بل المستفاد من قواعد الاصحاب انه لو كان طرف الشبهة موضعا خاصا من ظهر الاناء او لباس الغير حكم بطهارة الماء ايضا وثانيا ان ما ذكره من اناطة حكم الشبهة المحصورة بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة غير منضبط ولا ذا من مشتبهين الا ويمكن جعلهما فردين لماهية واحدة ولا دليل على تخصيص القاعدة به ثانيا فان مستند تلك القاعدة من العقل والنقل لا اختصاص له بما ذكرنا اصلا كما لا يخفى الثالث ان الثابت في كل من المشتبهين لاجل العلم الاجمالي بوجود الحرام الواقعي فيهما هو وجوب الاجتناب لانه اللازم من باب المقدمة من حكم الشارع من حكم النجس الواقعي لكل من المشتبهين هو الحكم التكليفي اعني وجوب الاجتناب ان الاجتناب عن كل واحد مقدمة علمية للواجب واما الحكم الوضعي وهي نفس النجاسة فلا يعمل سرايتها اليهما بل هي قائمة بما هو نجس واقعا وحينئذ فملاقى احدهما لم يعلم بملاقاته لنجس فيحكم بطهارته لان ما يجب الاجتناب عنه مقدمة فهو باق على اصالة الطهارة فلا يجري فيه دليل وجوب الاجتناب عن النجاسة الواقعية بعد حكم الشارع بانه طاهر غير محكوم بوجوب الاجتناب عن نفس المشتبهين لعدم جريان اصالة الطهارة في شيء منهما لان الاصلين مع العلم الاجمالي في هذا المقام متساقطان وتوهم ان الموجب لسقوط اصالة الطهارة في المشتبه الملاقي بالفتح هو معارضتها باصالة طهارة المشتبه الآخر موجود بعينه في الثالث الملاقي بالكسر فيسقط اصالة طهارته ايضا فيجب الاجتناب عنه مقدمة للواقع مدفوع بان الشك في طهارة الثالث ونجاسته مسبب عن الشك في طهارة المشتبه الملاقي او صاحبه وقد تقرر في تعارض الاصول ان الاصل الجاري في الشك السببي كالدليل بالنسبة الى الاصل الجاري في الشك المسببي وكان معارضا لما هو معاضد لاصالة الطهارة في كل من المشتبهين كدليلين بالنسبة الى اصالة طهارة الثالث فاذا تساقطا وجب الرجوع الى ذلك الاصل وهذه قاعدة مطردة في كل اصلين تعارضا وتساقطا فانه يرجع الى الاصل في آثارهما سواء كان الاصل جاريا في آثار احدهما كما اذا وقع رطوبة مشتبهة بين الماء والبول على الثوب فانه يحكم بطهارة الثوب ام كان جاريا في آثار كليهما كما اذا وقع ثوب بعضه متنجس في كر مردد بين الماء المطلق والمضاف المعلوم الحال فانه يرجع بعد تعارض اصلي عدم وقوعه في المطلق وفي المضاف باصالة بقاء طهارة المائع ونجاسة الثوب وبالجملة فالاصل الجاري في الشك المسبب عن شك يجري فيه اصلان متكافئان سالم عن المعارض متبع في جميع المقامات فاذا جرت اصالة الطهارة خرج مورده عن المقدمة العلمية وعن وجوب الاجتناب نعم لولا الآخر ملاقاة يضر وجب الاجتناب بالمشتبه الآخر لو كان الاشتباه بعد الملاقاة في الفقد كان الملاقي مع الباقي من الشبهة المحصورة ثم ان المخالف في اصل المسئلة العلامة قدس سره في المنتهى حيث حكم بانه لو استعمل احد الانائين وصلى لم يصح صلوته ووجب غسل ما اصابه كالمشتبه بالنجس نقل عن بعض العامة عدم وجوب غسل ما اصابه لان المحل طاهر بيقين فلا يزول بطهارته بالشك واجاب بانه لا فرق في المنع بين يقين النجاسة وشكها هيهنا وانه فرق بينهما في غيره انتهى وفيه ان اليقين بالنجاسة موجب لليقين بنجاسة ما اصابه واما الشك فيها فلا يوجب اليقين بنجاسة ما اصابه فيبقى على اصالة الطهارة وعدم الفرق بين اليقين والشك هنا شرعا انما هو في وجوب الاجتناب لا في تنجيس الملاقي فالعزو الحتمي بين اليقين

(١) ... منهما الدخولهما تحت الشبهة المحصورة ولو فقد احد المشتبهين بعد ملاقاة الثالث لم يزل اصالة الطهارة في الثالث واختص وجوب الاجتناب ب...

والشك موجود والتسوية الشرعية بينهما لم يثبت في المقام وانتصر صاحب الحدائق لما في المنتهى بان المستفاد من استقراء موارد الشبهة المحصورة اعطاء الشارع المشتبه بالنجس والحرام حكمهما قال الا ترى ان ملاقاة النجاسة لبعض اجزاء الثوب مع الاشتباه في اجزائه موجب لغسله كلا ومنه انا لم نجد في موارد الشبهة المحصورة موردا اراد الشارع فيه على ايجاب الاجتناب عن المشتبهين والبحث من استشهاده قده بما ذكره في مسئلة الثوب مع ان الشيء لم يرد فيه على وجوب الاجتناب عن النجس الواقعي في الصلوة الذي لا يتم العلم به الا بالاجتناب عن هذا الثوب قبل غسل مجموع واما نجاسة ما لاقى موضعا منه فليست الا عين المدعى نعم يمكن ان يقال ان الظاهر من وجوب الاجتناب عن شيء من النجاسات كالميتة مثلا وجوب الاجتناب عن ملاقيه كما يستفاد من بعض الاخبار وكلمات بعض الاصحاب حيث ان الاجتناب المطلق يعم الاجتناب عن الملاقي فتامل الرابع لو اشتبه احدهما بطاهر وجب الاجتناب عنهما لعين الدليل الجاري في اصل المشتبهين نعم لو عللنا الحكم في نفس المشتبهين بالنص المعتضد بالاتفاق فان تعدينا عن مورد النص الى ازيد من انائين فلا ينبغي الاشكال في هذا الفرض والا فالاقوى عدم الالحاق الا اذا بنينا على ان الحكم المشتبه حكم النجس وحينئذ يجب الاجتناب عنهما لكن قد تقدم ضعف المبنى ومن هنا نظر في ذلك صاحب المعالم معللا بخروجه عن مورد النص وفاق الخامس انه لا اشكال في وجوب التيمم مع انحصار الماء في المشتبهين لاجل النص والاجماع المتقدمين وهل هو على القاعدة فيتعدى الى ما لا يشمله النص ولا الذي ينبغي ان يقال انه ان لم يمكن الجمع بينهما مع القطع بوقوع صلوته مع طهارة البدن عن النجاسة الواقعية الحاصلة له من استعمال النجس اما بتطهير البدن بعد الوضوء باحدهما من الماء الآخر والصلوة عقيب كل وضوء من الوضوئين تعين التيمم لفحوى ما دل من النص والاجماع على تقديم رفع النجاسة الموجودة على الطهارة المائية اذ الجمع بينهما في الوضوء يوجب الغاء حكم النجاسة المتيقنة مراعاة للطهارة الحدثية المتيقنة والجمع بين الوضوء باحدهما والتيمم يوجب الغاء احتمال النجاسة الغير المدفوع بالاصل مراعاة لاحتمال الطهارة وكلاهما مدفوع بالفحوى المذكورة لكن هذا مبني على ان يصلي مع بقاء رطوبة الوضوء على بدنه والمنع عن النجاسة المحمولة اما اذا جففها او قلنا بعدم قدح حمل النجاسة فاحتمال النجاسة البدن مدفوع بالاصل واحتمال نجاسة الرطوبة لا يقدح احتمال مراعاة حصول الطهارة الحدثية سليمة عن المعارض وان امكن ذلك فعلى القول بتحريم الطهارة بالنجس حرمة ذاتية لا تشريعية تعين التيمم ايضا اما لما ذكره غير واحد من تغليب جانب الحرمة عند تعارضها مع الوجوب واما لان الواجب له بدل وهو التيمم بخلاف الحرام ففي التيمم نوع جمع بين الواجب وترك الحرام كانه لذلك يجب التيمم في كل مورد يلزم من الطهارة المائية فوات واجب لا بدل له ولا يختص بما لا يلزم منه فعل محرم والسر انه فهم من ادلة التيمم عند العذر في استعمال الماء الشمول لمورد مزاحمة واجب او استلزام محرم وعلل في بعض الاخبار تقديم مراعات سائر الواجبات والمحرمات على الطهارة المائية بان الله جعل للماء بدلا فتامل ثم لو تطهر بهما سهوا مع فرض تطهر بدنه عن النجاسة الحاصلة له من استعمالها فالظاهر صحة الوضوء لعدم النهي وكذا لو تطهر باحدهما معتقدا انه ما ثالث غير احد المشتبهين الا ان يقال ان القائل بالحرمة الذاتية يعرف بشرطية الطهارة لماء الوضوء وهي غير محرزة هنا فيجب ضم التيمم اما على القول بالحرمة التشريعية فالاقوى وجوب الجمع كما اذا اشتبه المطلق بالمضاف ولو تطهر باحدهما معتقدا انه غير احد المشتبهين لم يصح لعدم احراز شرط الوضوء وقد تقدم ان لا دليل على الحرمة الذاتية وح فيمكن تنزيل النص لاجل تطبيقه مع القاعدة على ما اذا لم يتمكن من ازالة النجاسة المتيقنة عن بدنه وتكرار الصلوة مع كل وضوء وان كان ممكنا الا انه قد لا يمكن من ازالتها للصلوة الاتية ولسائر استعمالاته المتوقفة على طهارة بدنه وجه وبالجملة فترك الاستفصال لا يفيد العموم في هذا المورد بالنسبة الى صورة لزوم وقوعه في المحذور من استعمال النجس في الصلوة والاكل والشرب ونجاسة ما يتضرر من نجاسته من الماكول والمشروب ونحوهما السادس هل يجب الاراقة تعبدا كما يظهر من المقنعة او الامر بها كناية عن عدم الانتفاع بهما وبيان لاشتراطها في التيمم وجوه بل اقوال من ظاهر الامر ومن عدم وجوب اراقة نجس العين من الاناء فضلا عن المتنجس ومن ان السؤال عن حكم الشخص من حيث انه لا يجد ماء غيرهما ويريد الصلوة لا عن مطلق حكمهما حتى يجاب بوجوب الاهراق فالظاهر ان الاراقة مقدمة للتيمم وخير الوجوه اوسطها السابع لو انصبّ احدهما فهل يعمل على طبق النص او يعمل بالقاعدة بخروجه عن مورد النص وهو الجمع بين الوضوء بالباقي والتيمم وجهان اقواهما الاول لان الظاهر من النص كون كل منهما في حكم العدم والاحوط الوضوء بالباقي والصلوة ثم التيمم والصلوة او الوضوء ثم تجفيف الرطوبة لئلا يكون حاملا في الصلوة للمشتبه بالنجس الذي يجب اجتنابه في الصلوة ثم التيمم الثامن هل يجوز ازالة النجاسة باحدهما او بهما او لا يجوز وجوه من اطلاقات الغسل بالماء وخرج ما علم نجاسته وبهما يدفع استصحاب نجاسة المحل نعم لو كان النجس المردد بينهما مضافا لم يكن مورد للاطلاقات ومن ان الطهارة شرط وهي غير محرزة الا اذا غسل بهما متعاقبا فانه يعلم حينئذ غسله بماء طاهر فينقطع به زوال النجاسة السابقة وتنجس الماء النجس غير معلوم لاحتمال غسله به اولا فلا يؤثر فيه فالماء المتنجس مردد بين وقوعه على محل نجس فلا حكم له ووقوعه على محل طاهر فيؤثر فيه الاصل بقاء تلك الطهارة ولو فرض معارضتها باصالة بقاء النجاسة المعلوم ثبوتها عند ملاقاة الماء النجس

وان لم يعلم بنجاسته لمسبقية عنه كان غاية الامر تساقطهما فرجع الى قاعدة طهارة الاشياء وهذا هو الذي اختاره جماعة منهم السيد العلامة
الطباطبائى رحمه الله حيث قال في منظومته وان توارد اعلى رفع الحدث لم يرتفع وليس هكذا الخبث ومن ان الترجيح بعد تساقط الاصلين عموم
ما دل على وجوب غسل الثوب من النجاسة المرددة فاذا فرضنا ها بولا دل قوله عليه السلام اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه على وجوب
الغسل عقيب كل بول لا الامر بالغسل وان لم يعلم بقائه الا ان الاحتياط اللازم عند الشك في سقوط الامر يقتضى وجوب الغسل ويرده انا نقطع
بان وجوب الغسل لتحصيل الطهارة فاذا حصلت ولو بحكم الاصل سقط وحاصل ذلك انه يفرض كل فرد من النجاسة الملاقية سببا لوجوب
غسل الثوب منها فاذا لحقق بعد من العلم بالحال الغسل لها فالنجاسة الملاقية للثوب من احد المشتبهين مع الطهارة الحاصلة
له من استعمال الاخر نظير الحدث مع الطهارة المشكوك في تقدمهما عليه الفرق بين المقام ومسئلة الطهارة والحدث جريان الاصل فيه لا
فيها والمقام يحتاج الى تامل تام ولو نقد احد المشتبهين فهل يجب غسل الثوب النجس بالاخر وجهان من انه بعد الغسل محكوم بنجاسته
شرعا بالاستصحاب فلا يفيد خصوصا فيما يلزم فيه تكثير النجاسة ظاهرا حيث يحكم بالاستصحاب بنجاسة ازيد من موضع النجس المتيقن بناء على
ان مقتضى النجاسة تنجس الماء المغسول به لان ما حول المحل النجس لا ينفعل بالغسالة ولم يعلم كونها غسالة ومن ان تحصيل العلم بالنجاسة اولى في
نظر الشارع من العلم بها حتى فيما يلزم منه تكثير النجاسة في الواقع لاستصحاب طهارة ما عدا المحل النجس اليقيني وعموم تنجس ملاقي
النجس ملاقي النجس بعد تخصيصه بما عدا اطراف المحل النجس من قبيل المخصص بالمجمل يرجع فيه الى الاصل فتامل

الطرف الثاني

في الماء المضاف وهو كل مايع يصح اطلاق اسم الماء عليه لعلاقة المشابهة الصورية فيخرج المايعات التي لا يصح اطلاق اسم الماء عليها الا
من باب المبالغة في الميعان كما يقال للدهن والعسل المايعين مبالغة في ميعانهما وهو على اقسام منه ما حصل بالتصعيد كماء الورد وشبهه
ومنه ما اعتصر من جسم كماء الحصرم والتمر او مزج به مزجا يسلبه الاطلاق كالمرق والخل وماء الزعفران ثم ان سلب الاطلاق موكول
الى العرف ولا عبرة بكمية احدهما وفي المبسوط تحديده بغلبة اكثرية المضاف وعن القاضي المنع مع التساوي متمسكا بالاحتياط في مقابل
تمسك الشيخ باصالة الجواز وظاهر من تاخر عنهما الصدق العرفي وهو قد يكون واضحا وقد يكون خفيا على العرف للشك في اندراج هذا
الفرد تحت المطلق والمضاف فيجب حينئذ الرجوع الى الاصول ومقتضاها انفعاله بالملاقاة ولو كان كثيرا لان الاصل في ملاقي النجس
النجاسة ولذا استدل في الغنية على نجاسة الماء القليل بالملاقاة بقوله تعالى والرجز فاهجر لان المركوز في اذهان المتشرعة اقتضاء النجاسة
في ذاتها للسراية كما يظهر بتتبع الاخبار مثل قوله في الرد على من قال لا ادع طعامي من اجل فارة ماتت فيه انما استخففت بدينك حيث ان
الله حرم الميتة عن كل شيء فان اكل الطعام المذكور لا يكون استخفافا بحكم الشارع بحرمة الميتة يعني نجاستها الا من جهة ما هو المركوز
في الاذهان من استلزام نجاسة الشيء لنجاسة ما يلاقيه ويدل عليه ايضا ان المستفاد من ادلة كرية الماء انها عاصمة عن الانفعال فعلم ان
الانفعال مقتضى نفس الملاقاة فاذا شك في اطلاق مقدار الكر واضافته لم يتحقق المانع عن الانفعال والمفروض وجود المقتضي له نظير
الماء المشكوك في كريته مع جهالة حالته السابقة ومن جميع ما ذكرنا يظهر ضعف التمسك في المقام باصالة عدم الانفعال ثم ان العلامة
بعد موافقة المشهور على اعتبار الصدق اعتبر في خلط المضاف المسلوب الصفات كمنقطع الرائحة من ماء الورد تقديرها وحكى عنه تقدير الوسط
منها دون الصفة الشخصية الموجودة قبل السلب قال في الذكرى فحينئذ يعتبر الوسط في المخالفة فلا يعتبر في الطعم حدة الخل ولا في
الرائحة ذكاء المسك وينبغي اعتبار صفات الماء في العذوبة والرقة والصفاء واضدادها انتهى ولم يتم على هذا القول دليل معتبر ولو
امتزج المطلق بالمضاف على وجه يعلم بعدم صدق الاسمين فالظاهر اجراء احكام المضاف عليه لان سلب اسم الماء عنه يكفي في عدم ترتب اثاره وقد
يتخيل احتمال ترتب اثار المطلق على اجزاء المطلق الموجودة فيه وترتب اثار المضاف على اجزاء المضاف كل بناء على عدم استهلاك احدهما
بالاخر فيصح ارتماس الجنب لا بغماره بالاجزاء المائية الموجودة فيه بالفرض وفيه ان الاحكام منوطة بالماء العرفي وهو ما كان لاجزائه
اتصال لا كالاجزاء المتلاشية في المضاف ولو امتزج الماء بمايع غير مضاف كالدبس او بجامد فشك في سلب الاطلاق فمقتضى الاصل
بقاء الاطلاق وقد يخدش فيه بان ما نحن فيه من قبيل الشك في اندراج هذا الجزئي الحقيقي تحت العنوان وهذا لم يكن متيقنا في ان السابق لانه
وما كان مندرجا في السابق تحت ذلك العنوان كان جزئيا حقيقيا اخر متشخصا بمشخصات اخر وفيه ان الظاهر من كلمات العلماء في نظائر
هذه المسئلة جريان الاستصحاب وان المرجع في تعيين الموضوع في الاستصحاب وبقاءه في الان اللاحق ليحمل عليه المستصحب هو العرف
ولذا اتفقوا على اجراءه فيما لو شك في بقائه على القلة او الكثرة بعد زيادة شيء من الماء عليه او نقصانه عنه ونحو ذلك وهو اي المضاف
مع طهارة اصله طاهر لكنه لا يزيل حدثا اصغر ولا اكبر ولا حكمهما عن مثل السلس والمستحاضة ولا شبههما من القذارة المعنوية
التي يطلب لاجلها الاغسال المسنونة وبعض الوضوءات اجماعا كما هو صريح جماعة ونفي الخلاف عنه في المبسوط بين الطائفة وفي

السرائر بين المحصلين لكن في المعتبر عن الخلاف حكاية جواز الوضوء بماء الورد عن بعض اصحاب الحديث منا وحكى عن ابن بابويه في كتابه انه قال لا بأس
بالوضوء والغسل من الجنابة والاستياك بماء الورد قال وربما كان مستنده رواية سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن يونس عن ابي الحسن عن الرجل يغتسل
بماء الورد ويتوضأ به للصلوة قال لا بأس ورد ها تارة بضعف سندها بسهل وابن عيسى واخرى باحتمال ارادة التنظيف والماء المخلوط بقليل
لا يسلبه الاطلاق والاولى ما في التهذيب انها شاذة اجمعت العصابة على ترك العمل بها ومنه يعلم عدم جواز حملها على الضرورة كما عن السماني ولا يزيل
ايضا خبثا على الاظهر بل المشهور للاصل وقوله كيف يطهر من غير ماء وقوله في حديث كان بنو اسرائيل اذا اصاب احدهم قطرة البول قرضوا لحومهم
بالمقاريض وقد وسع الله عليكم باوسع ما بين السماء والارض وجعل لكم الماء طهورا فان قصر الحكم على الماء في مقام الامتنان يدل على انحصار المطهر فيه
ومنه يظهر جواز الاستدلال بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا الا ان يكون الامتنان باعتبار مطهريته من الحدث ايضا لكنه غير وارد على الرواية
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل ثلثا اولهن بالتراب فان ظاهره الحصر وما دل على وجوب صرف الماء الكافي
للطهارة عن الحدث في ازالة الخبث والتيمم من غير استفصال بين وجود المضاف المزيل للنجاسة وما ورد في بيان كيفية تطهير الاناء وغيره مما ظاهره
تعيين الماء للازالة وهي كثيرة متفرقة في ابواب النجاسات وبذلك كله يقيد اطلاق الامر بالغسل لو سلم عدم ظهورها في كونه بالماء المطلق مع ان ما لو
له كما ادعاه في المنتهى والذكرى ولانصرافه اليه كما هو الاظهر خلافا للمحكي عن المفيد والسيد قدس سرهما في شرح الرسالة على ما في المعتبر قال
فيه يجوز عندنا ازالة النجاسة بالمايع الطاهر غير الماء وبمثله قال المفيد في المسائل الخلافية وحكى عن المحقق في بعض رسائله ان السيد اضاف
ذلك الى مذهبنا واحتج له في المعتبر باطلاقات الغسل وبان الاصل جواز الازالة بكل مزيل للعين فيجب عند الامر المطلق جوازه تمسكا بالاصل
وبان الغرض ازالة عين النجاسة ويشهد لذلك ما رواه حكم بن حكيم الصيرفي قال قلت للصادق عليه السلام لا اصيب الماء وقد اصاب يدي البول
فامسحه بالحائط والتراب ثم تعرق يدي فامسح وجهي او بعض جسدي او يصيب ثوبي قال لا بأس وعن غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله عن علي صلوات
الله عليه قال لا بأس ان يغسل الدم بالبصاق واجاب عنه في المعتبر بمعارضة الاصل باصالة المنع عن الدخول في الصلوة وبانصراف الاطلاق الى
المتعارف كما في قول القائل اسقني وبان زوال النجاسة بالتراب لا يقول به الخصم وخبر غياث متروك او محمول على جواز الاستعمال في غسله بالبصاق
ولقد اجاد فيما اجاب غير ان معارضة الاصل باصالة المنع محل نظر واما نسبة ذلك الى مذهبنا فقد وجهه المحقق بان مذهبنا العمل بالبراءة الاصلية
ما لم يثبت الناقل وهنا لم يثبت ولولا هذا التوجيه لظننا موافقة بعض من تقدم عليهما لهما في هذه المسئلة ثم انه حكى عن السيد عذره
انه بعد ما تفطن للاعتراض على التمسك بالاطلاقات بدعوى انصرافها الى المعتاد وهو الغسل بالماء دفع ذلك ولا بان تطهير الثوب ليس الا ازالة
النجاسة عنه وقد اتسع تعليل الماء شاهد بذلك لان الثوب لا يلحقه عبادة وبانه لو كان كذلك لوجب المنع عن غسل الثوب بماء الكبريت والنفط ولما جاز ذلك
اجماعا علمنا عدم الاشتراط بالعادة وان المراد بالغسل ما يتناوله اسمه وفيه منع كفاية زوال العين مشاهدة في طهارة الثوب وجاز الماء احتاج الى
الغسل والتقصير بماء النفط والكبريت مندفع بالفرق بين الانصرافين مع ان شمول المطلق وحكمه لبعض الافراد النادرة لا يوجب التعدي الى
غيره منها ثم ان المحدث الكاشاني بعد ان حكى عن السيد جواز تطهير الاجسام الصيقلية بالمسح بحيث يزول العين عنها لزوال العلة قال وهو لا يخ
من قوة اذ غاية ما يستفاد من الشرع وجوب اجتناب اعيان النجاسات اما وجوب غسلها بالماء من كل جسم فلا فما علم زوال النجاسة عنه قطعا حكم
بتطهيره الا ما خرج بدليل يقتضي اشتراط الماء كالثوب والبدن ومن هنا يظهر طهارة البواطن بزوال العين وطهارة اعضاء الحيوان النجسة غير الادمي
كما يستفاد من الصحاح انتهى ولا يخفى ضعفه لما ذكره من جهة مخالفته للفتاوى والاخبار الكثيرة الصريحة والظاهرة ولاستصحاب حكم النجاسة
المتفق عليه بين الكل حتى الاخباريين بل عد مثله المحدث الامين الاسترابادي من ضروريات الدين ثم المضاف كغيره من المايعات والجوامد الرطبة
لا قتدار بنجاسة او متنجس بحيث سواء في ذلك قليله وكثيره لان الكثرة غير عاصمة في غير الماء المطلق ولم يجز استعماله حينئذ في اكل ولا شرب اجماعا منقولا بل
محصلا يستفاد من قاعدة تنجس كل مايع بالملاقات للنجاسة او المتنجس بل كل ملاق برطوبة مسرية منها ما دل على وجوب الاجتناب عن النجاسات
حيث يستفاد منها وجوب الاجتناب عن ملاقيها وقد تقدم انه استدل في الغنية بقوله تعالى والرجز فاهجر على نجاسة الماء القليل بملاقات
النجاسة وان لاجل هذه الاستفادة عد الامام من ارتكب الطعام الملاقي للميتة مستخفا للشارع في تحريمه لها حيث قال ان الفارة اهون علي
من ان ادع طعامي لاجلها فقال عليه السلام انما استخففت بدينك ان الله حرم الميتة من كل شيء ومنها ما دل على نجاسة السمن والزيت اذا ماتت
فيه الفارة اذا كان ذائبا فان الظاهر منه علية الذوبان والميعان للتاثر فيستفاد منه نجاسة المضاف وكل مايع ولهذا استدلوا بهذه الاخبار
على انفعال المضاف واعترضهم بعض من لم يتفطن لاناطة الانفعال بالميعان في هذه الاخبار بان موردها الدبس والمضاف ومنها ما دل على
وجوب اراقة المرق الذي وجد فيه فارة بل ما دل على طهارة القدر الواقع فيه دم معللا بان النار يأكل الدم فان الظاهر منه وجود المقتضي للانفعال
الا ان النار يطهره كما في العصير ومنها ما دل على نجاسة سؤر اليهودي والنصراني فانه يشمل المضاف وكل مايع ثم ان مورد اكثر هذه الاخبار وان

... تا ... فى الانفعال هى الملاقاة للمايع ولو كان كثيرا بل يستفاد من ادلة اعتصام الكثير المطلق ان
كرية الماء ... مقتضى الانفعال فى الكثير ايضا موجود كما يشهد بذلك سنادها الانفعال الى الكرية فهى مانعة واذا استند عدم الشئ
الى وجود مانعه ... وجود المقتضى ولذا كان اسناد الفقير انه لا يملك شيئا فى ترك التجارة الى الخوف لطريق قبيحا عرفا بل كذا الان
ظاهر الاسناد الى ذلك وجود المقتضى للتجارة فيه ثم ان تنجس المايع بالنجس يستلزم تنجس الجامد لو طب باعتبار ما عليه من الرطوبة اذ لا شئ
بنجاسة الثوب الا قيام رطوبة نجسة به فثبت ان كلا من المايع والجامد يتنجس بملاقاة النجاسة نعم هنا شك من بعض المتاخرين فى تنجس الشئ بملاقاة
المتنجس الذى ليس معه نجاسة عينية بل قوى عدمه لا ستظهار ذلك من بعض الاخبار وفيه منع الظهور ومعارضته بكثير من الاخبار مع كونه
اجماعيا بل ضروريا عند المتشرعة بقى الكلام فى ان السراية فى المضاف على نحوها فى المطلق فلا يسرى من السافل او لا بل عدم السراية فى المطلق
انما خرج عن عموم الملاقات بالاجماع والضرورة قولان اظهرهما واشهرهما الاول بل الظاهر انه مذهب لكل عدا سيد مشايخنا فى مناهله
متمسكا ... اطلاق فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم على انفعال المضاف بالملاقات تارة اذا كان المضاف عاليا وفيه ان ظاهرهم تنجس المضاف
مطلقا على نحو تنجس المطلق القليل بل الملاقات فى كلامهم غير معلوم الشمول لهذا الفرد خصوصا عند من لا يرى اتحاد العالى مع
السافل وبالجملة فانها هى المتقدمة المستفادة من الاخبار اعنى نجاسة المايع الملاقى للنجس لو يعلم شموله للاجزاء العالية من المايع
الملاقى بعضه للنجس فلا خطها جميعا بل المركوز فى اذهان المتشرعة عدم السراية ولذا استقرت سيرتهم على العمل على ذلك بل صرح فى الروض
بان لا يقبل سراية النجاسة من الاسفل الى الاعلى وهو وان كان ممنوعا الا ان دعواه كاشفة عن عدم وجدانه الخلاف فى ذلك عن احد
من ... فضلا عن العلماء هذا كله مضافا الى الاجماع الظاهر من كلام غير واحد منهم الشهيد الثانى فى الروض ومنهم السيد
العلامة الطباطبائى فى المصابيح فى خصوص ماء الورد وفى منظومته حيث قال وينجس القليل والكثير منه ولا يشترط التغيير انتهى
لا فى عد ما علا على الملاقى باتفاق من خلا وادعى صاحب المدارك القطع بعدم السراية ولا فرق عند التامل بين دعوى القطع ودعوى
الاجماع ودعوى التواتر التى ذكرها المحقق الثانى لها لا تقصر عن دعوى الاجماع ولم اقف على كلام فى ذلك لمن قبلهم الا انه يمكن
ان يستظهر من جماعة كالمحقق والعلامة وابن ادريس فى مسئلة ازالة الخبث بالمضاف عدم السراية حيث انهم ذكروا من ادلة عدم جواز
الازالة بالمضاف ان ملاقات المضاف للنجس يوجب تنجسه ولو كان العالى وما فى الاناء منفعلا عندهم بملاقات النجاسة لكان الشيخ
فى الزامه انسب بالذكر قال فى المعتبر فى بيان ادلة المنع الثانى ان ملاقات النجاسة موجب للنجاسة والنجس لا يزول به النجس لا يقال الماء
تنفعت النجاسة بالماء مع تنجسه بالملاقاة فكذا المايع لانا نمنع نجاسة الماء مع وروده على النجاسة كما هو مذهب علم الهدى فى الناصريات
او نقول مقتضى الدليل المنع فيهما ترك العمل به فى الماء اجماعا ولضرورة الحاجة انتهى ونحوه ما فى المنتهى والسرائر مع الاقتصار فى
الاول على الوجه الثانى فى دفع النقض وفى الثانى على الوجه الاول ومرجع الوجه الثانى الى تسليم تنجس الماء عند الغسل وبقاء الدليل
على التطهير ومعلوم ان تنجسه مختص بالجزء المصبوب على النجس فعلم من ذلك ان الزام القائل بجواز الازالة بتنجس هذا المقدار دون باقى
المضاف الكائن فى الاناء ومرجع الوجه الاول الى تدور الماء يوجب عدم انفعاله ولو كان قليلا والمراد عدم انفعال المقدار المصبوب لا
الباقى فى الاناء وبالجملة فكلامهم ظاهر فى ان احتجاجهم على القائل بجواز الازالة بالمضاف بنجاسة نفس المقدار المصبوب من المضاف بالملاقاة
وتقدم انه لو كان النجاسة سارية الى العالى وما فى الاناء كان الانسب الالزام ذكر ذلك ولو بقى موقع للنقض بالماء المطلق فان عدم
السراية فيه الى العالى وما فى الاناء من ابده البديهيات ولم يحتج الى التقصى بالاجماع وضرورة الحاجة كما لا يخفى وعلى كل حال فالقول
بعدم السراية متعين لان دليل النجاسة كما تقدم اما هو القاعدة المستفادة من تتبع الاخبار واما المستفادة من ادلة الكرية الدالة
على انه مانع ولولاه لكان المقتضى للانفعال موجودا فى النجاسات لان دليل السراية باطل كما تقدم فى الماء المطلق اما القاعدة فالانصاف انه لم
يستفد منها الا السراية الى المساوى او السافل خصوصا بعد مشاهدة السيرة العظيمة المستقرة على ذلك مع اطلاعهم على نجاسة المضاف
بالملاقات واما ما ذكر من ادلة مانعية الكر عن الانفعال وقيام المقتضى فى نفس النجاسات بعد تسليم عدم ظهورها فى اختصاص ذلك بالماء ليس
تعرض لكيفية التنجيس لان قول الشارع الشئ الفلانى منجس او مطهر لا دلالة فيه على كيفية التطهير والتنجيس لا بيان تفصيلى من
الشارع او اجمالى يكشف عنه ما هو المركوز فى اذهان المتشرعة والبيان التفصيلى مفقود والاجمالى المكشوف عنه فى الاذهان هى السراية
مع تساوى السطوح وعلو النجاسة دون غيرها بل عرفت من روض الجنان انه لا يعقل سراية النجاسة الى العالى والظاهر ان مراده عدم
تعقل المتشرعة له وعدم دخوله فى اذهانهم لا عدم المعقولية المصطلح عليه عند المعقول ثم ان هذا كله مع جريان العالى واما مع
وقوف العالى على السافل من غير جريان فلا اشكال فى النجاسة كما لو ادخل ابرة نجسة فى قارورة من ماء الورد فانه لا اشكال فى

انفعال جميعه ولا خلاف وكذا الماء المطلق كما تقدم والاحتياط لا ينبغى تركه كما لا ينبغى تركه فى موارد الاشتباه فى العلو المعتد به وعدمه
وان كان ظاهر عبائر بعضهم فى الماء المطلق كفاية مطلق العلو الا ان فى بعض افراده لا يبعد الحاقه بالتساوى والاحتياط لا ينبغى
تركه واعلم ان طريق تطهير المضاف المتنجس غير مذكور فى كلام المصنف قدس سره والمشهور فيه ان يختلط بالماء المعتصم حتى يصير
مطلقا والمستند فى ذلك امران الاول القطع بعد اختلاف المائين الممتزجين غاية الامتزاج فيلزم اما طهارة المضاف وهو المطلوب او
نجاسة المعتصم وهو مخالف لادلة اعتصامه الثانى استفادة ذلك مما دل على عدم انفعال الماء الكثير بوقوع الابوال النجسة والدم والعذرة
اذ من المعلوم ان هذه النجاسات يوجب اضافة اجزاء من الماء مجاورة لها ولو يسيرة بل يوجب صيرورة انفسها بالاختلاط مضافا فحكم الشارع
بطهارة الجميع لا يكون الا بالاستهلاك الثالث ان المضاف النجس يصيرها مطلقا فيطهر بامتزاجه بالكثير اجماعا كما تقدم تطهير الماء
القليل المنفعل بدعوى اعتبار كون الامتزاج بالكثير بعد صدق كونه ماء مطلقا والمفروض ان اطلاقه بالامتزاج فلا مطهر له بعد صيرورته
مطلقا مدفوعة بان المقصود من الامتزاج تلاشى الاجزاء ولو قبل صيرورته ماء مطلقا اذ المفروض انعقاد الاجماع على ان الماء المطلق
المتلاشى فى اجزاء الكثير لا يقبل النجاسة العارضة ولا يتحمل النجاسة السابقة الكائنة فيه ومرجع هذا الى الوجه الاول وهو عدم تعقل
الاجزاء المتلاشية فى الطهارة والنجاسة ومما ذكرنا يظهر انه لا فرق بين صيرورة الماء المطلق متغيرا باوصاف المضاف المتنجس وعدمها بناء
على المشهور من عدم انفعال الكثير بتغيره اوصافا بالمتنجس وبناء على القول بانفعاله به عدم الطهارة لخروج الماء بالتغير عن الاعتصام وقد
يستفاد من كلام الشيخ فى المبسوط والمحقق فى المعتبر والعلامة فى التحرير قال فى المبسوط انه يعنى المضاف لا يطهر الا بان يختلط بما زاد عن الكر
الطاهر المطلق ثم نظر فيه فان لم يسلبه اطلاق اسم الماء ولا غير احد اوصافه فان سلبه وغير احد اوصافه لم يجز استعماله وان لم يغيره ولم يسلبه
جاز استعماله فيما يستعمل فيه المياه الطاهرة انتهى وفيما عندنا من النسخ عطف غير بالواو ولا باو وفى المعتبر لو كان المايع الواقع فى
الماء نجسا فان غلب احد اوصاف المطلق كان نجسا ولو لم يغلب احد اوصافه وكان الماء كرا فان استهلكه الماء صار بحكم المطلق و
جاز استعماله اجمع ولو كانت النجاسة جامدة جاز استعماله الماء حتى ينقص عن الكر ثم ينجس الباقى مما فيه عين النجاسة وفى التحرير ويطهر
يعنى المضاف بالقاء كر عليه فما زاد دفعة بشرط ان لا يسلبه الاطلاق ولا يغير احد اوصافه انتهى وعن بعض النسخ وان غير احد اوصافه وهو
المطابق لما فى باقى كتبه كما ان الظاهر من عبارة المعتبر ارادة نجس العين بقرينة قوله فى الاخير ولو كانت النجاسة جامدة الى اخره فتامل و
يمكن ان يريد بتغير اوصافه بما فى المضاف من صفة عين النجاسة ومراده من الشرطين بقاء الماء على اطلاقه واعتصامه وبقاء التغير الموجب للنجاسة
موكول الى المقام فالمتيقن مخالفة الشيخ قدس سره فى المبسوط كما فهم جماعة كالعلامة والشهيد وغيرهما وقد تقدم ان بعض ادلة
الانفعال بالمتغير مطلقا وان وهم ذلك الا ان التامل فى المجموع يعطى الاختصاص بنجس العين وعلى كل تقدير فلا ينبغى الاشكال
فى انه لو سلب المضاف اطلاق الماء الكثير تدريجا انفعل جميعه ان لم يبق عنوان المضاف ايضا كما لو القى الدبس المتنجس فى الكر لانه لا
دليل على طهره بمجرد ملاقاته للكر ومماسة الكر لبعض سطوحه لعدم جريان الادلة السابقة وفقد غيرها عدا ما يتوهم من اطلاق
مطهرية الماء وقد عرفت انه على تقدير الاغماض عن سنده واطلاقه لا ظهور له فى كفاية ملاقات بعض سطوح النجاسة بل هو اما مجمل من حيث
كيفية التطهير واما محمول على ما هو المركوز فى الاذهان ويستفاد من الروايات من اعتبار غلبة الماء على النجاسة وهى مفقودة فيما نحن فيه
فاذا بقى المضاف على نجاسته يتنجس به الماء المسلوب الاطلاق لمخالطته بعضه لانه مضاف لاقى نجسا ويتنجس به ما بقى من الماء المطلق اذا صار
اقل من كر والا فبعد صيرورته قليلا نعم لو فرض ان استهلاك المضاف فى الماء المطلق وحدث اضافته صار دفعة حقيقية امكن ان يقال
ان المضاف لو يلاقى نجسا بل الكثير يتلاشى فيه صار مضافا والمفروض حدوث الطهارة بنفس التلاشى لان الكثير لا ينفعل فالاختلاط
سبب للتطهر والاضافة معا لو شك فى طهارة المضاف حينئذ شك فى نجاسة الكر والاصل عدمهما فيثبتا فطانة ويرجع الى قاعدة
الطهارة لكن فرض الامتزاج دفعة مما لا يوجد فى الخارج بدونه لا مناص عن التزام النجاسة كما ذكرنا بل ينبغى الحكم بالانفعال مع الدفعة اذا
القى الكر على المضاف على ما فرضه فى هى لان محله يبقى على النجاسة فينجس المضاف بملاقاته كما نبه عليه كاشف اللثام تبعا لجامع المقاصد فظهر
ضعف ما ذكره العلامة فى ظاهر المنتهى والقواعد من كفاية مجرد الاتصال بالكر بل نسب ذلك الى ما عدا النهاية من كتبه وفيه نظر لتصريحه
فى التحرير والتذكرة على اشتراط بقاء الاطلاق بل فى موضع من المنتهى التصريح بان الماء الكثير المتغير بالمسك والزعفران النجس له
سلب الاطلاق تنجس والفرق بين المسئلتين مشكل وربما يتوهم من عبارة الذكرى ايضا موافقته ويندفع بالتامل فيها ومن جهة
ظهور ضعف قول العلامة رده جماعة وبعضهم تاويله بما هو اضعف فان القول المنسوب عن العلامة قال فى القواعد لو تنجس المضاف
ثم امتزج بالمطلق الكثير فغير احد اوصافه فالمطلق على طهارته فان سلبه الاطلاق خرج عن كونه مطهرا لا طاهرا انتهى وفى المنتهى ويطهر

المضاف بالقاء كرّ دفعة وان بقي التغير ما لم يسلبه الاطلاق فيخرج عن الطهورية انتهى ولا يخفى ان كلامه صريح في الامتزاج فرده
كما في الروضة باشتراط وصول الماء الى كل جزء من النجس محلّ نظر اذ لا منافاة بين الوصول وصيرورة الماء مضافا نعم لو كان الوصول
تدريجيا لم يكن التطهير كما لو فرض كون المضاف في غاية الحموضة او الرائحة فاختلط باضعاف من الكثير واستهلكه الى جنسه فان وصول
الماء الى كل جزء محقق ولذا لو كان هذا المقدار من المضاف قليل الطعم والرائحة انقلب مطلقا وكما يعتبر اطلاق الاسم في مزج البحر
من المضاف بكثير المطلق فكذا لو مزج طاهره بالمطلق اعتبر في ترتب احكام الماء على المجموع من رفع الحدث والخبث به وغير ذلك اطلاق
الاسم فيجب ازالة الحدث والخبث به لو لم يوجد غيره وفي وجوب المزج قولان للشيخ والعلامة من تعلق الحكم بوجوب الازالة على
الوجدان وقبل المزج غير واجد لانه وجود جزئي المركب لا يكفي في وجوده ولذا يصدق عدم وجدان السكنجبين في الدار والسوق مع وجدان اجزائه
ومن ان الظاهر ان المراد من الوجدان بقرينة تعليل الحكم في الكتاب والسنة بنفي الحرج هو تيسر التحصيل وهو حاصل في الفرض فكما لا
عبرة بالوجدان مع عدم تيسر الاستعمال فكذا لا عبرة بعدم الوجدان مع تيسر التحصيل ويكره الطهارة بالماء المسخن بالشمس في الانية
لقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما رواه ابرهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن عليه السلام لعايشة لما وضعت قمقمتها بالشمس لتغسل راسها وجسدها
لا تعودي فانه يورث البرص وفيما رواه اسمعيل بن زياد عن ابي عبد الله عليه السلام الماء الذي تسخنه الشمس لا تتوضؤا به ولا تغتسلوا به ولا تعجنوا
به فانه يورث البرص والمراد الكراهة للاجماع ظاهرا وظهور التعليل في ذلك فان مخافة البرص حكمة الكراهة دون الحرمة ولما عن
الصادق عليه السلام من نفي الباس بالوضوء بالماء الذي يوضع في الشمس وظاهرهما كراهة مطلق الاستعمال ولو مع عدم قصد الاسخان
كما عن النهاية والمهذب والجامع وظاهر المحكي عن الخلاف كراهة التوضي مع القصد وهو صريح السرائر ايضا مع تخصيصه الكراهة
بالطهارتين وفي الذكرى الحق العجين بالطهارة وظاهر الرواية الاخيرة بقاء الكراهة مع زوال السخونة خلافا لجماعة وعدم الفرق بين
القليل وغيره وان خصه بعض كالمصنف قدس سره وغيره بالانية بل عن العلامة في كره والنهاية الاجماع على الاختصاص وظاهر النهي من
حيث شموله لمطلق الاستعمال الكراهة المصطلحة فيشكل اتحاده مع العبادة في الوجود الخارجي واشكل من ذلك حكم الشهيد الثاني
في الروض ببقاء الكراهة مع انحصار الماء فيه ولا منافاة بين الوجوب والكراهة كما في الصلوة وغيرها من العبادات على بعض الوجوه فلو لم
يجد ماء غيره لم تزل الكراهة وان وجب استعماله عينا لبقاء العلة مع احتمال الزوال وقد تقرر في الاصول ان الكراهة الجامعة مع العبادات
الواجبة لا يكون بالمعنى المصطلح مع وجود البدل لها فكيف يجامع ما لا بدل له من العبادات فحمل الكراهة على غير المصطلح لا يستقيم
مع ارادة الكراهة المصطلحة بالنسبة الى غير العبادة من الاستعمالات ويمكن ان يوجه ان النهي للارشاد كما ذكره اولا في الروض معللا
بان المصلحة دنيوية فلا ينافي رجحان الفعل لمصلحة اخروية وفيه مع منع رجوع دفع الضرر الدنيوي الى المصلحة الدنيوية ومنافاة ذلك
لحكم الاصحاب قاطبة بالكراهة الظاهرة في المصطلحة انه لا يصلح وجها للحكم بالكراهة مع الانحصار الا ان النهي الارشادي لا يخلو
عن طلب الترك كما في نواهي المريض واوامره وان كان لا يترتب على موافقتها ومخالفتها سوى خاصية نفس المامور به والمنهي عنه
الموجودة مطلقا حتى حال امر الشارع بمخالفتها كما فيما نحن فيه فان الموجود هنا مصلحة الطلب الارشادي لا نفسه ويكره الطهارة
بالماء المسخن بالنار لكن في خصوص غسل الاموات اجماعا محكيا عن غير واحد لصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام لا يسخن الماء للميت
ولا تعجل له النار ونحوها رواية يعقوب بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام وقوله عليه السلام لا يقرب الميت ماء حميما وظاهر الكل خصوصا بملاحظة
ذيل الاولين كراهة استعماله ولو في مقدمات الغسل كازالة النجاسة عن بدنه ويحتمل ان يراد بقول المصنف قدس سره في غسل الاموات اعم
منه ومما يتعلق به والمحكي عن الشيخ من استثناء ما اذا كان على بدنه نجاسة لا يقلعها الا الماء الحار شاهد عليه وظاهر التسخين
اعم من كونه بالنار خصوصا بملاحظة الرواية الاخيرة وهو ايضا ظاهر من اطلق التسخين الا ان التعجيل بالنار في ذيل الخبرين يصلح بان
يستظهر به ارادة الاخص ولا اشكال في استثناء صورة الحاجة ومنها ما لو تعسر على الغاسل البرد بضربه وعن بعض الروايات قوله
بعد النهي الا ان يكون ماء باردا جدا فتوقي الميت مما توقي به نفسك فيحتمل ان يراد بذلك انه اذا كنت محتاجا الى التوقية نفسك من
استعماله فلا باس بان توقي الميت منه وتغسله بالماء الحار والتعبير بتوقية الميت لمشعر بالاحترام للاشارة الى ان التسخين حينئذ
ليس تعجيلا له بالنار بل ينبغي ان يقصد به احترامه كما في حال حيوته ويحتمل ان يراد به انك وان صبرت على تغسيله بالماء البارد شديد الالم
المباشر له ليس لا يدك المعتادة على تحمل البرد الا انه ينبغي ان توقي جسد الميت عن البرودة الشديدة لو استعملته على جسدك بقدر
استعمالك كما وكيفا وزمانا اشرفت نفسك على الهلاك وعلى المعنى الاول لا يكون الاستثناء زايدا على حاجة الغاسل وعلى الثاني يكون امرا
زايدا عليه حيث ان الرواية محتملة للاول ومع كونها ضعيفة فرفع اليد عن الكراهة الثابتة بالادلة المعتبرة مشكل جدا والله العالم
ويكره الاستشفاء بالعيون الحارة ذكره الجماعة وحكي عليه روايات فلا باس بالقول به واعلم ان الماء المستعمل في رفع الخبث غير طهور

عن الحدث على ما هو المعروف بين اصحابنا كما صرح به في المقنعة والمبسوط والعبارة المحكية في السرائر عن السيد والوسيلة والسرائر والمعتبر وكشف
اكثر من تاخر عنه وفي المعتبر والمنتهى الاجماع على ذلك وعن المعالم دعوى الاجماع على عدم ارتفاع الحدث بماء الاستنجاء فالمقام اولى
ويدل عليه رواية عبد الله بن سنان الماء الذي يغسل به الثوب ويغتسل به من الجنابة لا يتوضا منه واشباهه لكن في دلالتها بعد الاغماض
عن سندها نظر من حيث اقترانه بالماء المستعمل في رفع الجنابة ولا نقول فيه بالمنع لكن يمكن حملها على نجاسة المحل كما في كره ومن العجب
ما في المبسوط في اغتسال الجنب تنبيها انه ان كان على بدنه نجاسة ازالها ثم اغتسل فان خالف واغتسل اولا فقد ارتفع حدث الجنابة وعليه
ان يزيل النجاسة ان لم يزل وان زالت بالاغتسال فقد اجزء عن غسلها انتهى وهل هو نجس سواء تغير بعين النجاسة او لم يتغير او طاهر مع
عدم التغير فيه اقوال منتشرة باعتبار ظاهر كلمات الاصحاب واعلم ان هذا الخلاف بعد الاتفاق على نجاسة الماء القليل عملا فانّ نجاسة
ان ورد عليها اما لو قلنا بعدم نجاسة القليل مطلقا كالعماني او مع وروده عليها كالسيد في ظاهر الناصريات والحلي في ظاهر كلامه عند
حكاية ذلك عن السيد فلا يعقل انكار الطهارة بما يرد على المتنجس لتطهيره كما هو محل النزاع وبالجملة فالخلاف في استثناء الغسالة من
كلية انفعال الماء القليل مطلقا فعد مثل العماني والسيد والحلي من القائلين بالطهارة كما وقع من كاشف اللثام حيث نسب القول
بالطهارة في محل الخلاف الى شيوخ المذهب كابن عقيل والشيخ والسيد وابن ادريس لا وجه له الا ارادة تكثير سواد اهل هذا القول نعم
لو خص بالسيد والحلي الطهارة بالماء الوارد للازالة كان لما ذكر وجه الا قوى النجاسة وفاقا للفاضلين واكثر من تاخر عنهما وحكي
عن الاصباح وظاهر المقنع وفي الذكرى عن ابن بابويه وكثير من الاصحاب عدم جواز استعمال الغسالة وظاهره نجاسته وفي التحرير والمعتبر في باب
غسل المس الاجماع على نجاسة المستعمل في الغسل اذا كان على البدن نجاسة واختلف قول الشيخ قدس سره لكن ظاهره في مواضع من المبسوط
الاختيار هذا القول احدها في المستعمل حيث انه بعد الحكم بانه طاهر مطهر من الخبث لا من الحدث قال هذا اذا كان بدنها خالية عن نجاسة
فان كان عليها شي من نجاسة فانه ينجس الماء ولا يجوز استعماله بحال انتهى والثاني في باب تطهير الثياب قال اذا ولغ تحت الثوب النجس اجانة
وصب عليه الماء وجرى الماء في الاجانة لا يجوز استعماله لانه نجس انتهى الثالث في باب الصلوة في حكم الثوب والبدن والارض قال والماء الذي
يزال به النجاسة نجس لانه ماء قليل خالط نجاسة وفي الناس من قال ليس بنجس اذا لم يغلب على احد اوصافه بدلالة ان ما يبقى في الثوب جزء منه وهو
طاهر بالاجماع فما انفصل عنه فهو مثله وهذا اقوى والاول احوط والوجه فيه ان يقال ان ذلك عفي عنه للمشقة انتهى ومراده بالاحوط
ليس مجرد الاحتياط المستحب والا لم يحتج الى ابطال دليل الطهارة بقوله والوجه فيه الى اخره فالتعبير به لكون دليل الحكم مطابقا للاحتياط والا
فليس المبسوط رسالة عملية للعوام يرشدهم فيها الى الاحتياطات المستحبة المختفية عليهم لعدم الاطلاع على الخلاف في المسئلة وهو واضح ويزيده
وضوحا تتبع مثل هذه الموارد من المبسوط وعلى هذا فقوله وهو اقوى مجرد تقويته مقدرها بقوله والوجه فيه الى اخره ومذهبه النجاسة وفي
نسبة القول بالطهارة الى بعض الناس اشعار بعدم القائل بها من الخاصة وله قدس سره عبارات اخر يظهر منها قوله بالطهارة مطلقا
او فيما عدا الغسلة الاولى يأتي ان شاء الله تعالى ويدل على المختار وجوه احدها الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة المحققة على ما
عرفت الثاني عموم ادلة انفعال الماء القليل مثل قوله عليه السلام اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وتوهم عدم العموم في المفهوم من جهة صيرورة الشيء
نكرة في سياق الاثبات وان ارتفاع السلب الكلي في المنطوق اعم من الايجاب الكلي في المفهوم كما في قولك اذا خفت من الله فلا تخف من
احد واذا جاءك زيد فلا تكرم احدا مدفوع اولا بان مقتضى القاعدة افادة المفهوم في هذه الموجبة الكلية لان انتفاء الحكم عن كل واحد
من الافراد في طرف المنطوق اذا فرض استناده الى وجود الشرط الذي هو ظاهر في العلية التامة المنحصرة على ما هو المفروض من القول بحجيته
مفهوم الشرط لزم عقلا من ذلك ان كل فرد منها اذا انتفى الشرط يثبت له الحكم المنفي في المنطوق وهذا واضح جدا نعم لو استفيد
من المنطوق كون الشرط علة للحكم العام بوصف العموم وبعبارة اخرى علة لعموم الحكم كان المنفي في المفهوم هو ذلك الحكم الثابت للحكم
العام بوصف العموم فيكفي ثبوته لبعض الافراد لكن العموم في السالبة الكلية ليس من قيود السلب حتى يكفي في انتفائه انتفاؤه ولا يصلح ان
يكون من قيود المسلوب والا لم يكن السلب كليا نعم لو قامت القرينة من الخارج على ان الشرط ليس علة منحصرة لحكم الجزاء بل له اسباب اخر لعدم
المقتضي او وجود مانع اخر كما في المثالين المذكورين حيث يعلم من الخارج ان لعدم الخوف من كثير من الاحاد ولعدم اكرام كثير من الناس اسبابا
اخر وليس عدم الخوف والاكرام في كل احد مستندا الى الخوف من الله ومجيء زيد بالبديهة لم يفد المفهوم الا ثبوت الحكم المنفي في المنطوق عن
الافراد المستند عدم الجزاء فيها الى عدم الشرط لكنك خبير بانه لا مناص مع عدم القرينة عن التزام ظهور الكلام في كون الشرط سببا منحصرا
لا يشركه سبب اخر يقوم مقامه فان هذا هو معنى القول بمفهوم الشرط وانكاره انكار له ولهذا انكره السيد لما تقضي قدس سره مفهوم الشرط
استنادا الى عدم ظهوره في انحصار السبب فلعل المجيء سبب لاكرام زيد ويقوم مقامه عند انتفائه سبب اخر ولا ينتفي الجزاء وثانيا لو سلمنا عدم

دلالة المفهوم بمقتضى نفس التركيب على العموم لكن القرينة هنا عليه موجودة لان المراد بالشئ في المنطوق ليس كل شئ من اشياء العالم بل المراد ما من شانه تنجيس ملاقيه من النجاسات المقتضية للتنجيس فاذا فرض كل فرد منها مقتضيا للتنجيس وكانت الكرية مانعة لزم عند انتفاء الكرية المانعة ثبوت الحكم المنفي لكل فرد من الشئ باقتضائه السليم من منع المانع واول المثالين من هذا القبيل فان المنفي مع ثبوت الخوف من الله هو الخوف عن كل من يوجد فيه مقتضى الخوف عنه فمع عدم الخوف من الله يثبت الخوف من الله عن كل واحد من هذه المخوفات باقتضاء نفسه ومن هذا القبيل قولنا اذا توكلت على الله فلا يضرك ضار والفرق بين هذا الجواب وسابقه يظهر بالتامل واما ثالثا فلان عدم العموم في المفهوم من جهة لفظ الشئ لا يقدح في الاستدلال اصلا لان محل الحاجة في المقام هو عموم الحكم لجميع انحاء الملاقاة من ورود الماء مطلقا او بقصد الازالة فانا نفرض الثوب نجسا بالنجاسة التي يعترف الخصم بانفعال الماء بها مع عدم غسلها فيدل المفهوم على تنجس ذلك الماء وهذا كاف ومن المعلوم ان الثوب النجس بنجاسة ينجس الملاقي لماء قليل لا يتعدد افراده بكونه مغسولا بذلك الماء وغير مغسول حتى يدعى عدم عموم الشئ لجميع افراده فالعمدة في المقام الكلام في عموم المفهوم بالنسبة الى انحاء الملاقاة لا بالنسبة الى لفظ الشئ **فنقول** ان من الواضح عند المتشرعة انهم لا يفهمون من تنجيس الشئ النجس لغيره الا تاثيره فيه عند التلاقي من غير فرق بين انحائه الا ترى انه لو شك في تاثر الشئ بملاقاة النجس بالرطوبة من فوقه او من تحته او عن احد جانبيه ترد عليه في ذلك كافة المتشرعة وكذا لو شك في تفاوت الدواعي والاغراض في الملاقاة بان يكون غرضه من الملاقاة ازالته او عدم ازالته ومما ذكرنا يظهر انه لا حاجة في اثبات عموم الحكم بصورتي الورودين الى التشبث بعموم لفظ الماء بعد تسليم عدم عموم الشئ في المفهوم كما وقع من العلامة الطباطبائي لان التحقيق ان عموم الكلام لصورتي الورودين من عموم الاحوال لا عموم الافراد حتى يحتاج الى اثبات عموم الشئ والماء وبالجملة فلا اظن التامل في عموم المفهوم المذكور الا من قلة التامل ولذا لم يتامل فيه بعد مخالفة العماني احد الا لدليل مخصص كما وقع من السيد والحلي قدس سرهما في التفرقة بين الورودين ولذا جعل في الذكرى ماء الغسالة من مستثنيات ماء القليل على القول بطهارته وقد ذكر في المعتبر في الطعن على رواية تطهير الارض بالذنوب انها منافية للاصول لان الماء المنفصل عن محل النجاسات نجس لانه قليل لاقى نجسا وقد حكي عن بعض المعاصرين في حاشيته على المعالم في مسئلة مفهوم الشرط مع بعض المحققين المدعي لعموم مفهوم الرواية في حاشيته على المدارك ما لا يليق بهما فراجعهما ومما يعضد ما ذكرنا من القاعدة العمومات الدالة على جواز رفع الحدث بالماء الطاهر فانها يدل بعكس النقيض على ان كل ما لا يرفع الحدث ليس بطاهر وخروج الماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر على القول به او ماء الاستنجاء لا يقدح في العمومات اللفظية وبتقرير اخر لو كان هذا الماء طاهرا لجاز رفع الحدث به وسند الملازمة الاطلاقات وسند بطلان التالي ما تقدم من الاجماع والنص الثالث بعض الاخبار مثل ما في الخلاف من انه روى العيص بن القاسم قال سالته عن رجل اصابه قطرة من طشت فيه وضوء فقال ان كان من بول او قذر فيغسل ثوبه وان كان من وضوء للصلوة فلا باس وظاهر نسبة الرواية الى العيص وجدانه في كتابه لعدم احتمال المشافهة وطريق الشيخ الى كتاب العيص حسن جدا فالقدح في الرواية بالارسال ضعيف في الغاية واضعف منه القدح فيها بالاضمار فانه لا يقدح مع الاطمينان بان المسئول هو الامام وان الاستغناء عن التصريح باسمه الشريف لسبق ذكره في اول الرواية فيستهجن تكراره في الكلام الواحد المشتمل على سؤالات متعددة والمنشأ في ذلك تقطيع الاخبار لداعي جعل الروايات مبوبة وعدم تعلق غرض الفقيه بصدر الرواية اصلا والشهيد قده في الذكرى وان ارتكب ما ارتكب في حمل الرواية على صورة التغير لكنه احسن في عدم تضعيفه لسندها ويمكن ان يستدل ايضا بموثقة عمار الواردة في الاناء والكوز القذر كيف يغسل وكم مرة يغسل قال يغسل ثلث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك ثم يفرغ ثم يصب فيه ماء ويحرك ثم يفرغ منه وقد طهر دل على وجوب افراغ المياه الثلثة ولو كانت الغسالة طاهرة لم يجب الافراغ خصوصا في الثالثة غاية الامر وجوب صب ماء اخر غير الماء السابق على القول بان الغسالة على تقدير طهارتها غير مزيلة للخبث ولو قيل ان الافراغ لتوقف تحقق مفهوم الغسل على اخراج الغسالة قلنا فلم لا يجب اذا فرضنا الغسلة باجراء ماء معتصم عليه كالكثير والجاري والمطر فيعلم ان الافراغ ليس الا لنجاسة الغسالة فاذا غسل بالمعتصم لم ينفعل بملاقات المحل لكن الانصاف عدم ظهور هذه الرواية في المطلوب لان الامر بالافراغ فيما عدا الاخير بعد الالتزام بعدم طهرية الغسالة من الخبث لعدم الفائدة في ابقائه وخلط الماء الجديد به واما في الاخيرة فلاستقذاره عرفا في الشرب وعدم جواز ازالة الحدث والخبث به بالفرض واضعف من هذا الاستدلال ما في المعتبر والمنتهى من الاستدلال برواية عبد الله بن سنان المتقدمة الناهية عن التوضي بماء يغسل به الثوب بناء على ارادة مطلق التنظيف لا ما تقدم دفع الحدث به بالغسالة لا يدل على نجاستها والقول الاخر في المسئلة الطهارة مطلقا ولم يحك صريحا عن احد منا الا ان الشيخ في المبسوط نسب طهارتها

ما يزال به النجاسة الى بعض الناس ولم يعلم انه من الامامية واستدل له بطهارة ما يبقى في الثوب من اجزائه اجماعا فيجري في المنفصل ولا يخفى ان هذا مختص بالغسلة المطهرة واما المحقق فلم يذكر في مقابل القول بالنجاسة مطلقا الا قول الشيخ بطهارة الغسلة الثانية نعم جزم في الخلاف واول المبسوط بطهارة ماء الغسلتين من الولوغ الا انه رجع بعد ذلك الى ما حكينا عنه من جعله النجاسة مطلقا احوط واوضحنا ان مثل هذا فتوى لا احتياط مستحب واما العلامة قدس سره في المنتهى فجعل محل الخلاف الغسلة التي يطهر المحل بعدها وقد اشتهر حكاية هذا القول عن المرتضى والحلي قدس سرهما وقد عرفت منهما انه لا يبعد انفعال الماء الوارد ولو على النجاسة العينية الغير القابلة للطهارة فالكلام معهما كالعماني مفروغ عنه في محله وان خصا بالوارد للتطهير فما ذكره السيد دليل ذلك مختص بالغسلة الاخيرة فيما يحتاج الى التعدد لانه قده ذكر انه لو حكمنا بنجاسة الماء الوارد لزم ان لا يطهر الثوب الا بايراد كر عليه وقرره الحلي على ذلك وحاصله الاستدلال بثبوت الطهارة بايراد القليل من غير حاجة الى الكثير فدل على عدم انفعال الماء الوارد للازالة ومن المعلوم ان هذا منتف فيما عدا الغسلة الاخيرة لان المحل بعده نجس لو ورد عليه كر من الماء وبالجملة فاستدلال السيد قده اما اخص من مدعاه واما ان مورد كلامه الغسلة المطهرة والاليق هو الثاني لان جعل العلة مخصصة للحكم اولى من نسبة الخطاء الى المتكلم ثم ان المحقق لم يفهم من كلامه المحكي عن المصباح في ماء الاستنجاء قوله بالطهارة وقال انه صريح في العفو دون الطهارة فكيف يصرح بالطهارة في غير ماء الاستنجاء نعم صرح الحلي بطهارة ماء غسلتي الولوغ ولم يعلم منه حكم غير الاناء بل ظاهر المحكي عنه في المعتبر عند الاستدلال على عدم سراية النجاسة من الميت انه لو كان مباشر الميت نجسا لم يكن الماء الذي يستعمل في غسل المس طاهرا مع ان الاجماع على طهارته وهذا ظاهر في نجاسة الوارد لان المستعمل في غسل المس وارد على البدن واما ابن حمزة في الوسيلة فجعل الماء عشرة اقسام وعد منها المستعمل ومنها الماء النجس ثم قال ان المستعمل ثلثة اما المستعمل في الوضوء والمستعمل في غسل الجنابة والحيض ونحوهما والمستعمل في ازالة النجاسة وقال ان الاول يجوز استعماله ثانيا في رفع الحدث وازالة الخبث والاخيران لا يجوز ذلك فيهما الا ان يبلغا كرا فصاعدا انتهى ثم ذكر في حكم الماء النجس انه لا يجوز استعماله الا حال الضرورة للشرب فالاقتصار في حكم المستعمل على عدم جواز التطهير به والتعميم في حرمة الاستعمال للماء النجس مع جعلهما عند القسمة متقابلين ظاهر في قوله بطهارة الغسالة مطلقا ولذا نسب في الذكرى اليه والى البصروي التسوية بينها وبين الماء المستعمل لكن قوله اخيرا يدل على نجاسة الماء الرافع للحدث الاكبر عنده ويؤيد انه حكم في الماء القليل بنجاسة ما ارتماس الجنب فيه بعدما حكم بنجاسته لو وقوع النجاسة فيه واستبعاد ذلك منه لنقل الاجماع على طهارة ذلك الماء يدفعه قوله بعدم جواز ازالة الخبث بذلك الماء مع نقل العلامة وولده فخر الدين الاجماع على جواز ازالة الخبث به ومما ذكرنا ظهر ان نسبة هذا القول الى المرتضى وجل الطبقة الاولى كما في اللوامع والى شيوخ المذهب كالمرتضى وابن ادريس وابن حمزة والشيخ والعماني كما في كشف الالتباس لم يقع في محله وكيف كان فما استدل به لهم وجوه احدها الاصل بعد منع كلية انفعال الماء القليل كما في الروض وشرح الجعفرية وغيرهما وقد تقدم فساد ذلك مستوفى الثاني ما يظهر من كلام السيد المتقدم تبعا للحلي وكاشف الالتباس وحاصله انه لو انفعل لم يطهر المحل به لان النجس غير مطهر ولو ارتد بتقريره على وجه يشمل غسالة الاولى قيل لو كان نجسا لما يؤثر في التطهير وفيه ان الملازمة ليست عقلية لانتقاضها بحجر الاستنجاء وتتميم القليل النجس كرا بنجس على ما يظهر من جماعة واستناد الطهارة الى اجتماعهما دون كل منهما مشترك الورود لامكان ان يدعى كون الغسل نافلا للنجاسة من محل الى الماء كما هو المركوز في اذهان الناس وليس ابعد من ارتفاع النجاسة باجتماع نجسين وثبوتها شرعا ليس الا لعموم اشتراط طهارة الماء في ازالة النجاسة ولعموم تنجس ملاقي النجس فكيف يوجب طهارته والظاهر ان مستند الاول هو الثاني اما الاول فالمتيقن منه اعتبار طهارة الماء من غير جهة الملاقات المزيلة بان يكون نجسا قبل الملاقاة وحينها بغير نجاسة المحل اذ ليس هنا عموم لفظي يتمسك به الا القاعدة المستفادة من تتبع الوارد ولا يفيد الا اشتراط عدم تنجسه بالنجاسة الخارجة عن المحل كما لا يخفى على المنصف فلا يكون دعوى العلم بعموم القاعدة خالية عن مجازفة فان العموم المستفاد من تتبع جزئيات القاعدة لا بد له من ان يستند الى وجود نص عام لفظي قابل للاخراج مثل حجر الاستنجاء وتتميم القليل النجس كرا بنجس كرا عنه وان هذه الدعوى في المقام عند المنصف من دعوى عموم ادلة الانفعال ولذا نرى المركوز في الاذهان هو عدم كون النجس مطهرا ومع ذلك بناؤهم على نجاسة الغسالة وطهارة المحل بعد الاطلاع على عمومات الانفعال وليس ذلك الا لكون نجاسة الماء من جهة المحل غير قادحة في التطهير به ولا ادلة الانفعال ايضا لفهموا من ادلة غسل النجاسة بالماء انتقالها عن المحل اليه فتامل واما قاعدة نجاسة الملاقي للنجس فلا ريب في شمولها لكل من الماء والمحل اذ اللازم من نجاسة الماء بالمحل نجاسة المحل بالماء لحصول الملاقات من الطرفين فالتزام عدم نجاسة الماء والا لتنجس المحل ولم يطهر ليس باولى من التزام عدم نجاسة المحل به بل الاول ابعد لانها تاثر من الشئ لا يؤثر

فيه ذلك الاثر نعم لا يبعد ان يؤثر فيه خلافه بنقل ما فيه الى نفسه فلمحض عن ذلك كله انه لا دليل على لزوم عدم نجاسة الماء المطهر حتى من جهة ملاقات المحل ثم مما ذكرنا يظهر ان للتشبث في المقام بقاعدة تنجس مع عدم تنجيس الغسالة لمحلها لا وجه له اصلا ثم ان الدليل المذكور بعد تسليم عمومه معارض بان الغسالة لو كانت طاهرة لجاز التطهير بها من الحدث لان التفكيك بينهما بعيد بل التقييد في اطلاق ما دل على جواز رفع الحدث بالماء الطاهر خرج منه الاستنجاء كما خرج حجره من الدليل المذكور وحاصل المعارضة ان هذا الماء جمع بين ما هو لازم للطهارة الا ما خرج وهو تطهير المحل ولازم للنجاسة الا ما خرج وهو عدم جواز رفع الحدث به ثانيا فادلة المتلازمين متعارضة الا ان يقال بعد تسليم عموم الدليل المذكور انه كما يعارض بالاطلاقات المذكورة كذلك يعارض بادلة انفعال الماء القليل والتعارض بين الكل بالعموم من وجه فيجب التوقف والرجوع الى قاعدة الانفعال لكن يمكن منعه بان ارتكاب التقييد في دليل واحد خصوصا مثل هذا الاطلاق الذي لم يسلم الا انه لا اولى من ارتكابه في الادلة المتعددة فلا يرجع الى الاصل مع امكان ان يقال المرجع بعد التوقف هو ما استقر في اذهان المتشرعة من انتقال النجاسة من المحل الى الماء الا ان يدفع ذلك بان هذا لاجل قياسهم النجاسة على القذارة الخارجية التي يشبهها في الماء ويتورع فيه بعد اطلاعهم على ان كل جزء من الماء يكتسب قذارة كقذارة المحل بعينها فيتحاشون عن انفعال الماء بالمحل وصيرورة كل قطرة من الماء كالرطوبة النجسة من البول والدم التي اريد ازالتها بالماء مع زوال النجاسة من المحل كما يفهم ذلك لو قيل لهم ان هذا الماء المنصب على المحل لازالة ما به من رطوبة الوسخ الفلاني يصير كل جزء صغير منه متصفا بوسخ تلك الرطوبة فالاولى قطع اليد عن تصويرات العرف وقياسات الامور الشرعية باشباهها من الامور الحسية والرجوع الى الادلة القطعية الشرعية او الاصول لثالث طائفة من الاخبار منها ما ورد في تعليل طهارة ماء الاستنجاء في رواية الاحول المحكية عن العيون ومنها او تدري لم صار يعني ماء الاستنجاء لا باس به قلت لا والله قال لان الماء اكثر من القذر فان المراد من الاكثرية ليس صور الكم بل المراد استهلاك القذر في الماء الذي يورده عليه فدل على ان كل ما ورد على قذر فاستهلكه بحيث لو يظهر فيه اوصافه كان طاهرا ومنها ما ورد في غسالة الحمام التي لا تنفك عن الماء المستعمل في ازالة النجاسة مثل مرسلة الواسطي عن بعض اصحابنا عن ابي الحسن عليه السلام انه سئل عن مجمع الماء في الحمام من غسالة الناس قال لا باس ومنها ما ورد من صب الماء على الثوب من بول الصبي ومنها ما ورد من امر النبي صلى الله عليه وآله بتطهير المسجد من بول الاعرابي بصب ذنوب من الماء عليه قال في الخلاف والنبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يأمر بطهارة المسجد بما يزيد تنجيسا فيلزم ان يكون الماء باقيا على طهارته ومنها قوله ع في صحيحة محمد بن مسلم في غسل الثوب اغسله في المركن مرتين وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة ولعل وجه الدلالة ان نجاسة الغسالة توجب نجاسة المركن فلا يطهر بالغسلة الثانية خصوصا مع احاطتها بجميع ما يتنجس منه بالاولى ومنها ما ورد عن الثوب يصيبه البول فينفذ الى الجانب الآخر وعن الفرو وما فيه من الحشو قال اغسل ما اصاب منه ومس جانب الآخر فان اصبت شيئا منه فاغسله والا فانضحه ومنها ما دل على نفي العسر فان التحرز عن الغسالة حرج في كثير من المقامات من جهة جريانها الى غير محل النجاسة وبالنسبة الى المقدار المتقاطر والمقدار المتخلف بل لو اتفق ان بعض الناس صب على فمه وبقي ظهر راسه لقطع الغسالة المتخلفة في شعر شاربه ولحيته ومنخره لعده من المجانين بل من المخالفين لشريعة سيد المرسلين بل هؤلاء الحاكمون بالنجاسة لا ينظرون شيئا من ذلك ولا يبقى يتقاطر على ثيابهم بل لعل المتخلف المتساقط عليهم اكثر من المنفصل بمراتب شتى **اقول** اما الخبر الاول فيرد عليه ان قوله او تدري لم صار لا باس به ظاهر عند التامل في ان هذا الحكم خارج عن مقتضى القاعدة الاولية كما يدل عليه تنبيه الامام ع بعد حكمه بنفي الباس لتعريض السائل للسؤال عن علة الحكم ويشعر به التعبير عن جعل الحكم بلفظ صار الدال على الانتقال فهذا الحكم الخارج عن مقتضى القاعدة الاولية اما طهارة ماء الاستنجاء بالخصوص الخارج عن قاعدة نجاسة الغسالة او طهارته من حيث كونها غسالة خارجة عن قاعدة انفعال الماء القليل ولا دليل على الثاني لاحتمال الاول والتعليل بالاكثرية يخالف لطهارتها بل هو دال على طهارته من حيث انه ماء قليل لم يتغير بالنجاسة فيدل على مذهب العماني لكنه مع عدم التزام المستدل به ينافي ظهور صدره في كون الحكم على خلاف القاعدة الاولية لان عدم انفعال الماء القليل على القاعدة الاولية اللهم الا ان يراد بها ما استفيد من ادلة النجاسات من ان النجاسة مقتضية لتنجيس ما تلاقيه كما اوضحنا فيما تقدم وكيف كان فعموم التعليل لا يقول به المستدل وتوجيهه مشترك بين مطلق الغسالة وخصوص ماء الاستنجاء وليس المقام من العام المخصص ليقتصر فيه على ما عدا الغسالة مع ان مثل هذا التخصيص مستهجن في المقام فضلا عن التعليل المطلوب فيه بل المقصود منه الاطراد والانعكاس واما رواية الغسالة فان ظاهرها لا يدل على كونها مستعملة في ازالة الاخباث فقيل غالبا لا يخلو عن ذلك قلنا غالبا لا يخلو عن ملاقات بدن الجنب فان تعليل النهي عنها في كثير من الاخبار الكثيرة بل غسالة اصناف الكفار الظاهر عدم الانفكاك لا اقل من حمله على كون الغالب ذلك فلا بد من حمل الرواية على ماء مجتمع خاص

تنجيس كل

لو يعلم بملاقاته لنجس وهي الغسالة التي وقع الخلاف في طهارتها ونجاستها والاقوى طهارته مع احتمال الرواية لارادة صورة اتصال الماء المجتمع بالمادة كما يشهد به رواية حنان اني ادخل الحمام في السحر وفيه الجنب وغير ذلك فاقوم واغتسل فينتضح علي بعدما افرغ من مائهم قال اليس هو جار قلت بلى قال لا باس ورواية بكر بن حبيب ماء الحمام لا باس به اذا كان له مادة وقوله ع ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا في جواب من قال اخبرني عن ماء الحمام يغتسل الجنب واليهودي والنصراني والمجوسي واما رواية الصب في بول الصبي فلا يدل على طهارة غسالته المنفصلة ولا يقول ايضا بنجاسة ما لا يلزم انفصاله عن المحل واما رواية الذنوب فهي رواية ابي هريرة على ما في المعتبر عن الخلاف قال بعد حكايتها انها عندنا ضعيفة الطريق ومنافية للاصول لانا بينا ان الماء المنفصل عن محل النجاسة نجس تغير ام لم يتغير لانه ماء قليل لاقى نجسا واما رواية في المركن مرتين فلا ينافي القول بنجاسة الغسالة ولذا عمل بها العلامة وغيره اما بالتزام نجاسة المركن والماء الباقي فيه واما بالتزام طهارة المركن بالغسلة الثانية كالخشبة التي يغتسل عليها الميت وكيد الغاسل واما رواية الفرو وما فيه من الحشو فلا يدل الا على غسل ما اصابه البول من جانبيه سيجيء انه لا يتحقق الا باخراج الغسالة منه وعلى نضح ما لم يصب النجاسة عليه بعد المس على جانبه الآخر والنضح ليس للاحتياط لعدم كفايته في الغسل قطعا بل هو تنظيف صوري تعبدي كالرش مع جفاف المتلاقيين واما لزوم الحرج فان كان من جهة كثرة الابتلاء بذلك فهو في محل المنع مع ان اعتبار الحرج النوعي مع قيام الدليل ساقط والحرج الشخصي مسقط لاكثر التكاليف ومنها الاجتناب عن الغسالة لا النجاسة مادل الدليل على نجاسته وما ذكره من ابتلاء الشخص احيانا بتطهير شيء وعدة فيما يفعله من قطع الغسالة عن موارد نزولها من المجانين منقوض عليه بما لو فرض تغير الغسالة ودعوى ندرته لا ينفع لان غرضه استهجان نفس الفعل وعده خارجا عن فعل العقلاء بل المتشرعة كما ذكره لا المشقة من جهة كثرة الابتلاء ولا ريب انه لا ينبغي الاعتناء بمثل هذه الخطابيات في دفع اليد عن القاعدة المعتمدة من الاصول في لسان مثل المحقق والشهيد وغيرهما من الفحول واما القول الثالث في المسئلة فهو التفصيل بين الغسلة المطهرة وغيرها مطلقا سواء كان في الثوب والبدن او الاناء ولو في ولوغ الكلب هو المحكي صريحا عن العلامة الطباطبائي وكل من قال بان الغسالة كالمحل بعدها ولعل الحجة على النجاسة فيما عداها ما تقدم وعلى الطهارة فيها ان ملاقاته للمحل سبب في طهارته والظاهر من ادلة انفعال القليل انفعاله بما يكون نجسا حين الملاقاة لا بما يكون الملاقاة سببا لزوال النجاسة وقد مر انه لا يبعد في اذهان العرف صيرورة الماء الملاقي للمحل النجس بمنزلة نفس النجس مع طهارة المحل الملاقي له وقياسه على ازالة الاوساخ الحسية وقد عرفت بطلانه بابداء الفرق الواضح وقد تقدم ان كيفية تنجيس الشيء ام لو يدل عليها جامع شامل للمقام والمستفاد من تتبع المقامات الخاصة لا يشمل الملاقات المزيلة وتقدم انه اذا عرض على العرف صيرورة كل جزء صغير من الماء بمنزلة عين الاثر الموجود في الثوب من الوسخ انكروا طهارته به واذا عرض عليهم طهارته به انكروا صيرورته كذلك فاذا فرض قطعهم بالثاني لم يفهموا من ادلة الانفعال شمولها لهذا النحو من الملاقات المزيلة فلم يبق الا عموم معاقد الاجماعات في نجاسة الماء القليل الملاقي للنجس ومطلق الجسم الرطب الملاقي له لكن من المعلوم عدم ارادة القائلين بطهارة الغسالة هذا العموم من كلامهم في دعوى الاجماع واما القائلون بنجاستها فلو اكتفي بهم كفى قولهم بنجاسة الغسالة في دعوى الاجماع عليها فتامل واما رواية العيص المتقدمة فالاستدلال بها في المقام مبني على كفاية الغسلة الواحدة في مطلق القذارات والا امكن حمل الرواية على الغالب من اجتماع الغسالتين بل يمكن حملها بناء على الاكتفاء في التطهير بالغسلة الواحدة كالاجماعات السابقة على ما هو الغالب من اجتماع الاجزاء المنفصلة من المحل قبل زوال العين عنه ليس منفصلا من الغسلة المطهرة فحكمه كالمنفصل من الغسلة الاولى بل هو اشد منه بل لا ينبغي ان يكون محلا للنزاع لان النزاع في المنفصل عن الغسل المؤثر في التطهير الشرعي الواجب كونه بالماء المطلق الطاهر والمنفصل قبل زوال العين انما انفصل عن غسلة غير معتبرة في نظر الشارع لعدم فائدتها الا زوال العين الذي يحصل بالماء المضاف والبخر والمسح بجسم طاهر او نجس ولذا احتاج الثوب بعد ذلك الى غسلتين لكن يكفي في الاولى منهما استمرار الصب الاول آناما بعد زوال العين ومما يشهد بخروج هذا الماء عن محل النزاع ان من جملة الاقوال في هذه المسئلة القول بان الغسالة كالمحل بعدها وجعلوا هذا القول مقابلا للقول بكونها كالمحل قبل الغسل ومن المعلوم ان هذا الماء المنفصل قبل زوال العين لا فرق بين ان يكون كالمحل بعده او قبل الغسل لان المحل بعده على ما كان عليه وتفصيل الكلام في ذلك ان الماء المنفصل عن المحل ينقسم باعتبار حالات المحل الى اقسام اربعة لانه اما ان ينفصل قبل زوال العين عن المحل او بعده وعلى الثاني فاما ان يكون واردا على المحل قبل حكمه بطهارته او بعده وعلى الاول منهما فاما ان لا يحصل به طهارة المحل او يحصل فالاول قد عرفت هنا انه لا ينبغي التامل في نجاسته بل لا ينبغي ان يكون محلا للخلاف لعدم جريان شيء من ادلتهم فيه عدا منع عموم ادلة الانفعال وهو في مثل هذا الفرد كما ترى والثاني قد عرفت سابقا ان الظاهر من المبسوط والخلاف والمعتبر والمنتهى والناصريات والسرائر ان محل الخلاف غيره ولكن ظاهر بعض وصريح آخرين وجود القول به والثالث هو المتيقن من محل النزاع وقد نفينا البعد عن القول بطهارته بناء على منع عموم ادلة الانفعال بالملاقاة بل ساير الادلة الملكفة

المنفصل من المحل قبل زوال العين

التي يحصل بها الطهارة وعلى هذا فالمنفصل من الثوب قبل تمام عصره من الثانية نجس لبقاء المحل حين الملاقاة على النجاسة وهكذا الماء الرابع وهو الوارد على المحل بعد الحكم بطهارته فلا ينبغي الاشكال ولا الخلاف في طهارته لعدم المقتضي للنجاسة لكن في الروض ان للشهيد رحمه الله في حاشية منه على الفقيه حكى عن بعض الاصحاب قولا بان الغسالة كالمحل قبل الغسل وان حكم بطهارة المحل بل وان زادت الغسلات الى الرابعة بنجاسته بانه ماء قليل لاقى نجسا وثانيا ان تطهير المحل بالقليل على خلاف الاصل المقرر من نجاسة القليل بالملاقاة فيقتصر فيه على موضع الحاجة وهو المحل دون الماء ثم قال ويدفعه حكم الشارع بالطهارة بعد تمام الغسل فلا اعتبار بما يحصل بعد ذلك انتهى **اقول** الذي ينبغي ان يحمل عليه كلام هذا القائل انه اذا فرض تحقق الغسلة المطهرة ولم ينفصل الماء عن المحل طاهر والماء الموجود فيه نجس فاذا غسل مرة اخرى لاقى هذا الماء الباقي من الغسل المطهر المفروض انه نجس وان طهر المحل فينفعل به الماء الثاني واما القول بان الماء في الغسلة الغير المؤثرة اذا ورد على المحل الطاهر الخالي عن الماء النجس نجس فهو مما لا ينبغي من الشهيد حكايته فكيف من بعض الاصحاب اختياره ويمكن ان يستفاد ذلك من المحكي عن نهاية العلامة من انه يحتمل ان يكون الماء نجسا انفصل عن الغسلة المطهرة او لم ينفصل فان المراد من قوله او لم ينفصل عدم انفصاله عن الغسلة المطهرة لا انفصاله عن غيرها من الغسلة المتقدمة كما زعم فان المناسب حينئذ مقابلة الغسلة المطهرة بقوله او غيرها لا مقابلة الانفصال بقوله او لم ينفصل وحينئذ فاذا فرض نجاسة غير المنفصل فكلما القى الماء نجس به وان ترامى الى غير النهاية وهذا القول حسن جدا بل هو الذي ينبغي ان يقول به كل من يقول بنجاسة الغسالة لان النجاسة لا يختص بما بعد الانفصال كما يظهر من العلامة في المختلف حتى يورد عليه كما في الذكرى بلزوم تاخر المعلول وهو النجاسة عن العلة وهي الملاقاة وان كان الايراد غير وارد لمنع تمام العلة بالملاقاة وامكان الايراد غير بلية بطهارة المحل للاجماع وبنجاسة الماء ولو في المحل بعموم ادلة الانفعال الا انه لا يؤثر في المحل نجاسة فيكون ذلك تخصيصا في قاعدة ان كل نجس منجس بناء على عمومها لمثل ما نحن فيه كما تقدم فيكون ما يلاقي هذا الماء قبل الانفصال من الماء وغيره من الاجسام نجسا ومنه يعلم انه لو كان الماء باقيا في المحل من الغسلة الاولى فصب عليه الماء لم يعد هذا الصب غسلة مطهرة لانه لا يطهر الماء الاول لان الماء النجس لا يطهر بالقليل فينفعل به ولا يطهر المحل ثم ان ما ذكر من عدم انفصال الغسالة بعد تحقق الغسل واضح في غسل ما يحتاج الى العصر بناء على خروج العصر عن مفهوم الغسل والا لم يتحقق الطهارة قبله كما في البدن ان قلنا بدخول انفصال الغسالة في مفهوم الغسل فيه واما بناء على كفاية مجرد الصب فيه ففرض بقاء الغسالة في المحل وطهارته مع عدم انفصال الغسالة يتصور في القطرات العالقة بطرف البدن المحتاجة في الانفصال الى العلاج بنفض اليد واخذها بخرقة او بيد او غير ذلك فلا بد من ملاحظة ان مثلها داخل في الغسالة المبحوث عنها ام لا من انه جزء من الماء المستعمل في ازالة الخبث وهو محل النزاع لا في عنوان الغسالة حتى يقال انها اسم لما ينفصل بالغسل كما في امثالها من هذا الوزن كالقراضة والنخامة والنخالة مع احتمال عموم الانفصال لما هو مشرف عليه وان الحكم بالنجاسة معلق على الماء القليل الملاقي للمحل والمحكوم بطهارته اجماعا بعد الغسل نفس البدن والرطوبة الكائنة عليه لعدم اعتبار التجفيف اجماعا الا من ظاهر المفيد في اناء الولوغ ومن ان ظاهر كثير من كلماتهم الاختصاص بالمنفصل فعلا بنفسه حين الصب او بعده بيسير دون المحتاج في الانفصال الى العلاج بل صريح عبارة المبسوط المتقدمة ان ما يبقى على البدن طاهر اجماعا وهو يشمل مثل هذه القطرات ولا يختص بالرطوبة الكائنة على المغسول وكيف كان فالاقوى طهارتها لاطلاق الامر بصب الماء من غير تقييد بشيء اخر بعد الصب من علاج لفصل الماء ودعوى ان الاطلاق يظهر منه طهارة المحل بمجرد الصب لا كلام فيه انما الكلام في طهارة ما على طرف المحل من بقية الماء كما ان اطلاق الامر بغسل الثوب بناء على دخول العصر في مفهوم الغسل لا ينافي نجاسة ما يرشح منه من الغسالة ووجوب اخراجه بعصر ونحوه لاجل ذلك مدفوعة بان الظاهر كون [illegible] الغسل والصب معا علاج البدن والثوب النجسين حتى يجوز استعمالهما فيما يتوقف على الطهارة ومعلوم ان طهارة المحل مع نجاسة القطرات العالقة لا ينفع في استعمال الثوب ولذا لو قلنا بعدم دخول العصر في مفهوم غسل الثياب ولم يدل دليل من الخارج على اعتباره لم نقل بوجوبه لاخراج ماء الغسالة بل لو قلنا بوجوب اخراجه لكن الثوب بعد العصر لا يخلو عن قطرات عالقة على الثوب الملوثة تجذب عند التخلل من اللوي ومما يوضح ذلك ما في رواية عمار المتقدمة الواردة في تطهير الاناء من ادخال الماء وافراغه منه ثلث مرات حيث دلت على طهارته بمجرد افراغ الماء منه فان لازم الحكم بطهارة الكوز بمجرد الافراغ جواز جعله على الاستقامة بعد قلبه لافراغ الماء منه ومن المعلوم انه لا ينفك بعد الافراغ عن قطرات عالقة على فم الكوز ويؤيده ايضا خلو روايات الاستنجاء من البول والغائط الواردة في مقام البيان عن نفض البدن عن القطرات الباقية هذا كله على تقدير القول بنجاسة الغسالة حتى في الغسلة المطهرة اما على القول بطهارتها فلا اشكال في القطرات الباقية منها ولا في الباقية من الغسلة الاولى من حيث جواز ايراد الماء الثاني قبل فصلها وعدم انفعال الماء الثاني بها الا على الصب او الغسل مرتين وعدم تقييد الغسلة الثانية بكونها بعد انفصال القطرات الباقية من الاولى لا يرد هنا مثل ما ورد سابقا من الاجزاء

المرتين في طهارة المحل لا ينافي نجاسة الماء لان وجوب اخذ القطرات الاولى مناف للاجتزاء بالصب الثاني كيفما اتفق حتى ان جماعة ذهبوا الى الاجتزاء عن الصب الثاني باستمرار الاول وان اختلفوا بين مجتزئ في الاستمرار بمقدار الصبين كالذكرى ومعتبر فيه كونه بمقدارهما والفصل المتخلل بينهما كما في المدارك وعن غيره بقي الكلام في امور الاول انه حكى في المدارك عن جماعة ان كل من قال بطهارة الغسالة اعتبر ورود الماء على النجاسة ولا دليل على الملازمة لا من ادلتهم ولا من عنواناتهم سواء اراد من ذلك ان القائل بالطهارة اعتبر في الغسل الورود حتى لا ينجس ما ورد عليه النجاسة عند العدم او الخبث به ام اراد ان الازالة وان تحققت بايراد النجس على الماء الا ان الطهارة منحصرة في صورة الازالة بالعكس وكلام الشهيد في الدروس حيث جعل التفصيل بين ورود الماء وعكسه قولا في مسئلة ما يزال به الخبث يدل على وجود القول بالطهارة مع الاعتراف بعدم اعتبار الورود في الازالة وما له الذكرى في مسئلة الغسالة الى الطهارة وفي مسئلة ازالة النجاسات الى عدم اعتبار الورود الثاني قد عرفت عدم الخلاف في عدم جواز رفع الحدث بالغسالة على تقدير القول بالطهارة واما ازالة الخبث بها على هذا القول ففيه قولان ظاهر المبسوط وصريح الوسيلة المنع قال في المبسوط ولا يجوز ازالة النجاسة الا بما يرفع به الحدث نعم لو استند في عدم انفعال الغسالة الى ما يقتضي نفي الباس عنه امكن الجمع بينه وبين ادلة انفعال القليل بكونها نجسة معفوا عنها من حيث تنجيس الملاقي فيرجع في جواز غسل النجاسة بها الى اشتراط الطهارة في ماء الازالة او يكفي ان لا يؤثر في نجاسة المحل وقد تقدم عبارة الوسيلة في اول المسئلة بل ربما حكى عن بعض ان المنع من رفع الحدث دون الخبث خرق للاجماع لكن حكى عن بعض الجواز لاختصاص الدليل المانع برفع الحدث وهو الاقوى لاطلاقات ادلة الغسل بالماء ودعوى انصرافها الى غير هذا الفرد مجازفة والاستصحاب لا ينافي بل الاطلاقات قد يستظهر من بعض الاخبار المنع مثل رواية عمار المتقدمة الامرة بافراغ ماء الغسالة عن الكوز بناء على ان الوجه فيه عدم جواز استعماله ثانيا في الغسلة اللاحقة وفيه انه ان اريد ظهورها في عدم جواز تحريك الماء في الاناء ثانيا لحصول الغسلة اللاحقة ففيه ان ذلك لعدم حصول تعدد الغسل وان اريد ظهورها في عدم جواز استعمال الماء المفرغ ثانيا فلا ريب ان الرواية واردة على نحو المتعارف من عدم جمع الغسالة ثم استعمالها ويمكن ان يقال ان بناء المسئلة على الاستناد في عدم انفعال الغسالة على غير منع عموم ادلة الانفعال الثالث انا اذا قلنا بالنجاسة فمقتضى القاعدة كون حكمها كمطلق النجاسات التي لم يرد في غسلها نص خاص بالوحدة والتعدد الا ان الاعتبار يقتضي بانها لا يكون اشد من المحل قبلها فاذا انفصلت من الغسلة الاخيرة لزم بحكم الاعتبار الاكتفاء في ازالتها بالمرة الواحدة وان قلنا بوجوب التعدد فيما لا نص فيه على الوحدة والتعدد الا ان الاعتناء بهذا الاعتبار مشكل جدا فلو قلنا في مطلق النجاسة بالتعدد فغسالة ما نص على كفاية الوحدة فيه محتاجة على هذا الى التعدد لان فحوى كفاية المرة في محلها يدل على الاكتفاء بها فيها وليس هذا كالاعتبار السابق ولانا لو نعلم ان الماء في الاكتفاء في المحل بالغسلة الباقية حصول الخفة في نجاستها لاحتمال كون الوجه فيه هو لزوم التسلسل واستحالة التطهير بخلاف ما اكتفى في ازالته بالمرة الواحدة فان الظاهر انه لخفة النجاسة فلا يعقل اشدية غسالته الا ان ينفي العلل الوجه في الاكتفاء بالمرة في الاصل لزوم الحرج لعموم الابتلاء به وهذا غير جار في غسالته كما ان ما دون الدرهم معفو من نفس الدم دون غسالته فالاحوط بل الاقوى مراعات حكم النجاسة في الغسالة وان كان لطهارة المحل متوقفة على اقل من العدد لاستيفاء بعض غسلاته او لغير ذلك الا ان يعلم كونه لاجل خفة نجاسته فلا يزيد حكم الفرع على الاصل الرابع محل الخلاف في الغسالة ما عدا ماء الاستنجاء فانه لا باس به كما عن مصباح السيد وفي السرائر مدعيا الاجماع عليه تارة وعدم الخلاف فيه اخرى ومعفو عنه كما في المنتهى وعن غيره والمحكي عن ظاهر جماعة الاتفاق عليه بل هو طاهر كما صرح به في الكتاب والقواعد واشتهر بين المتاخرين وعن غير واحد نقل الاجماع عليها والاصل في المسئلة الاخبار المعتبرة ففي حسنة الاحول اخرج من الخلاء فاستنجي بالماء فيقع ثوبي في الماء الذي استنجيت به قال لا باس فرواها في العلل بزيادة قوله اتدري لم صار لا باس به قلت لا والله قال لان الماء اكثر من القذر ورواية محمد بن النعمان عن ابي عبد الله عليه السلم قلت له استنجي ثم يقع ثوبي فيه وانا جنب فقال لا باس ورواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي يستنجي به اينجس ذلك ثوبه قال لا وظاهر عدم تنجيس شيء مما يلاقيه الطهارة لما ان المتبادر المركوز في اذهان المتشرعة ان التنجيس في الجملة من لوازم ماهية النجس وان لم ينجس بعض الاشياء كما ان الغسالة لا ينجس المحل فاذا فرض انهم سمعوا ان هذا الماء اذا القي على مثله او اقل يبقى ذلك الماء على طهارته جزموا بطهارته مرة وبطهارة الماء الملقى بل لم يفهم الطهارة في غالب ما سئل عنه في الروايات الا من الجواب بعدم وجوب غسل ملاقيه ومنه يظهر ان القول بمحض العفو دون الطهارة جمعا بين ادلة نجاسة الغسالة وهذه الاخبار كما ترى بل المتعين تخصيص ما دل على انفعاله من عموم ما دل على انفعال الماء القليل ورواية العيص المتقدمة بما عدا المقام وهو اولى من تخصيص القاعدة المستفادة من تعدي نجاسة كل متنجس والتحقيق ان هذه القاعدة ساقطة باعتبار القطع بخروج الفرد المردد بين ماء الاستنجاء وملاقيه عن

عمومه فيبقى ادلة تنجس ماء القليل وادلة عفو الباس عن ماء الاستنجاء على حالها من عدم التعارض لان التعارض بينهما فرع شمول القاعدة
المذكورة لهذا الماء فالقول بانه نجس لا ينجس ملاقيه بنجاسة الغير المنجسة المستفاد من ادلة انفعال الماء القليل وادلة عدم تنجيس النجس
مما لا محيص عن الالتزام بها واما الاجماع على الطهارة دون العفو فلم يثبت لخلو كلام السيد في المصباح والمفيد في المقنعة والشيخ
في المبسوط والحلي في السرائر عن التصريح بالطهارة مع انه لا ينفع ممن قال بطهارة الغسالة لان الطهارة عنده على القاعدة الا في
المتفق من القول بكونها مستثناة من نجاسة الغسالة والقول بكونه على قاعدتها من الطهارة لا يثمر الظن فضلا عن الحدس القطعي الذي
هو المناط في تحقق الاجماع عند المتاخرين هذا ويمكن ان يقال ان الاخبار المذكورة معارضة بانفسها لادلة تنجس القليل فتخصيصها
لان النجاسة في الشرع اما وجوب الاجتناب عن الشيء في الصلوة والاكل وما الحق بهما في قواعد الشهيد قده او صفة منتزعة عن هذه
الاحكام فاذا حكم الشارع بانه لا باس بالثوب الواقع في ماء الاستنجاء فهو كالتصريح بجواز الصلوة والطواف فيه واذا لم يجز
الطعام المطبوخ به جاز اكله فاذا لم يجب الاجتناب عنه في الصلوة ولا في الاكل لم يكن نجسا واما ساير الاحكام كحرمة شربه وادخاله
المسجد ونحوهما فانما جاء من ادلة وجوب الاجتناب عن النجس والمفروض عدمه ويمكن ان يستفاد ذلك من التعليل المتقدم في قوله لان
الماء اكثر من القذر بناء على ان ظاهره عدم انفعال الماء بالقذر وعدم تاثره منه باستهلاكه له وهذا الكلام من قبيل قولهم فيما ورد
على الثوب من ماء المطر الواقع على النجاسة لا باس فما اصابه من الماء اكثر منه فتامل ثم المراد بالعفو بعد الاجماع على عدم تنجس ملاقيه يحتمل
امورا الاول ان يكون نحكمه في الطهارة كما حكي عن بعض فيكون الاختلاف في التعبير وهو بعيد لو تمسكهم بالحرج في الاجتناب لا اشعار فيه
فضلا عن الدلالة الثاني ان يكون نجسا معفوا عنه على الاطلاق بمعنى انه لا يحكم عليه بتكليف من التكاليف المتفرعة على النجاسة
حكم شرعي لاجتناب امور ومنتزعة من تلك الحكم الشرعي نعم يظهر الثمرة في غير الشرعية من الخواص في الاحكام الشرعية الغير الالزامية
المتعلقة بالنجس عدا ما اجمع على وجه حكم الطهارة والنجاسة في واجبه مستحبه كالصلوة ولو قلنا بان الطهارة امر وجودي لا مجرد
عدم النجاسة ظهرت الثمرة في الامور المشروطة بالطهارة اذ لا يكفي حينئذ ارتفاع حكم النجاسة عن هذا الماء الثالث ما هو الذي
استظهره في المدارك عن عبارة الذكرى انه لا يجب الاجتناب عنه فيجوز شربه واكل الطعام المختلط به وحمله في الصلوة وادخاله في المسجد
ولا يجب ازالته مما يجب تطهيره ولا ينفع في جواز التطهير به وحاصله انه لا يترتب عليه اثاره وتسميته عفوا باعتبار عدم وجوب الاجتناب
عنه الرابع ان لا يتعدى نجاسته الى ملاقيه فهو معفو عنه من حيث السراية وهو ظاهر ما تقدم من المصباح والسرائر وظاهر المنتهى
حيث قال عفي عن ماء الاستنجاء اذا وقع شيء منه على ثوبه او بدنه وقد عرفت ان ظاهر اخبار المسئلة وكلمات من لم يصرح بالطهارة هو
هذا الاخير ومنه يظهر ما في كلام جامع المقاصد على كلام الشهيد قده في الذكرى حيث قال ويظهر الثمرة بين العفو والطهارة في استعماله
حيث قال عليه لازم احد الامرين اما عدم اطلاق العفو عنه واما القول بطهارته لانه اذا باشره بيده ثم باشر ماء قليلا فلم يمنع الوضوء
منه كان طاهرا لا محالة والا وجب من مباشرة ماء الوضوء اذا كان قليلا فلا يكون العفو مطلقا وهو خلاف ما يظهر من الخبر وكلمات
الاصحاب انتهى اذ لا يخفى ان عدم تنجس ملاقيه لا يستلزم صحة الوضوء به الا ان على ما هو صريح الخبر وظاهر الاصحاب لا يوجب الحكم بجواز استعماله
في ازالة الحدث والخبث وان اراد ان ظاهر الخبر وكلام الاصحاب العفو المطلق بجعل وجود صفة النجاسة كعدمها فلا نسلم انه ظاهر كلام
بعضهم فضلا عن جميعهم لما عرفت من كلمات من لم يصرح بالطهارة والاقوى على تقدير عدم القول بالطهارة العفو بالمعنى
الرابع وعلى القول بالطهارة عدم جواز رفع الحدث به لاطلاق ما تقدم في حكم الغسالة من نقل الاجماع على ان ما يزال به النجاسة لا يرفع
الحدث فتامل اما جواز رفع الخبث به فلا يخلو عن قوة للاطلاقات السليمة واما الوضوء والغسل الغير الرافعين ففي جوازهما اشكال
من الاطلاقات ومن ان الظاهر من الاوامر الواردة في الاغسال والوضوءات الغير الرافعة كونها على نحو الرافعية فاذا امر الحايض بالوضوء
او بغسل الاحرام مثلا فكانه وكل جميع ما يعتبر فيه الى ما تقرر في الوضوء والغسل الواجبين مع ان الظاهر ان المراد من هذه الطهارة
تنظيف يكون من شانه رفع الحدث اذا صادفه وهذا لا يخلو عن قوة ثم ان المصرح به في كلام جماعة عدم الفرق بين المخرجين وهو ظاهر كل
من اطلق الاستنجاء بناء على شموله لغسل مخرج البول وبه يستقيم الاستدلال على العموم باطلاق لفظ الاستنجاء في الاخبار
المؤيد بغلبة عدم تفارق التخلي من المخرجين ولا فرق ايضا بين المخرج الطبيعي وغيره اذا كان معتادا كما فيه بعض بل مطلقا لاطلاق الادلة
ودعوى الانصراف لو تمت لم يشمل المعتاد من غير الطبيعي ايضا والانصاف ان الانصراف مراتب نعلم باعتبار بعضها واهمال بعضها
الاخر فان انصراف هذا اللفظ الى غسل موضع النجو اعني الغايط واضح لمن تتبع موارد استعماله في الاخبار وكلمات الاصحاب حيث يقابل
الاستنجاء فيها بغسل مخرج البول مع ان مذهب الاصحاب كما في غير واحد عدم الفرق ولو تعدت النجاسة تعديا فاحشا لخروج ازالته عن اسم

الاستنجاء فلا ريب في عدم دخوله تحت الاطلاق لكن الظاهر الصدق مع تعديه بالخروج وان كان على خلاف العادة مع اتحاد الموضع عرفا
فالاقوى وان كان خلاف الاحوط عموم العفو ما لو تغير احد اوصاف الماء المنفصل بالنجاسة المفروضة لعموم ما دل على نجاسة المتغير وان كان
اعم من اخبار الاستنجاء من وجه لكن عموم النجاسة اقوى مضافا الى انصراف اخبار الباب الى غير صورة التغير ومفهوم العلة في رواية العلل بناء
على ان المراد باكثرية الماء من القذر استهلاكه له وعدم ظهور اثره فيه فلو ظهر اثر النجاسة في الماء لم يعف عنه ومن هنا يمكن توجيه ما ذكره
بعضهم من اشتراط عدم زيادة وزن الماء بعد الاستعمال لظهور اثر النجاسة فيه حينئذ ولكنه ضعيف لضعف الاشعار في الرواية المذكورة
والعمدة في حكم تغير الاوصاف الثلثة الاجماع مع التشكيك في اطلاق اخبار الاستنجاء نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك التغير الحاصل للجزء
الاول من الماء الوارد على المحل خصوصا اذا ورد قليلا بالتدريج فان الاستنجاء غالبا لا ينفك عن هذا التغير فاذا انفصل الجزء المتغير
ووقع على الارض يتنجس به ما يقع بعد ذلك عليه لو فرض عدم انفصاله متغيرا لكن المحل يتنجس بهذا الماء المتغير وازالة هذه النجاسة ليس
استنجاء لانه غسل موضع النجو من النجاسة الخارجة عنه ومن المعلوم ان اخراج مثل هذا عن اخبار الاستنجاء يوجب التقييد بغير الغالب
وهو ابعد من تخصيص ادلة نجاسة المتغير وتعميم الاستنجاء لما يشمل مثل هذا والانصاف ان الماء الوارد اولا المتغير بالنجاسة اذا انفصل
متغيرا فوقع على الارض فلا يبعد الحكم بنجاسته وان بقي على المحل وكان الوارد عليه المنفصل من المحل غير متغير كان الظاهر عملا باخبار نجاسة
الماء المتغير بعد لا يلزم منه ارتكاب التقييد المبعد في اخبار الباب بحيث يلحق الحكم فيهما بغير المقيد فانه خصوصا في مقام ترك الاستفصال
ثم ان قول المصنف قده او تصيبه نجاسة من خارج ليس حقيقة من قيود حكم المسئلة الذي هو عدم انفعال ماء الاستنجاء بنجاسة محله
الغسالة باستعماله فينجسه بنجاسة خارجة كالاستثناء المنقطع ولذا اهمله بعض الا ان ظاهر العبارة لما افاد اطلاق الحكم بالطهارة نبه
على اشتراط بقائه على الطهارة بعدم انفعاله من نجاسة خارجة والمراد به الخارج عن نجاسة النجو فيشمل النجاسة التي تلاقيه بعد الانفصال
او قبله مما هو على المحل او خرج منه كالدم المصاحب للبول والمتنجس بنجاسة النجو كالدود والحصاة المتنجسين والودي الخارج عقيب البول
ولو سبقت اليد الى المحل فهل يعد نجاسة خارجة او لا قولان اقواهما العدم لاطلاق الاخبار مع عدم استمرار الطريقة على تقديم الصب
نعم لو وضع يده لا بقصد الاستنجاء كانت كالمتنجس الخارج ولو وضع بقصده ثم اعرض فان عاد فكما لو لم يعرض وان لم يعد فلا اشكال
في نجاسة غسالتها والله العالم والماء المستعمل في الوضوء المسبب عن حدث اصغر او اكبر ولا عنه وكذا الاغسال المسنونة طاهر بضرورة
مذهبنا مطهر عن الحدث والخبث اجماعا نعم ذكر في المقنعة ان الافضل تحري المياه الطاهرة التي لم يستعمل في اداء فريضة ولا سنة
والماء المستعمل في الغسل المقصود به رفع الحدث الاكبر طاهر اجماعا وان لم يستقل بالرفع بناء على ان الحدث الاكبر فيما عدا الجنابة
يرتفع بمجموع الغسل والوضوء وحينئذ فيشمل اطلاق العبارة كبعض الادلة الوضوء المذكور وهل يرفع الحدث المستعمل فيه باستعماله
في موضع صالح لغسل غيره فيه للمصنف قده تردد في بادي النظر من جهة خلاف الاخبار وكلمات الاصحاب فان صريح المقنعة والمبسوط
والوسيلة والمحكي عن الصدوقين والقاضي قدس سرهم العدم لرواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع انه قال لا باس بالوضوء بالماء
المستعمل وقال الماء الذي يغسل به الثوب ويغتسل به من الجنابة لا يتوضأ منه واشباهه واما الماء الذي يتوضأ به الرجل فيغسل به وجهه
يده في اناء نظيف فلا باس ان ياخذه غيره ويتوضأ به بناء على ان صدر الرواية قضية مهملة قد فصلها الامام بالفقرتين الاخيرتين
والنهي محمول على التحريم بقرينة العطف على غسالة الثوب وليس في سند الرواية الا احمد بن هلال المرمي بالغلو تارة وبالنصب اخرى
وبعد ما بين المذهبين لعله يشهد بانه لم يكن له مذهب راسا لكن التامل في القراين يكاد يلحق الرواية بالصحاح منها ان الراوي
عنه الحسن بن فضال ممن ورد في شانهم في الحسن كالصحيح عن العسكري ع خذوا ما رووا وذروا ما راوا ومع انه من الحسنة مما يمكن
ان يستدل بها على جواز العمل بروايات مثل ابن هلال مما روى حال الاستقامة ولذا استدل بها الشيخ الجليل ابو القاسم بن روح
قدس سره حيث افتى اصحابنا بجواز العمل بكتب الشلمغاني فقال بعدما سئل عن كتبه اقول فيها ما قاله العسكري ع لما سئل عن كتب
بني فضال خذوا ما رووا الى اخره ومنها ان الراوي عن ابن فضال هنا سعد بن عبد الله الاشعري وهو ممن طعن على ابن هلال حتى قال
ما سمعنا بمتشيع رجع من التشيع الى النصب الا احمد بن هلال وهو في شدة اهتمامه بترك روايات المخالفين بحيث حكي عنه انه قال
لقي ابراهيم بن عبد الحميد ابا الحسن الرضا عليه السلام فلم يرو عنه فتركت روايته لاجل ذلك فكيف يجوز ان يسمع من ابن فضال الفطحي ما
يرويه عن ابن هلال الناصبي الا ان يكون الرواية في كتاب معتبر مقطوع الانتساب الى مصنفه بحيث لا يحتاج الى ملاحظة حال
الواسطة او محفوفة بقراين موجبة للوثوق فيهما ومنها ان ابن هلال الذي هذه الرواية عن ابن محبوب الظاهر قرائته عليه في كتاب ابن
محبوب المسمى بالمشيخة الذي هو احد الاصول الموثوق في اول الفقه بالصحة واعتماد الطائفة عليهما وحكي عن ابن الغضايري الطاعن

كثير فيمن لا يطعن فيه غير ان الاصحاب لم يعتمدوا على روايات ابن هلال الا ما يرويه عن مشيخة ابن محبوب ونوادر ابن ابي عمير وحكى عن السيد الداماد الحاق ما يرويه ابن هلال عن الكتابين بالصحاح ومنها اعتماد القميين على الرواية كالصدوق وابن الوليد وسعد بن عبد الله وقد عدوا ذلك من امارات صحة الرواية باصطلاح القدماء فالانصاف ان الوثوق الحاصل من تزكية الراوي خصوصا من واحد ليس بازيد مما يفيد هذه القرائن فالطعن فيها بضعف السند كما في المعتبر والمنتهى مع عدم دورانهم مدار تزكية الراوي محل نظر ويؤيد الرواية المذكورة روايات اخر مثل ما ورد من النهي عن الاغتسال بغسالة الحمام معللا بانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم فان الظاهر كون سيلان كل واحدة من غسالات هؤلاء علة مستقلة في المنع اذ لا وجه لذكر الجميع كون العلة في المنع غيره كما لا يخفى والصحيح عن ابن مسكان قال حدثني صاحب لي ثقة انه سئل ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل وليس معه اناء والماء في وهدة فان اغتسل رجع غسله في الماء كيف يصنع قال ينضح بكف بين يديه وكفا من خلفه وكفا عن يمينه وكفا عن شماله ثم يغتسل فان الظاهر كون ما ذكره الامام عليه السلام علاجا لدفع المحذور الذي قرره عليه السلام من رجوع الغسالة في الماء فلا بد من حمل النضح في الجهات الاربع على وجه يمنع من رجوع الغسالة في الماء والظاهر ان رشها حول الوهادة يوجب سرعة جذب الارض للماء ويمكن حمله على نضح البدن بالماء من الجهات الاربع حتى يتعجل وصول الماء الى البدن فيتم غسله قبل رجوع الماء في الوهادة والجواب عن رواية ابن سنان بجواز حملها على صورة تلوث بدن الجنب بالنجاسة فان الغالب خصوصا في تلك الازمنة ازالة النجاسة عند الغسل ولذا اشتمل اكثر ما ورد في كيفية غسل الجنابة على ازالة النجاسة فيكون الماء الذي يتوضأ به الرجل ويغسل به وجهه ويده في اناء نظيف مقابلا لماء الغسل من حيث عدم انفعاله بالنجاسة حال الاستعمال ولا بعد الانفصال بخلاف ماء الغسل فانه ينفعل في احد الحالين وكيف كان فالتقييد المذكور اولى من تقييدها بما سيجيء من الادلة وبمثله يجاب عن رواية غسالة الحمام فيكون المانع في كل واحدة من الغسالات المذكورة في الروايات نجاستها الذاتية والعرضية كما يشهد له تعليل المنع في الاخبار باشتمال غسالة الحمام على غسالات الكفار والنواصب وانه لا خلوق اجس من الكلب والناصب اخبر منه فان هذا كله ظاهر في كون المانع هي النجاسة هذا مع انه يظهر من بعض الاخبار امارة الكراهة مثل قوله عليه السلام من اغتسل في الماء الذي اغتسل فيه فاصابه الجذام فلا يلومن الا نفسه قلت ان اهل المدينة يقولون ان فيه شفاء من العين قال كذبوا يغتسل فيه الجنب وولد الزنا والناصب وهو شرهما ومن كل خلق ثم يكون فيه شفاء من العين الحديث وقد سئل عن ماء الحمام قال لا تدخله الا بازار ولا تغتسل من ماء آخر الا ان يكون فيه جنب ويكثر اهله فلا يدري فيه جنب ام لا فان استثناء صورة الشك في وجود الجنب في ماء الحمام دليل على ان المنع لو كان في المستثنى فانما هو على وجه التنزه وقد يظهر من بعض الاخبار ان السؤال من الغسل بماء الحمام في الاخبار من جهة النجاسة لا رفع الحدث مثل صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره اغتسل من الماء قال نعم لا باس ان يغتسل منه الجنب لقد اغتسلت فيه ثم جئت فغسلت رجلي وما غسلتهما الا مما لزق بهما من التراب وبيانه ما غيرها وعلى ما ذكرنا من صورة تلوث بدن الجنب بالنجاسة يحمل الصحيحة الاخيرة مع ان الظاهر على المتأمل ان لا دلالة فيها ظاهرة لا من حيث النفي ولا من جهة العلاج اذ من المحتمل كون المعالج والمقرر عليه هو مجرد الكراهة دون الحرمة فالاقوى بحسب الادلة هو الجواز وفاقا للسيد والحلي والفاضل في جملة من كتبه والشهيد والمحقق الثاني والمحكي عن سلار وابن سعيد للاصل والاطلاقات الكثيرة قال لكن الاحوط كما هنا وفي المعتبر العمل بما صار اليه الاولون من المنع لقوة رواية ابن سنان المتقدمة من حيث الصحة والدلالة فتقييدها بمجرد اطلاق الادلة بعيد جدا ولم نقف في الباب على خبر خاص ظاهر في الرخصة وما تقدم مما ظاهره الكراهة فمورده الاغتسال في الماء الذي يغتسل فيه فيقرب حمله على الكثير وينبغي التنبيه على امور **الاول** انه لا ينبغي الاشكال في الجواز في الماء الكثير وان قلنا بالمنع في غيره لاختصاص دليل المنع بما يغتسل به لا فيه قال في المعتبر ولو منع هنا المنع لو اغتسل في البحر وفي المقنعة ولا ينبغي ان يرتمس الجنب في الماء الراكد فانه ان كان قليلا افسده ولم يطهر به وان كان كثيرا خالف السنة بالاغتسال فيه ولا باس بارتماسه في الماء الجاري واغتساله فيه انتهى ولو تمم الماء المستعمل كرا فصرح المبسوط والوسيلة رفع المنع معللا في الاول بانه بلغ حدا لا يحمل خبثا وفيه ما تقدم في مسئلة تتميم الماء النجس كرا **الثاني** انه لا ينبغي الاشكال على القول بالمنع في القطرات المنتضحة من بدن المغتسل في الاناء بل في كل يسير من الماء المستعمل الممتزج بما يضمحل فيه اذ لا يصدق التوضي منه ولا الاغتسال به مع الاضمحلال ولبس العبرة هنا بالاستهلاك المرادف للاستحالة حتى يمنع تحققها في امتزاج الشيء بجنسه بل المراد صيرورته بحيث لا يصدق انه توضأ منه او اغتسل به بل يمكن التزام الجواز مع تساويهما في المقدار احيانا ان ظاهر دليل المنع كون الاغتسال به وظاهر اختصاص الغسل الا ان يقال ان المراد استعماله في الغسل وان كان بضميمة غيره فيختص الجواز بصورة الاضمحلال وظاهر النهي جريان الخلاف فيها لكن عن

الصدوق وهو احد المانعين انه قال وان اغتسل الجنب فنزى الماء من الارض في الاناء او سال من بدنه في الاناء فلا باس ويدل عليه مضافا الى ما ذكر والى عموم العسر صحيحة الفضيل قال سئل ابو عبد الله عن الرجل يغتسل فينضح من الارض في الاناء قال لا باس هذا مما قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وصحيحة شهاب عن ابي عبد الله عليه السلام في الجنب يغتسل فيقطر الماء من جسده فينضح الماء من الارض في الاناء انه لا باس به وصحيحة عمر بن يزيد قلت لابي عبد الله عليه السلام اغتسل من الجنابة في مغتسل بال فيه ويغتسل من الجنابة فيقع في الماء ما ينزو من الارض قال لا باس **الثالث** ظاهر العلامة في المنتهى عن النهاية انه لا يشترط في صدق المستعمل انفصاله عن البدن حيث فرع على مذهب الشيخ قدس سره انه لو اغتسل من الجنابة وبقي في العضو لمعة لم يصبها الماء لم يجز صرف البلل الذي على العضو الى تلك اللمعة وعلله بان الشيخ قده لم يشترط في الاستعمال الانفصال انتهى وفي الذكرى انه يصير الماء مستعملا بانفصاله عن البدن فلو نوى المرتمس في القليل بعد تمام الارتماس ارتفع حدثه وصار مستعملا بالنسبة الى غيره وان لم يخرج انتهى والظاهر ان غرضه من هذا التفريع ان المراد بانفصاله انفصاله من حيث الاستعمال المحصل للغسل ولا يعتبر مفارقة البدن وكانه اشار بذلك الى ضعف ما في النهاية من احتمال ان لا يصير هذا الماء مستعملا معللا بان الماء ما دام مترددا على بدن المغتسل لا يصير مستعملا وعن المعالم بعد نقل ان الشهيد في الذكرى صرح بعدم اعتبار الخروج وتردد العلامة في النهاية ان التحقيق ان الانفصال انما يعتبر في صدق الاستعمال بالنسبة الى المغتسل فما دام الماء مترددا على العضو لا يحكم باستعماله والا لوجب افراد كل موضع من البدن بماء جديد ولا ريب في بطلانه والاخبار ناطقة بخلافه والبدن كله في الارتماس كالعضو الواحد واما بالنسبة الى غير المغتسل فصدق الاستعمال بمجرد اصابة الماء للمحل المغسول بقصد الغسل وحينئذ فالمتجه في صورة الارتماس صيرورة الماء مستعملا بالنسبة الى غير المغتسل بمجرد النية والارتماس وتوقفه بالنظر اليه على الخروج والانتقال وحكم في المنتهى بصيرورته مستعملا بالنسبة اليهما قبل الانفصال والوجه ما ذكرناه انتهى **اقول** مستمدا من الله ان موضوع المنع في الاخبار هو الماء الذي يغتسل به وفي الفتاوى هو الماء المستعمل في رفع الحدث ومن المعلوم ان المراد بهما واحد هو الماء المستعان به في الغسل والمجعول آلة له بعد التوصل به الى ما قصد الاستعانة عليه فكل جزء قصد تفصيلا او اجمالا عند صب الماء غسله به والاستعانة به عليه لا يصير الماء قبل استيفائه بالغسل مستعملا الا ان الممنوع هو استعماله في غير الاستعمال المحقق لموضوع كون الماء مغتسلا به او مستعملا ومجرد استعماله في الجزء الاول وان كفى في صدق كونه مستعملا الا انه ما دام مشتغلا بالاستعمال قاصدا له لا يعد استعمالا آخر للمستعمل بل يمكن التزام ان غرضه غسل المجموع بالمجموع على وجه التوزيع فعند التحقيق هذا الباقي غير مقصود بالاستعمال في الجزء السابق بل صب لغيره وهذا وان لم يلتفت اليه المغتسل تفصيلا الا ان المركوز في ذهنه ذلك وكذا لو قصد غسل موضع بمجموع الماء ثم غسل موضع آخر به فالظاهر انه مستعمل لانه قصد استعمال المستعمل لكن يلزم على الالتزام المذكور ان يجوز لغير المغتسل ان ياخذ ما بقي من الماء المصبوب قبل استيفاء غسل ما قصد غسله به يستعمله ولا اظن احدا يلتزم بذلك فالاولى ما ذكرناه اولا من تسليم كون الكل مستعملا في الجزء الاول الا ان استعماله فيما قصد غسله عند الصب من الاجزاء اللاحقة متحد عرفا مع هذا الاستعمال ولا يعد استعمالا آخر للمستعمل ولا فرق فيما ذكرنا بين العضوين والعضو الواحد فلو بقي من راسه شيء فقصد عند صب الماء ان يغتسل به بقية راسه وجانبه الايمن جاز بل لا فرق بين المنفصل عن البدن والمتصل فلو صب الماء على راسه بقصد غسل مجموع الراس والرقبة فنشأ قطرات الماء من اطراف اذنيه جاز ان ياخذه ويستعمله في غسل رقبته او بقيتها ذنه لما ذكرنا من ان هذا الجزء الزائد عن غسل محله قصد به غسل الباقي ~~وظهر مما ذكرنا ايضا انه لو صب الماء على البدن بقصد غسل الباقي~~ وظهر مما ذكرنا ايضا انه لو صب الماء على البدن بقصد غسل جميع ما بقي المصبوب به من دون تعيين للمغسول لم يكن مستعملا وان بلغ الى ما بلغ لانه قاصد اجمالا الا الغسل كل جزء بما يبقى من الماء في بدنه بعد غسل سابقه نعم لو انفصل لم يجز اخذه ويدل عليه ويشير الى جميع ما ذكرنا رواية هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام اغتسل من الجنابة وغير ذلك في الكنيف الذي يبال فيه وعلي نعل سندية فاغتسل وعلى النعل كما هي فقال ان كان الماء الذي يسيل من جسدك يصيب اسفل قدميك فلا تغسل قدميك هذا كله اذا اغتسل بالصب والاستعمال اما لو ارتمس تمام بدنه او بعضه في الماء القليل ففي صدق عنوان المستعمل وما يغتسل به خصوصا في بعض المقامات كما اذا غمس طرف اصبعه فما نقص عن الكر بتيسير اشكال فلو ثبت الاجماع المركب كان الماء مستعملا بغمس تمام ما اريد غمسه لا بمجرد غمس بعضه فاذا نوى خارج الماء وارتمس فلا يصير مستعملا الا بعد تمام غسله وان لم يخرج من الماء فاذا اراد بعد الغمس ان ينوي تحت الماء بغسل واجب آخر لم يجز **الرابع** هل يجوز ازالة النجاسة بهذا الماء ام لا قولان احدهما المنع وهو ظاهر ما تقدم من المقنعة والوسيلة وموضع من المبسوط وفي التهذيب الجنب حكمه حكم النجس الى ان يغتسل فمتى لاقى الماء الذي يصح فيه قبول النجاسة فسد انتهى والآخر الجواز وهو للمبسوط ايضا وفي المنتهى وعن فخر الدين انه اجماع والظاهر ان مرادهما اتفاق من نسب اليه المنع في مسئلة رفع الحدث وهو

خصوص الشيخ لاهمالهم بذكر جميع من خالف في المسئلة وان دعويهما مستنبطة من اختصاص دليل المنع بخصوص رفع الحدث كما يظهر من المنتهى وكيف كان فمقتضى الاطلاقات الجواز ولا دليل على المنع عدا ما ربما يتوهم من عموم التوضي في رواية ابن سنان المتقدمة لمطلق المطهر ولو من الخبث فان اطلاق التوضي على الاستنجاء كثير ودعوى ثبوت الحقيقة الشرعية في غير لفظ الوضوء من مشتقات هذه المادة غير ثابتة الا ان الانصاف ظهور صدر الرواية وذيلها في غير رفع الخبث لكن الظاهر شمولها للوضوءات المستحبة وفي شمولها لما عدا الرافع منها كوضوء الحائض والجنب فيتيمم الاغسال المسنونة بعد القول بالفصل نظر اقربه ذلك لما تقدم من ان المطلوب في هذه الوضوءات والاغسال على ما يظهر من الادلة ما امر به الشارع في رفع الحدث ولذا لا يحتاج الى الدليل الخاص في احراز سائر شرائط الغسل واجزائه فيها **الخامس** لو اغتسل ناسيا ففي صيرورته مستعملا وجهان من صدق اغتسال الجنب ومن ان العبرة برفع الحدث وعلى الثاني فلو نهى المالك عن رفع الحدث بمائه فارتمس فيه فهل يصير مستعملا وجهان من نهي المالك النهي فيفسد فلا يرتفع الحدث فلا يصير مستعملا كما لو فسد غسله لمفسد آخر ومن انه اذا لم يصر مستعملا فيصح ويرتفع الحدث فيحرم فلا يصح وهكذا ويدفع برجوع النهي الى رفع الحدث لولا النهي فافهم **الثالث** في الاسئار بالهمزة بعد السين جمع سؤر وهو لغة كما عن كشف اللثام البقية من كل شيء او من الطعام والشراب وخصوص الماء قيل انه في عرف الفقهاء ماء قليل لاقى جسم حيوان وكانه اراد بيان مرادهم من لفظ السؤر الواقع في باب المياه مقابلا للمطلق والمضاف وهو حق وقد صرح في المقنعة والسرائر كما عن ظاهر جماعة بارادة هذا المعنى في المقام والاولى ابقاء السؤر حتى في هذا المقام على معناه العرفي واشتراك غيره معه في الحكم الثابت له شرعا من حيث استعماله وظاهرهم اعتبار القلة في الماء والذي يستفاد من الاخبار اطلاقه على الكثير مثل قوله عليه السلام لا تشرب من سؤر الكلب الا اذا كان حوضا كبيرا يستقى منه هو ايضا ظاهر التذكرة والمحكي عن الهداية وكذا اطلاقه على بقية الطعام كما في المنتهى عن اكل سؤر الفار وقول امير المؤمنين ع ان الهرة سبع لا باس بسؤره فاني لاستحيي من ربي ان ادع طعاما لاجل ان الهرة اكلت منه فان الاستشهاد قرينة عموم السؤر للماكول والظاهر من بعض الاخبار عدم اختصاصه بمباشرة الفم لقوله ع في خبر العيص لا توضأ من سؤر الجنب اذا كانت مامونة يغسل يديها قبل ان يدخلها الاناء وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يغتسل هو وعائشة من اناء واحد وكيف كان فاسئار الحيوانات كلها طاهرة عدا سؤر ما كان نجس العين اي الكلب والكافر والخنزير ولذا كان في سؤر المسوخ تردد للمصنف من جهة التردد في نجاستها ولكن الطهارة عنده فيها اظهر ومن عدا الخوارج لكونهم نواصب والغلاة من اصناف المسلمين الذين ينكرون ما علم وعلم بالضرورة كونه من الدين كالمجبرة وسياتي تفصيل ذلك انشاء الله تعالى والتلازم بين الجسم والسؤر في الطهارة هو المشهور ومقتضى الادلة الا ان ظاهر السرائر نجاسة سؤر ما يمكن التحرز عنه من حيوان الحضر غير الطير والماكول اللحم والظاهر ارادته عدم جواز الاستعمال كما يظهر من كلامه في باب النجاسات فيوافق ما في المبسوط والمهذب من منع الاستعمال فهم ينكرون التلازم بين طهارة السؤر وجواز استعماله وان حكى في المعتبر عن المبسوط النجاسة لكنه تسامح في التعبير يمكن ارادة حقيقة النجاسة لان مرجعهما الى منع الاستعمال ومستند الشيخ على ما ذكره في الاستبصار قوله كل ما اكل لحمه فلا باس بان يتوضا بسؤره ويشرب فان مفهومه بناء على القول بمفهوم الوصف او المبتدأ المتضمن معنى الشرط يدل على ان السبب المنحصر والعلة التامة في جواز الوضوء بسؤر الماكول كونه ماكولا فاذا انتفى هذا الوصف عن حيوان في اول الامر او بعد كونه ماكولا كالجلال والموطوء انتفى جواز الوضوء والشرب ولو وجد غيرهما يجوز الوضوء بسؤره لم يكن اكل اللحم سببا منحصرا في الجواز لقيام غيره مقامه منع لان جملة الشرط على انحصار السبب في علية انكار مفهومه كما وقع من السيد المرتضى قده فظهر بهذا التقرير النظر فيما اجاب العلامة قده عن هذا الاستدلال وارتضاه الشيخ محمد قده في شرح الاستبصار ردا على والده في المعالم حيث نصر للشيخ قده بما صححناه من انه يكفي في المفهوم انقسام غير الماكول الى ما لا يجوز الوضوء بسؤره والى ما يجوز فليس سالبة كليتها وانما هو سالبة الكلية وقد اوضحنا ذلك ايضا في مسئلة الغسالة عند التكلم في مفهوم قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فالاولى الجواب عن ذلك بعد المفاد ومنع سند العدم صحة الرواية ودلالته لان اللازم من الاخذ بظاهرها من التحريم تخصيص اكثر ما دل على طهارة بعض الاسئار كسؤر الهرة معللا بنجاسته وجواز استعمال سؤر ما عدا الكلب فاللازم حمله على الكراهة وان الباس المنفي في المنطوق اعم من الحرمة ويكره سؤر الحيوان الجلال وهو المتغذي بعذرة الانسان المحض الى حد يحرم لحمه على الوجه المذكور في باب الاطعمة والاشربة لاطلاق ما تقدم في سؤر كل طاهر وان حرم اكله بناء على طهارة الجلال وعن الشيخ والسيد وابن الجنيد النجاسة واستدل لهم بعدم خلو لعابه عن النجاسة وينقض بسؤر شارب الخمر وكذا سؤر اكل الجيف لعين ما ذكر في الجلال مع حلية اكل بعض افراده لكن الحكم فيهما كغيرهما من الحيوانات الطاهرة المزاولة للنجاسات مقيد بما اذا خلا موضع الملاقاة من عين النجاسة او المتنجس وعبر بعضهم بازوالها والمراد الزوال الحسي لا الشرعي ففي عبارات الكل دلالة على عدم اعتبار طهارة موضع الملاقاة بعد ملاقاة النجاسة بالماء المطهر وانه لا يجري هنا استصحاب نجاسة موضع الملاقاة وان علم

تحقيق الكلام في الاسئار

عدم وجود المطهر وهو اجماع ثم حكى عن النهاية اعتبار احتمال حصول الطهارة بوروده على كثير مطلقا او ورود المطر والتعليل عليه لان الشرع كما ادعاه في الحدائق وغيره على عدم اعتبار الاحتمال ايضا والحكم بطهارة السؤر مع القطع بعدم حصول المطهر الشرعي فقد صرح به كما في المبسوط والسرائر والمعتبر والتذكرة وغيرها بانه لو اكلت الهرة فارة ثم شربت من ماء قليل لم ينجس غابت الهرة او لم تغب مما يحقق الشهرة بل يظهر منه الاتفاق ان الاصحاب بين مفت بكراهة سؤر الجلال واكل الجيف ومانع منه ولم يستند المانع الا الى التعبد او حصول اجزاء النجاسة في لعابه فاتفق المانعون والمجوزون على ان ملاقاة فمه للنجاسة مع العلم العادي غالبا بعدم ملاقاة المطهر الشرعي بعد اكل العذرة والجيفة لا يؤثر وكيف كان فالظاهر تحقق الشهرة في المسئلة بل عن الشيخ في الخلاف دعوى الاجماع عليه مستكشفا ذلك من ان الاصحاب حكموا بطهارة سؤر الهرة وان دعوى ورودها في مقام بيان حكم سؤر الهرة من حيث الطهارة والنجاسة الذاتيتين كما يشهد به تعليل الطهارة في بعض تلك الاخبار بان الهرة سبع كتعليل نجاسة سؤر الكلب بانه نجس فلا ينافي كون حكم السؤر من حيث تنجس الحيوان بالنجاسة العرضية هي النجاسة ممنوعة بعد كون الغالب في الحيوان ملاقاته للنجاسة بل كونه دائما محكوما بالتنجس ولو بحكم الاستصحاب ومما يدل على ارادة طهارة السؤر على الاطلاق لا خصوص الطهارة الذاتية ما وقع في النص والفتوى من استثناء صورة وجود النجاسة العينية على جسم ذي السؤر فانه لا وقع لهذا الاستثناء مع ارادة الطهارة الذاتية ففي خبر عمار وقد سئل عن ما يشرب منه باز او صقر او عقاب فقال عليه السلام كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رايت في منقاره دما فلا تتوضأ منه ولا تشرب ومما يمكن ان يستدل به في المقام ايضا صحيحة علي بن جعفر المروية في التهذيب وقرب الاسناد في حديث قال سألته عن الفارة والحمامة والدجاجة واشباهها تطأ العذرة ثم تطأ الثوب ايغسل الثوب قال ان كان استبان من اثره شيء فاغسله والا فلا الخبر فان ترك الاستفصال عن رطوبة الثوب ويبوسته والاستفصال عن وجود عين النجاسة وعدمها دليل على ان الثوب لا يتنجس الا عن النجاسة العينية الموجودة على الحيوان الا من نفس الحيوان وان لاقى النجاسة والا لوجب الاستفصال عن رطوبة الثوب ولغى الاستفصال بوجود عين النجاسة وعدمها كما لا يخفى ودعوى ظهور الثوب في اليابس فحسن الاستفصال عن وجود عين النجاسة ممنوعة اذ لا سند للظهور واذا تاملت الرواية وجدتها اوضح دلالة من اخبار السؤر وخبر عمار لما تقدم في اخبار السؤر من ظهورها مع قطع النظر عن فهم الاصحاب في الطهارة الذاتية واما الاستثناء في خبر عمار فلاجل كون السؤال عن الطهارة الفعلية فلم يعلم كون المقام الاهتمام ببيان الطهارة الفعلية لم يعلم كون المقام الاهتمام ببيان الطهارة الفعلية بعد احراز الطهارة الذاتية بطهارة عين هذه الحيوانات ثم ان غلبة ملاقاة الهرة وغيرها للنجاسات لا يوجب العموم في روايات السؤر لصورة العلم بعدم الطهارة الشرعية بعد الملاقاة ولذا ورد في طهارة ثياب المشركين واوانيهم ما ورد من الجواز مع ان احدا لم يقل فيهما بكونهما كالسؤر في عدم اعتبار العلم بملاقاة النجاسة اذا لم يوجد العين الا ان يقال انا لم نلتزم بذلك في اواني المشركين وثيابهم لتقييدها في بعض الاخبار بصورة عدم العلم باستعمالهم لها بملاقاة النجاسة بخلاف ما نحن فيه وبالجملة فقد علم ان النظر في اخبار اواني المشركين وثيابهم الملبوسة والمنسوجة الى اصالة الطهارة كما يظهر من بعضها بخلاف ما نحن فيه فان الاخبار الواردة في اسئار ما يعلم طهارته من الحيوانات كالحمام والدجاجة وغيرهما لم يستثن فيها الا صورة وجود النجاسة على جسم الحيوان والمناسب على تقدير اناطة الحكم باصالة الطهارة استثناء صورة العلم بتنجس نفس الجسم الا ان يدعى ان العلم بوجود النجاسة يراد به ذلك وكيف كان فالظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب في ان جسم الحيوانات لا يعامل معها معاملة غيرها من كفاية العلم بنجاستها في زمان في وجوب الاجتناب عنها الى ان يعلم طهارتها نعم هذا وجه محكي عن الشافعي ولعله كاف بضميمة ما تقدم من الاخبار ودعوى الاجماع واما صورة العلم بعدم المزيل الشرعي فهو مورد الخلاف لان اكثر من تعرض للمسئلة عمم الحكم لها الا العلامة في النهاية حيث اشترط احتمال حصول المزيل الشرعي بورود الحيوان على كر او جار فيكون هذه المسئلة مستثناة في الحقيقة عن مسئلة اعتبار استصحاب النجاسة او حكومة استصحابها على استصحاب طهارة الملاقي والحاصل ان هذا الحكم مخالف لاحدى قواعد اقتضتها العمومات احديها قاعدة تنجيس النجاسات العينية لما يلاقيها حتى اجسام الحيوانات الثانية عدم زوال نجاسة المتنجس ولو كان جسم حيوان بمجرد زوال العين النجاسة عنه الثالثة تنجيس المتنجس ولو كان جسم حيوان لما يلاقيه من المياه وغيرها الرابعة ان النجاسة اذا ثبتت في محل فهي مستصحبة الخامسة ان استصحاب نجاسة الشيء حاكم على استصحاب طهارة ملاقيه فلو بني على اخراج ما نحن فيه عن احكام الثلث الاول عم الحكم لصورة العلم بعدم وجود المزيل الشرعي ولو بني على عمومها تعين اخراج ما نحن فيه من احكام الاخريين والمطابق لاطلاق اخبار الباب هو الاول فان الاخبار المذكورة اما مسوقة لبيان الطهارة الذاتية فلا دخل لها فيما نحن فيه واما مسوقة للطهارة الفعلية بملاحظة ملاقاة النجاسة الخارجية فلا بد من تقييدها بصورة احتمال زوال نجاستها بمطهر شرعي فالاولى اخراج المقام من القاعدة الثالثة لا ما يتبعها الاولين على عمومها ولا

ورد ذلك في الثالثة لان مستندها راجع الى الاستصحاب فيصلح اخبار الباب للورود عليه بجعل زوال العين من جملة المطهرات فلا يلزم من ذلك طرح الاستصحاب كما لا يخفى مثال ذلك ان الاستصحاب في الحكم الشرعي محل كلام وان كان قد يقال ان لا استصحاب في مثل ذلك مما اتفق على اعتباره وايضا مثله بعموم النص الا انه غير ثابت مثاله ان التخصيص بحسب القاعدتين الاوليين في غاية الندرة كما في الغسالة فلو انفصل لم ينفصل الا بمكان ان يدعى ان النجاسة اما ان يؤثر في محل اثر طلب المانع او بنا ثم منه وليس في الشرع غير ذلك فهذا اختلاف في زوال النجاسة بزوال العين نادر وقد وجد اجماعا في بعض المواضع مثل تطهير الشمس للارض والاستنجاء وقد قال السيد بطهارة كل جسم صقيل بزوال العين النجاسة مستدلا بان الغرض زوال العين وقد ذكر الشيخ في التهذيب والاستبصار انه اذا مضى على عظم الميتة سنة لم يجب غسل الثوب منه ومعلوم ان المراد منه رطوبة الثوب وهو وان كان ضعيفا الا ان المقصود من ذكره الاستيناس وقد جزم جماعة كالشهيد والمحقق الثاني في الجعفرية وشارحيها وصاحب الموجز وشارحه على ما اخترناه حيث عدوا زوال العين من المطهرات في الحيوان الا ان يقال انه لا يمكن ترتب على الحكم بنجاسة الحيوان ابدا فان عين النجاسة لا تنافي النجاسة ما دامت العين مستندا اليها ومع زوالها فالمفروض الطهارة فيقوى ان يكون المراد من حكم بالطهارة بزوال العين عدم انفعاله بالملاقاة نظير حكمهم بطهارة البواطن لكنه مدفوع بان عدم ظهور الثمرة لا يقتضي رفع اليد عن القواعد اذا اقتضت لقاعدة العمل بالعموم في انفعال كل ملاقي للنجس وجب القول به واذا دل الدليل على عدم ترتب حكم النجاسة بعد زوال العين حكم بطهارة المحل بعد النجاسة بل بنا المحصلين لقواعد الاستدلال الارتكاب بتقدير المعلوم موجودا والموجود معدوما اذا اقتضته القواعد مع ان الثمرة في بعض الموارد ربما يظهر للمتامل ومما ذكرنا يظهر ان الحكم في طهارة البواطن كذلك كما هو ظاهر كلماتهم في عد زوال العين من المطهرات العشر في البواطن والحيوان غير الادمي بقي الكلام في مستند الكراهة في سور الجلال واكل الجيف ولعله لعدم كونهما مامونين وانهما مهما بعد تطوقع الملاقات فيهما من عين النجاسة وهذا المناط مستفاد من نحو صحيحة العيص المنهي التي عنه سور الحائض مطلقا والجنب التي لا يؤمن جنب قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن سور الحائض قال لا توضأ منه وتوضأ من سور الجنب اذا كانت مامونة وتغسل يديها قبل ان يدخل الاناء ولعل حكمة الاطلاق في الحائض استمرار النجاسة عليها ايام فيبعد خلو يدها عن النجاسة لانها تبتلا بالخرقة وتغيرها كثيرا الا اذا كانت متحفظة ورعة عن النجاسة بخلاف الجنب فان زمان تلوثها بالنجاسة فيه التحفظ عنها المتهم موجود في اغلب الناس الا اذا كانت ممن لا تبالي لما في الصحيحة من اطلاق الحائض موافق للمبسوط مخالف للمشهور فان المشهور تقييده اما بالمتهمة كما عن جماعة واما بغير المامونة كالمصنف قدس سره تبعا للاخرين ولعله للصحيحة المذكورة باسقاط لفظة لا من اولها كما في رواية التهذيب والاستبصار فيكون قوله اذا كانت مامونة قيدا للجنب والحائض ولتعارض الروايتين فالمتيقن كراهة المقيد لكن الاخبار المطلقة كثيرة مثل قوله في رواية عنبسة اشرب من سور الحائض ولا توضأ منه ورواية ابي بصير هل يتوضأ من فضل وضوء الحائض قال لا وفي رواية ابي هلال المرأة الطامث اشرب من فضل شربها ولا احب ان توضأ منه وتقييدها بالمامونة وان ورد في غير واحد من الاخبار مثل صحيحة رفاعة المروية في السرائر ان سور الحائض لا باس به ان يتوضأ اذا كانت تغسل يديها وصحيحة علي بن يقطين عن الرجل يتوضأ بفضل الحائض قال اذا كانت مامونة فلا باس الا انه لا يتعين حمل الاخبار المطلقة لاحتمال المقيد للحمل على شدة الكراهة في محل القيد وخفتها في غيره لكن الانصاف ان ظاهر نفي الباس في المقيد ابعد لعلم بعدم الحرمة في غير المامونة نفي الكراهة راسا مع انه لو تكافؤ الاحتمالان يرجع الى الاصل هذا كله بناء على ان غير المامونة في العرف هي المتهمة وان جعلناها اعم كما هو مقتضى اللغة لم يكن تعارض بين المطلق والمقيد لا بين قول المبسوط وقول من عبر بغير المامونة بناء على ارادة الفرد المتعارف من مطلق الحائض وهو غير المتحفظ والورع عن النجاسات بحيث يظن ويوثق بطهارة يدها فحاصل مذهبهم كراهة سور الحائض من حيث هي الظن النوعي بعدم طهارة يدها فهي متهمة نوعا الا ان يكون خصوص الشخص بحيث لو من من ذلك لشدة تورعها عن النجاسات لكن الانصاف ان المراد بالمامونة الفرد المتعارف وهي التي لا تتهم لقلة مبالاتها بالنجاسة ويؤيدها ما في رواية السرائر من قوله يغسل يديها بدل المامونة فان مقابلها من لا تغسل يديها وهي المتهمة وغسل اليد امر متعارف عقيب البول خصوصا بالقاذورات المستقذرة ومما ذكرنا يظهر ان ما في المدارك والذخيرة من ان اناطة الكراهة بغير المامونة اولى من اناطتها بالمتهمة لان النص يدل على انتفاء الكراهة اذا كانت مامونة وهي اخص من كونها غير متهمة انتهى محل نظر اما اولا فلاتحادهما عرفا واما ثانيا فلان انتفاء الكراهة منوط في رواية السرائر بغسل اليد ومفهومه الكراهة مع عدم غسلهما وليس المراد العلم بذلك والا كان نوعها بحسب المراد كونها مظنة لترك الغسل وهي المتهمة كما ان المراد بالغسل المنطوق كونها مظنة لذلك على ما هو المتعارف ثم ان ظاهر الاخبار الاختصاص الكراهة بالوضوء بل في بعضها مقابلة الشرب بالوضوء الظاهر في نفي الكراهة لكن المحكي عن ظاهر الاكثر عدم الفرق بل عن الوحيد البهبهاني ان الاقتصار على الوضوء لم يقل به فقيه الظاهر ان التعميم محل وفاق انتهى **اقول** لو ثبت الاجماع على التعميم امكن حمل

الفضل على تفاوت الكراهة ثم ظاهر اناطة الكراهة بالاتهام وعدم الامن تعدي الحكم الى كل متهم لعدم التوقي من النجاسات كما هو المحكي عن ظاهر الشيخين والحلي والمحقق وصريح البيان والروضة مضافا الى ما يظهر من اخبار اخر من استحباب التنزه عمن لا يتنزه ورواية ابن ابي يعفور عن الرجل ايتوضأ من فضل المرأة قال اذا كانت تعرف الوضوء بناء على ان الظاهر من الوضوء الاستنجاء او ازالة مطلق الخبث مضافا الى الامر بالاحتياط في مظان النجاسة وانكر هذا الحكم غير واحد من متاخري المتاخرين بل ذكر بعضهم انه مجرد استحسان لعدم المستند مع ما دل على كون الوضوء من فضل جماعة المسلمين احب اليه من الوضوء من ركوا ابيض ودفعه انه يكفي في المستند ما عرفت وكون الوضوء من سور المسلمين احب من الوضوء من الركو الابيض في الرواية انما هو مع عدم المقتضى من جهة من الجهات فيكون مزية على الوضوء من الركو وكونه اسهل وايسر بقي الكلام في ثبوت الكراهة من جهة الظن النوعي بنجاسة سور المتهم مع كون شخص الماء مشكوك الطهارة اما مع ظن نجاسة الماء فلا ينبغي التامل في رجحان الترك ويكره ايضا سور البغال والحمير مطلقا كما هو ظاهر العبارة او خصوص الاهلية كما نسبه جماعة منهم الكركي والميسي وصاحب المدارك مستدلين على الحكم بكراهة لحمها ومنع كاشف اللثام الكبرى ويمكن الاستدلال بمضمرة سماعة سئلته هل يشرب سور شيء من الدواب ويتوضأ منه قال اما الابل والبقر فلا باس بناء على ان المراد بالجملة ما لا باس فيه اصلا والمرسلة كان يكره سور كل ما لا يؤكل لحمه بناء على ارادة الاعم مما لا يعتاد اكله او لم يخلق للاكل كما يظهر هذا الاستعمال من بعض اخبار نجاسة بول الحمير والبغال فتامل وعمم جماعة الحكم للدواب كلها وفي غير واحد من الاخبار نفي الباس عن شرب سور الحمار والفرس والبغل لكن الظاهر وروده في مقابل الكلب فيحمل على نفي الحرمة لا الكراهة واخرون صرحوا بكراهة سور ما لا يؤكل لحمه ولعله لما مر من قوله كل ما اكل لحمه فلا باس بان يتوضأ من سوره ويشرب ويكره ايضا سور الفارة على المشهور على الظاهر بل قيل انه المعروف من المذهب فيه حديث المناهي نهى رسول الله صلى الله عليه واله عن اكل سور الفارة لكنه لا يدل على حكم الماء من حيث الشرب والتوضي ومن الغريب ما عن باب تطهير الثياب من نهاية الشيخ ان الفارة كالكلب اذا اصابت ثوبا برطوبة وجب غسل موضع الاصابة ونزل على الاستحباب المؤكد وقيل المعروف من المذهب كراهة سور الحية ايضا لرواية ابي بصير عن حية دخلت حبا وخرجت منه قال ان وجد ماء غيره فليهرقه وعن المدارك تبعا للمعتبر عدم الكراهة قال يكره ايضا استعمال ما ماتت فيه الوزغ بل خرج منه حيا على ما رواه هارون بن حمزة الغنوي قال سئلته عن الفارة والعقرب واشباه ذلك يقع في الماء ويخرج حيا هل يشرب من ذلك الماء ويتوضأ قال يسكب منه ثلث سكبات قليله وكثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب منه ويتوضأ غير الوزغ فانه لا ينتفع بما يقع فيه وبمضمونها افتى في النهاية وتعارض بالاخبار الخاصة مثل صحيحة علي بن جعفر والعامة فيما لا نفس له ويدل على حكم العقرب اذا ماتت رواية سماعة عن جرة وجد فيها خنفساء قد ماتت قال القه وان كان عقربا فارق وتوضأ من ماء غيره وهو محمول على الاستحباب لما دل على انه انما ينجس الماء بموت الحيوان ذي النفس السائلة دون ما لا نفس له كما سيجيء ذلك في باب النجاسات واعلم انه تقدم قول الشيخ قدس سره بان ما لا يدركه الطرف من الدم لا ينجس الماء مستدلا بصحيحة علي بن جعفر المتقدم في ذيل مسئلة الماء القليل وعرفت ضعف دلالتها وان الاقوى ما قيل من انه ينجس ولا اقل من انه هو الاحوط على البناء والمحكي عن الشيخ تعميم الحكم المطلق النجاسات ولم يعلم له ماخذ الا ان الشيخ يتعدى من دم الانف الى غيره او يقتصر على مورد الصحيحة واحتمله في الذكرى ولا انه يتعدى من الماء الى كل جسم رطب كالثوب لم يقتصر على مورد النص لكن الشهيد قدس سره في الذكرى نسب اليه التعدي الى الثوب لعل الفرق بينه وبين التعدي من دم الانف مع انه اظهر ان المنفصل في الجسم الرطب حقيقة هو الجزء المائي فتعدد انفعال الماء يدل على عدم انفعاله قال في فروع قول الشيخ لو طارت الذبابة عن النجاسة الى الثوب والماء فعفو عند الشيخ واختاره المحقق في الفتاوى لعسر الاحتراز ولعدم الجزم ببقائها لجفافها بالهواء وهو يتم في الثوب دون الماء انتهى **اقول** اما حكم الشيخ بالعفو فلم يعلم في الثوب مما ذكرناه من الفرق ضعيف واما حكم المحقق قدس سره بالعفو لعسر الاحتراز فلا يخلو عن تامل واما عدم الجزم ببقائها لجفافها فيحتمل ان يكون المراد بالجفاف زوال العين عنها فيصير طاهرا بزوال العين لاجفافها مع بقاء جرمها اذ الغالب بمجرد رطوبة رجل الذبابة بالنجاسة لا لوقوع جرمها بها مع ان الشك فيه كاف نعم قد يقال ان اصالة بقاء الرطوبة عند الشك فيه حاكمة على اصالة بقاء طهارة الماء لان الشك فيهما مسبب عن الشك في بقاء الرطوبة كما في وقوع الثوب المستصحب الرطوبة على ارض نجسة ويمكن التخلص بان تجرد بقاء الرطوبة لا يترتب عليه تنجس الا بواسطة معدة خارجية هي ان الملاقي لها وصيرورته رطبا بالسراية فالمنجس في الحقيقة هو تاثر الملاقي بالنجاسة بها الاكتساب شيء من رطوبته لا مجرد ملاقاته لها وان كان يعبر عن ذلك مسامحة بملاقاة والا فالظاهر ان المنجس هو مجرد الملاقاة وحينئذ فاثبات النجاسة باستصحاب الرطوبة لا يمكن الا بناء على القول باعتبار الاصول المثبتة

الركن الثاني

في الطهارة المائية وهي وضوء وغسل وتيمم

الوضوء وفصوله

الاول

في الاحداث الموجبة للوضوء والحدث هنا اسم مصدر او مصدر وقد يطلق مسامحة على العين كالبول والغائط

فمدلول عليه بآيات الحاصلة عقيب ما ثبت فيقال ان الوضوء رافع للحدث والمراد بالموجب سبب الوجوب لا فاعله لانه الشارع والمراد الوجوب الشرعي ويحتمل ارادة اللغوي وهو الثبوت في الشريعة ولو على وجه الاستحباب فيكون مرادفا للسبب وحصره في الستة مبني على ارادة ما يوجب خصوص الوضوء فيخرج ما اوجبه مع الغسل والمراد بالموجب بالشأن فيدخل حدث الصبي وغير المميز وعلى كل حال فاطلاق الموجب والسبب على الامور المذكورة يدل على ان المكلف في نفسه لا يجب عليه وضوء شرعا فلو فرض مكلف لم يحدث منه حدث لم يجب عليه الوضوء وجاز له الدخول في الصلوة فيكون محدثا فالحدث امر وجودي والطهارة عدمي من شانه وجوده فيه ويدل عليه ايضا تفسير الحدث بالحالة المانعة فيكون المنع عارضا للمكلف وقد يقال ان الطهارة ايضا وجودية طارية بالنسبة الى اباحة الصلوة اليها فالمكلف بنفسه لا يباح له الصلوة ولاطلاق الناقض على الاحداث والمنقوض ظاهر في الوجودي والظاهر قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا واطلاق قوله ع اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور وحكمهم بان الشاك في المتأخر من الحدث والطهارة يجب عليه الوضوء والا لكان حكمه كالشاك في المتأخر من الخبث والطهارة في بنائه على اصالة الطهارة وقد فرع على هذا ان المكلف المخلوق دفعة كادم ع مثلا لا يحكم عليه بالطهارة ولا بالحدث فما كانت الطهارة شرطا فيه لم يجز بدونها وما كان الحدث مانعا منه جاز له ويدفع الاول بان صدق المبيح بملاحظة مسبوقية بالحدث المانع ولذا اكتفي بنية رفع الحدث عن قصد الاستباحة واما الاطلاق الناقض فلا ظهور له في كون المنقوض وجوديا كما يشهد له شمول الاخبار لا تنقض اليقين للامور الوجودية والعدمية مع ان الطهارة المنقوضة عدم مسبوق غالبا بالوجود فيشبه الوجودي فتأمل واما الآية فالمراد منها باطباق المفسرين كما حكي بعض الائمة في غير واحد من الاخبار القيام من النوم فهي دليل على خلاف المطلوب مع انها على تقدير الاطلاق معارضة بقوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فان ظاهره استناد وجوب التيمم الذي هو بدل الوضوء الى المجيء من الغائط لا الى المكلف من حيث هو ودعوى ان ذلك لكون الغائط سببا لنقض الطهارة السابقة ورجوع المكلف بعد الى الحالة الاصلية المقتضية للطهارة ليست بما ولعله من حمل الاطلاق في آية القيام على ما هو الغالب من كون القائم الغير المسبوق بالطهارة الذي هو المراد من الآية مسبوقا بالحدث فوجوب الوضوء لاجل رفع تلك الحالة العرضية واما وجوب الطهور عند دخول الوقت فنسلم لكن الطهور لا يصدق الا بالنسبة الى المحدث ولا كلام في وجوبه عليه واما حكمهم بوجوب الوضوء على الشاك في المتأخر من الحدث والوضوء فلا يدل على المدعى لحكمهم فيما حكي عنهم بوجوب الغسل على الشاك في المتأخر من الجنابة والغسل مع ان احدا لم يقل بكون غسل الجنابة مانعا لحالة الاصلية للمكلف فالوجه في حكمهم هنا بوجوب الطهارة انه لما علم من الادلة ان الحدث مانع فلا بد من احراز العلم بعدمه ولو بحكم الاصل والاصل غير جار هنا لتعارض الاصلين وهذا غير ما نحن فيه وهو انه اذا فرض العلم بعدم صدور الحدث من الشخص يجوز له الدخول في الصلوة وان لم يتوضأ واما ما ذكر من الفرع فهو على تقدير تسليم الاصل غير متوجه فانه قد ورد لا صلوة الا بطهور وان الطواف بالبيت صلوة وقال تعالى لا يمسه الا المطهرون فاشتراط الغايات الثلث في اعتبار الطهارة فيها فما الذي يباح بدون الطهارة فالتحقيق ان الطهارة والحدث من قبيل الطهارة والخبث والموت والتذكية وغيرهما من الاعدام المقابلة للملكات بل الطهارة والقذارة لغة ايضا كذلك ثم انه يعبر عن هذه الامور بالنواقض فان اريد الناقض بالشأن واضيف الناقض الى الطهارة الصغرى او الى الوضوء الموجب لها ولو شأنا كان مساويا للسبب لدخول الحدث ممن لم يتطهر اصلا ومن المحدث وخروج الجنابة واخواتها ولا فائدة مهمة في تحقيق العنوان الجامع المانع لهذه الامور وانما المهم التعرض لتفصيلها فهي ستة ثلثة منها خروج البول وما في حكمه من البلل الخارج بعده مع عدم الاستبراء والغائط وهو معروف ومع الشك يرجع الى الاصل والريح ولا اشكال ولا خلاف في ايجاب هذه للوضوء اذا خرجت من الموضع المعتاد خروجها منه لا غلبة افراد الانسان والاخبار به متواترة وظاهر اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماع اكثر العلماء وصريح بعض عدم اعتبار الاعتياد الشخصي في المعتاد النوعي وفي الحدائق نفي الخلاف فيه وعن شارح الدروس دعوى الاجماع عليه صريحا بل عن الرياض حكايته عن الفاضلين لكن يمكن دعوى انصراف الاطلاقات في الكل على الغالب المتعارف من الاعتياد الشخصي للمتهم الا ان لا يعتنى بهذا الانصراف ويتمسك في ذلك باطلاق الاخبار الدالة على النقض بما يخرج من الموضع الطبيعي ان كان المعتاد غيره ويشكل ذلك على من يعتبر الاعتياد الشخصي في غير الموضع الطبيعي حملا للاطلاقات الدالة على النقض بمطلق الثلثة على المتعارف متمسكا بما دل على اختصاص الناقض بما يخرج من الطرفين اللذين انعم الله بهما عليك فان دعوى الانصراف وادلة الاختصاص موجودة فيما يخرج من الطبيعي مع عدم الاعتياد فالعمدة الاجماع وهو غير بعيد خصوصا بملاحظة انهم كما في المعتبر والتذكرة وغيرهما يدعون الاجماع ولا على الموضع الطبيعي ثم يذكرون غير المعتاد فيذكرون فيه ما يذكرون من النقض وعدمه والتفصيل بين الخارج من المعتاد وغيره او الخارج مما دون المعدة وغيره وكان هذا منشأ ما تقدم عن الرياض من الحكاية والمسئلة لا تخلو من الاشكال الا ان الذي يسهل الامر انه لا اقوى عندنا كما سيجيء النقض بمطلق الغائط او خروج الغائط مما دون المعدة من الموضع الغير

الطبيعي نقض وان لم يصر معتادا في قول الشيخ والقاضي والحلي والتذكرة وظاهر كثير ممن اطلق بل نسبه بعضهم الى المشهور بل صريح الحلي والتذكرة وظاهر المطلقين النقض بما يخرج مما فوق المعدة خلافا للشيخ والقاضي استنادا الى منع تسميته غائطا فلا خلاف بينهم في النقض بمطلق الغائط من غير اعتبار الاعتياد لعموم قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط وقوله عليه السلام في رواية زكريا بن ادم انما ينقض الوضوء ثلث البول والغائط والريح وفي رواية الفضل بن شاذان لا ينقض الوضوء الا بول او غائط او ريح او جنابة مضافا الى ذيل رواية العلل الآتية ولكن الاشبه عند المصنف انه لا ينقض واجاب في المعتبر عن اطلاق الآية والروايات بانصرافها الى المعتاد فيقيد به ثم ايد ذلك بالاخبار المقيدة مثل صحيحة زرارة قلت لابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام ما ينقض الوضوء فقالا ما يخرج من طرفيك الاسفلين من الذكر والدبر من الغائط والبول او مني او ريح والنوم حتى يذهب العقل وفي صحيحة اخرى لزرارة لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك والنوم وموثقة اديم الحر سمع ابا عبد الله ع يقول ليس ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك الاسفلين اللذين انعم الله عليك بهما وفي صحيحة ابن بزيع عن ابي الحسن الرضا ع في حديث طويل قال ابو جعفر عليه السلام لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك اللذين جعل الله لك او قال انعم الله بهما عليك وغير ذلك من الاخبار المقيدة وفي دعوى التقييد في الاطلاقات لاجل الانصراف والتقييد بالمقيدات نظر اما الانصراف فلمنع اعتبار مثله والا لجرى فيما دل على نجاسة البول والغائط ولوجب الاقتصار في النقض على الخارج من الموضع الطبيعي المعتاد نوعا وشخصا مع كون المخرج والخارج بجميع الجهات على الوجه المتعارف الغالب فالاقتصار بهذا النحو خلاف الاجماع ولو بني على هذا الانصراف لاختل جل القواعد المبتنية على الاطلاقات بل كلها اذ ما من مطلق الا وله منصرف لانس الذهن ببعض افرادها فلا ينبغي طرحها خصوصا في مقام اعطاء القاعدة الا اذا كانت بحيث يعلم المتكلم جواز الاتكال على ذلك الانصراف في ارادة المقيد من المطلق وينسب من عمل باطلاقها الى الغفلة عن طريق المحاورة واني لنا باثبات هذا في المقام واما دعوى تقييد الاطلاقات بالمقيدات فلا يبتني على كون الصلة مناطا في الحكم وليس كذلك لان الموصول ليس للعموم للزوم تخصيص الاكثر بل المراد به المعهود فيكون الصلة معرفا لذلك المعهود وموضحا له نظير الاسفلين بالنسبة الى الطرفين فانه موضح لا مقيد ولا ريب ان هذه الثلثة لا يخرج الا من طرفي المخاطب دعوى ان وصله وان كان لعهد الجنس الا ان من المعلوم ان هذا النوع بنفسه ليس ناقضا فالمراد خروجه من المخرج المتعارف نوعا او شخصا كما ان المراد من حرمة الاعيان حرمة الفعل المتعارف المتعلق بها ومنه يظهر فساد قياس ما نحن فيه على الحكم بنجاسة البول والغائط مدفوعة بان الظاهر في مثل ذلك الخروج واما كونه من المخرج المتعارف فلا كما لا يخفى ثم ان الظاهر بمفهوم سلب بعض الروايات ان الحصر اضافي بالنسبة الى غير هذه الاجناس الثلثة لا غير الافراد الخارجة من غير المخرجين مثل صحيحة ابي بصير المروي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن القيء والحجامة وكل دم سائل فقال ليس في هذا وضوء انما الوضوء عن طرفيك اللذين انعم الله بهما عليك واجاب في التذكرة عن المقيدات بحملها على الاغلب وفيه انه لو بني الامر على مراعاة الغلبة في المقيدات وجب مراعاتها في المطلقات فيكفي في خروج غير المتعارف فالاجود ما ذكرنا من ان الصلة موضح للمعهود وظهور اضافة الحصر بالنسبة الى غير الثلثة فلا دلالة فيه على نفي الحكم عن غير المعتاد من المطلقات فضلا عن تقييدها ومما ذكرنا من عدم اعتبار التعارف وعدم قدح الانصراف في المطلقات يظهر الوجه فيما ذكره المصنف قدس سره وجماعة بل حكي عليه الاجماع من غير واحد من انه لو اتفق المخرج قبلا او دبرا في غير الموضع المعتاد انتقض واستدل عليه في المعتبر بانه مما انعم الله به وفيه ان ما دل على النقض بما يخرج من الطرفين اللذين انعم الله بهما عليك مخصوص بطرفي المخاطب ومن كان مثله من الافراد المتعارف فلا يشمل غيره فلا مستند للحكم عدا الاطلاقات بعد تنزيل القيود المذكورة في المقيدات على الاشارة الى الجنس وتوضيحا للمعهود والمراد من الموصول دون المفهوم الكلي الصادق على المخرج المتعارف وغيره وكذا الحكم لو خرج الحدث من جرح في احد الطرفين مع انسداد المخرج الطبيعي كما صرح به جماعة وعن المنتهى الاجماع عليه كما عن ظاهر المدارك واستدل عليه في المعتبر بصيرورته منعما به وفيه ما عرفت من انه ان بني على ملاحظة الاختصاص بالمتعارف فلا معنى في دخول مثل هذا الجرح في الطرفين اللذين انعم الله بهما بل هو كما قيل من النقمة لا من النعمة الا من حيث خروج الاذى منه ويجري ذلك مع عدم انسداد الطبيعي فالعمدة في الحكم هي المطلقات ولاجلها يتجه الحكم لو لم ينسد الطبيعي بالنقض وخرج من غيره ثم صار معتادا او انقطع ما مع الاعتياد فهو المعروف بل لم يحك الخلاف فيه الا عن شارح الدروس وقواه في الرياض بناء على اختصاص المطلقات والمقيدات بالمخرج الطبيعي وعدم العبرة بالاعتياد الشخصي انما التزم بالنقض مع انسداد الطبيعي لمكان الاجماع والقطع بعدم ارتفاع الاثر عن الاحداث الثلثة الصادرة عن هذا المكلف وفيه ما عرفت سابقا من عدم العبرة بهذه الانصرافات واما مع عدم الاعتياد فهو ظاهر اطلاق من تقدم على المحقق قدس سره بل هو صريح بعضهم كالحلي والشيخ فيما تقدم من استناده في منع النقض بما يخرج من فوق المعدة الى منع تسميته غائطا ولم يرد الحلي في رده على دعوى التسمية فعلم من ذلك ان الكبرى مسلمة بين الطرفين بل عند الكل وممن اختار هذا القول من المتأخرين العلامة في التذكرة وهو الاقوى لما ذكرنا من الاطلاقات الاخبار

باطلاق فتاوى القدماء ومعقد اجماع الغنية ويؤيده المروي عن الرضا عليه السلام لا تغسل ثوبك الا مما يجب عليك في خروجه اعادة الوضوء وفي الحسن كالصحيح عن الفضل عن ابي الحسن الرضا عليه السلام انما وجب الوضوء مما يخرج عن الطرفين خاصة ومن النوم دون سائر الاشياء لان الطرفين هما طريق النجاسة وليس للانسان طريق تصيبه النجاسة من نفسه الا منهما فامروا بالطهارة عندما يصيبهم تلك النجاسة من انفسهم وهذه الرواية الشريفة وان كانت مشتملة على فقرات ثلث تصلح مستند الاقوال ثلثة فالاولى قوله (ع) انما وجب الوضوء بما يخرج من الطرفين خاصة الى اخره فانه يصلح دليلا لما تقدم عن شارح الدروس الثاني قوله (ع) لان الطرفين هما طريق النجاسة ولا طريق للانسان يصيبه النجاسة من نفسه الا منهما فان ظاهره انه لو كان له طريق اخر يصيبه النجاسة من نفسه منه كان الخارج منه ايضا ناقضا فيصلح دليلا لمن اعتبر في غير الطبيعي الاعتياد او انسداد الطبيعي كما هو المشهور بين المتاخرين واما بدون الاعتياد فلا يصدق الطريق على المخرج وقوله (ع) فامروا بالوضوء عندما يصيبهم تلك النجاسة من انفسهم يصلح مستندا لما اخترناه الا ان الاظهر في الرواية هذه الاخيرة ولا يخفى طريق ارجاع الباقي اليها ثم اعلم ان الكلام في الريح من حيث المخرج حكم النحو بيننا ثم قد يشكل من جهة ان لا تطلق الهواء الخارج من منفذ يسمى ريحا فاذا خرج الهواء فانه تعلم انه ذلك الهواء الذي يقال له الريح عند خروجه من مخرجه المتعارف كان حكمه حكم البول والغائط والا فلا ومن هنا يعلم حكم الريح الخارج من قبل المرئة فانه قد يدخله الهواء عند المجامعة وغيرها فيخرج وله صوت فاذا احتبس فخرج بعد الغسل او في اثنائه لم يوجب شيئا لكن في المعتبر والتذكرة وشرح الموجز ان الريح الخارج من قبل المرئة ينقض لعلهم ارادوا ما يكون ريحا حقيقيا خرج من غير مخرجه وعن الحلي والمنتهى والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم عدم النقض وحكي عن بعض نقض الريح الخارج عن ذكر الرجل والاقوى ما ذكرنا والرابع النوم مطلقا كما في الاخبار المتواترة وتقييده في كلام المصنف وغيره لا يراد به تقييده الغالب على الحاستين وغيره فان غيره لا يسمى نوما حقيقة وان اطلق عليه مسامحة ولذا قال (ع) في رواية زيد الشحام لما قال له يوجب الخفقة والخفقتان قال ما ادري ما الخفقة والخفقتان ان الله تعالى يقول بل الانسان على نفسه بصيرة كان علي عليه السلام يقول من وجد طعم النوم قاعدا او قائما وجب عليه الوضوء ولما كان مبادي النوم قد تشتبه بالنوم جعل الشارع لذلك معيارا وهي الغلبة على الحاستين واعتبار الغلبة على السمع وان كان يغني عن البصر الا ان التعبير في كلمات الاصحاب لدفع توهم كفاية الغلبة على البصر لاطلاق النوم عليه احيانا فهو مسوق لبيان اعتبارها حتى يغني عن اعتبار ما هو اخص منها فافهم ثم ان النوم اطلق في بعض الاخبار وقيد في صحيحة زرارة بنوم العين والاذن والقلب وفي موثقة ابن بكير بعدم سماع الصوت وفي صحيحة اخرى لزرارة وغيرها بذهاب العقل ومرجع الكل الى واحد لان الغلبة على السمع يستلزم الغلبة على البصر بالوجدان والغلبة على السمع يلازم الغلبة على القلب لقوله (ع) في صحيحة زرارة في مقام بيان النواقض والنوم حتى يذهب العقل ثم قال وكل النوم يكره الا ان تسمع الصوت ثم انه لا فرق في النقض بالنوم بين هيئات النائم من القيام والقعود والانفراج للاجماع وحكي عن الصدوق عدم وجوب الوضوء على من نام قاعدا ما لم ينفرج لرواية الحضرمي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام ينام الرجل وهو جالس قال (ع) كان ابي (ع) يقول اذا نام الرجل وهو جالس مجتمع فليس عليه وضوء واذا نام مضطجعا فعليه الوضوء وارسل الصدوق عن ابي الحسن عليه السلام انه سئل عن الرجل يرقد وهو قاعد هل عليه وضوء قال لا وضوء عليه ما دام قاعدا ان لم ينفرج وفي رواية ابن حمران انه سمع عبدا صالحا يقول من نام وهو جالس لا يتعمد النوم فلا وضوء عليه وفي رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل هل ينقض وضوئه اذا نام وهو جالس قال ان كان في المسجد يوم الجمعة فلا وضوء عليه وذلك لانه في حال الضرورة وهذه الروايات لعدم العامل بها حتى الصدوق لعدم العلم بذلك الا من روايته بعض تلك الروايات مع روايته قبل ذلك للرواية المطلقة في النقض معارضة باقوى منها تماما مع ما فيه بالتعميم لحالة الجلوس وورد في خصوص النوم قاعدا منضما الى الاطلاقات فينبغي تاويلها بارادة غير الغالب على السمع وحملها على التقية لان المحكي عن الشافعي عدم نقض النوم قاعدا متمكنا مقعدته من الارض لكن حمل رواية ابي جعفر الباقر عليه السلام على التقية من الشافعي بعيد جدا والامر هين ثم اعلم انه في معنى النوم كلما ازال العقل من اغماء من جنون او سكر او اغماء او غير ذلك بلا خلاف ظاهر وعن التهذيب اجماع المسلمين عليه وفي المنتهى لا نعرف فيه خلافا بين اهل العلم وفي المدارك اجماع اصحابنا وعن الخصال انه من دين الامامية ان ما اذهب العقل ناقض وعن البحار ان اكثر الاكثر لا سيما نقلوا الاجماع عليه وهذا يزيد على دعوى الاستفاضة وعن الكفاية نسبته الى الاصحاب والتامل فيه ليس له وجه وكان مراده مستند المجمعين اذ ليس في الاخبار ما يدل على ذلك الا من باب الاشارة والتلويح كما في الاخبار المشترطة في النوم اذهاب العقل واستدل عليه في المعتبر برواية معمر بن خلاد قال سئلت ابا الحسن عن رجل به علة لا يقدر على الاضطجاع والوضوء يشتد عليه وهو قاعد مستند بالوسائد فربما اغفى عليه وهو قاعد على تلك الحال قال يتوضأ قلت له ان الوضوء يشتد عليه لحال علته فقال اذا خفي عليه الصوت فقد وجب عليه الوضوء بناء على ان قوله اذا خفي عليه الصوت ظاهر في علية خفاء الصوت للوضوء من غير مدخلية خصوص الاغفاء الذي هو النوم كما في الصحاح عن القاموس وفي هذا الاستدلال نظر لان الظاهر علية خفاء الصوت على النائم للوضوء وفرق بين ايجاب الوضوء على النائم لاجل خفاء الصوت وبين وجوبه عليه اذا خفي عليه الصوت نعم لو جعل الضمير المجرور راجعا الى المطلق

الا انه يمكن الاستدلال بوجه ليس كذلك نعم في هذه الرواية وكثير من روايات النوم اشعار بان الوجه في ناقضيته ذهاب العقل وفي المروي عن علل الفضل بعد ما تقدم من علة وجوب الوضوء مما يخرج من الطرفين وقوله (ع) واما النوم فان النائم اذا غلب عليه النوم يفتح كل شيء منه واسترخى فكان اغلب الاشياء عليه فيما يخرج منه الريح فوجب عليه الوضوء لهذه العلة ولا ريب في جريان هذه العلة في كل مذهب للعقل وكيف كان ففي الاجماعات كفاية والخامس الاستحاضة القليلة ومر انها المعهود الذي لا يثقب الكرسف خلافا للمحكي عن العماني فلم يوجب شيئا وربما يوهمه كلام من لم يذكرها في النواقض والاسكافي فاوجب غسلا في اليوم والليلة وعلى خلافهما الاخبار المستفيضة وتفصيل احكامها ياتي ان شاء الله تعالى واعلم ان مقتضى الحصر المستفاد من الاخبار المستفيضة انه لا ينقض الوضوء مذي وهو كما في مرسلة ابن ابي رباط ما يخرج عقيب الشهوة واليه يرجع ما عن غير واحد من انه ما يخرج عقيب الملاعبة والتقبيل ونحوهما وعن الهروي انه ارق ما يكون من النطفة عند الممازجة والتقبيل وعن ابن الاثير انه البلل اللزج الخارج عقيب ملاعبة النساء وعن الشهيد الثاني انه ماء رقيق لزج يخرج عقيب الشهوة وفي الحدائق انه بعد نظر بعض متاخري علمائنا فقال الذي هو ماء رقيق اصفر لزج خروجه بعد تخيل او تقبيل وكيف كان فالمعروف من غير الاسكافي عدم النقض به مطلقا للاصل والاخبار المستفيضة الحاصرة للنواقض والاجماعات المنقولة والاخبار المستفيضة الخاصة وفي بعضها ان سال من ذكرك شيء من مذي او ودي وانت في الصلوة فلا تقطع له الصلوة ولا تغسله ولا ينقض له الوضوء وان بلغ عقبك وفي بعضها انه بمنزلة المخاط والبصاق والنخامة ولا فرق فيهما بين كون المذي عقيب الشهوة او لا بل عرفت من اهل اللغة الاختصاص بالشهوة كما في مرسلة ابن ابي رباط المتقدمة وقد صرح فيهما بانه لا شيء فيه وفي مرسلة ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابنا انه ليس في المذي من الشهوة ولا من الانعاظ ولا من القبلة ولا من مس الفرج ولا من المضاجعة وضوء ولا غسل ولا يغسل منه الثوب ولا الجسد وفيما عن الشيخ عن شيخ ابن محبوب عن عمر بن يزيد قال اغتسلت يوم الجمعة بالمدينة وتطيبت ولبست اثوابي فمرت بي وصيفة ففخذت لها فامذيت وامنت هي فدخلني من ذلك الضيق فسئلت عن ذلك ابا عبد الله (ع) فقال ليس عليك وضوء وعن الاسكافي التفصيل بين الخارج عن شهوة ولا منها لقوله (ع) لمن سئله عن المذي يخرج من الرجل احد الحنفية حدا ان خرج منك على شهوة فتوضأ وان خرج منك على غير ذلك فليس عليك وضوء وفي صحيحة ابن يقطين بعد السؤال ان كان من شهوة نقض وفي خبر الكاهلي بعد السؤال ان كان من شهوة فتوضأ ولا يخفى ان حملها على الاستحباب متعين لكون بعض ما تقدم نصا في عدم الوجوب كالاخبار الامرة بالوضوء من المذي ولو لا عن شهوة ويمكن حمل الكل على التقية لكن التقية تؤدي بظهورها في الوجوب ولو اريد فيها خلافه بالقرائن المنفصلة فلا وجه لرفع اليد عن الحكم عمل بالاستحباب ولا ينقض الوضوء ايضا وذي ولا ودي بالدال المهملة وهو ما يخرج عقيب البول كما في مرسلة ابن ابي رباط وعن جماعة انه ماء ثخين ولا اشكال ولا خلاف في عدم النقض الا اذا علم خروج البول معه وحينئذ يعد بولا اما لو استهلك اجزاء لطيفة منه في الودي قبل الخروج فلا حدث ولا خبث واما الوذي بالمعجمة ففي مرسلة ابن ابي رباط انه يخرج من الادواء وغيرها من الامراض ولا ينقض ايضا دم ولو خرج من احد السبيلين عدا الدماء الثلثة التي هي تنقض الوضوء ويوجب ما عدا الاستحاضة القليلة منها الغسل نعم في رواية حسن بن علي سمعته يقول رايت ابي عبد الله عليه السلام وقد رعف بعد ما توضأ دما سائلا فتوضأ وفي خبر عبيد بن زرارة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اصابه دم سائل قال يتوضأ ويعيد قال وان لم يكن سائلا توضأ وبنى قال ويصنع ذلك بين الصفا والمروة الخبر وهما على تقدير سلامة الدلالة محمولان على الاستحباب ولا ينقضه قيء ولا نخامة ولا تقليم ظفر ولا حلق شعر بل في خبر زرارة عن ابي جعفر عليه السلام وقد سئله عن الرجل يقلم اظفاره ويجز شاربه وياخذ من شعر لحيته وراسه هل ينقض ذلك وضوئه قال يا زرارة كل هذا سنة والوضوء فريضة وليس شيء من السنة ينقض الفريضة وان ذلك ليزيده تطهيرا وفي خبر ابي هلال قلت له (ع) اينقض القيء والرعاف ونتف الابط الوضوء قال وما تصنع بهذا هذا قول المغيرة بن سعيد لعنه الله نعم يجزيك من الرعاف والقيء ان تغسل ولا تعيد الوضوء وقد تقدم حكم النخامة وبلاهة عدم نقض المذي ولا ينقضه ايضا مس ذكر ولا قبل ولا دبر منه او من غيره خلافا للمحكي عن الصدوق من النقض بمس الرجل باطن دبره او احليله او فتحه وعن الاسكافي النقض بمس ما انضم اليه الثقبتان من ظاهر الفرج من غيره لشهوة اذا كان محرما ومس باطن الفرجين محرما ومحللا وفي خبر عمار عن الرجل يتوضأ ثم يمس باطن دبره قال نقض وضوئه وان مس باطن احليله فعليه ان يعيد الوضوء وان كان في الصلوة قطع الصلوة ويتوضأ ويعيد الصلوة وان فتح احليله اعاد الوضوء واعاد الصلوة وفي خبر ابي بصير اذا قبل الرجل المرئة او مس فرجها اعاد الوضوء ولا يخفى ما فيهما من القصور من وجوه ولا ينقضه ايضا لمس امرأة ولا اكل ما مسته النار بلا خلاف فيهما ولا ما يخرج من السبيلين لما عرفت من الاخبار الحاصرة الا ان يخالطه شيء من النواقض لما تقدم في تفصيل النواقض وكذا لا ينقض الوضوء الارتداد عن ملة ولا عن فطرة مع قبول التوبة ومع عدمه فلا اثر في النقض وعدمه لعدم قبول المشروط بالطهارة منه ولو وقع بعد تمام الغسلات بطل لامتناع المسح بالماء النجس وقيل بتمامها بنى على ما فعل بعد التوبة بلا فصل يخل بالموالات مع اتمام الوضوء بماء طاهر ودعوى

خبط ما سبق وغيره كالعمد على الاطلاق ممنوعة نعوذ بالله من شرور النفس والشيطان خصوصا ما يوبق الدين ويضعف الايمان الثاني من الفصول المتعلقة بالوضوء في احكام الخلوة وهي ثلاثة الاول في كيفية التخلي ويجب فيه كما في غيره من الاحوال ستر العورة عن الناظر المحترم عدا الزوجة والمملوكة الخالية عن موانع الاستمتاع ويدل على وجوب الستر قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم فان احد افراد الحفظ حفظه من ان يطلع عليه خصوصا بمعونة تفسيره له فيما ارسله الصدوق عن الصادق ع انه سئل عن قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم فقال كل ما كان في كتاب الله من حفظ الفرج فهو من الزنا الا في هذا الموضع فانه للحفظ من ان ينظر اليه وما عن امير المؤمنين ع في تفسيرها لا ينظر احدكم الى فرج اخيه المؤمن او يمكنه من النظر الى فرجه ثم قال قل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن اي ممن يلحقهن النظر وما ذكره الصدوق في باب جملة من مناهي النبي صلى الله عليه وآله قال اذا اغتسل احدكم في فضاء من الارض فليحاذر على عورته وما روي من انه صلى الله عليه وآله قال يا علي اياك ودخول الحمام بغير ميزر ملعون ملعون الناظر والمنظور اليه وقال لا يدخلن احدكم الحمام الا بميزر وفي صحيحة حريز لا ينظر الرجل الى عورة اخيه وقد يستدل على وجوب الستر بان الكشف اعانة على النظر وفيه نظر وفي النبوي المروي بطريق كالصحيح في مرسلة علي بن الحكم لا يدخل الحمام الا بميزر وغض بصره ونحوها رواية حمزة بن الخداء من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام الا بميزر ونحوها عن ابي جعفر ع نعم في صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلم قال سألته عن عورة المؤمن على المؤمن حرام قال نعم قلت اعني سفليه قال ليس حيث تذهب انما هو اذاعة سره وفي رواية حذيفة بن منصور قلت لابي عبد الله ع شيء يقول الناس عورة المؤمن على المؤمن حرام فقال ليس حيث يذهبون انما عورة المؤمن ان يزل زلة او يتكلم بشيء يعاب عليه فيحفظ عليه ليعيره به يوما ما قيل ونحوهما رواية زيد الشحام في معنى الحديث قال ليس ان ينكشف فترى منه شيئا انما هو ان تزري عليه وتعيبه ظاهرهما حصر المراد من النبوي في ذلك لكن غايته عدم دلالتهما على ما نحن فيه ويمكن حمله على ان المراد بالحصر اذاعة السر حصر المقصود المهم من الكلام في الافشاء فكأنه لكمال العناية به هو المعنى لا غير واما الاطلاع على العيوب الظاهرة الذي يخيل الناس انه المعنى لا غير بل الاطلاع على العيوب الباطنة بالتجسس عنها الذي هو اشد من الاول فكلاهما سهل في جنب الافشاء وبذلك يجمع بينهما وبين موثقة حنان قال دخلت انا وابي وعمي وجدي حماما بالمدينة فاذا رجل في بيت المسلخ فقال ممن القوم فقلنا من اهل العراق فاي العراق قلنا كوفيون قال مرحبا بكم يا اهل الكوفة انتم الشعار دون الدثار ثم قال ما يمنعكم من الازر فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال عورة المؤمن على المؤمن حرام الحديث قال فسألنا عن الرجل فاذا هو علي بن الحسين ع **اقول** قد ورد في غير واحد من الاخبار ما يظهر منه الكراهة منها المحكي في الفقيه عن النبي صلى الله عليه وآله انه كره دخول الحمام الا بميزر ونحوه نبوي آخر وموثقة ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام ايتجرد الرجل عند صب الماء ترى عورته او يصب عليه الماء او يرى عورة الناس فقال كان ابي عليه السلام يكره ذلك من كل احد عن بعض متأخري المتأخرين انه لو لم يكن مخافة خلاف الاجماع لامكن القول بكراهة النظر دون التحريم جمعا كما يشير اليه ما رواه في الفقيه عن الصادق عليه السلام انه قال انما اكره النظر الى عورة المسلم فاما النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل النظر الى عورة الحمار فيسهل الجمع بين الروايات انتهى ولا يخفى ان الجمع بحمل الكراهة في هذا الخبر على التحريم اولى من وجوه ثم ان ظاهر هذه الرواية اختصاص حرمة النظر بعورة المسلم كما جزم به المحدث العاملي فيما حكي عنه في كتاب البداية وهو ايضا ظاهر الصدوق ويدل عليه بل صحيحة ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل النظر الى عورة الحمار ويؤيدهما اختصاص ما دل على المنع بعورة المسلم وعدم ما يدل على العموم عدا النبوي المتقدم وفي افادته للعموم كلام فضلا عن بقائه عليه مع الخبرين المذكورين نعم العمدة في تأييد النبوي الشهرة وعدم نقل الخلاف فيه الا ان كان العمل بالخبر متوقفا ثم المشهور ان العورة ثلاثة الدبر والقضيب والبيضتان للاصل ومرسلة ابي يحيى الواسطي العورة عورتان القبل والدبر والدبر مستور بالاليتين فاذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة وفي رواية محمد بن حكيم ان الفخذ ليس من العورة وفي الفقيه حكاية عن الصادق ع انه كان يطلي عانته وما يليها ثم يلف ازاره على طرف احليله ويدعو قيم الحمام فيطلي سائر بدنه وعن القاضي انها من السرة الى الركبة وعن الحلبي انه لا يتم الا بستر نصف الساق ويمكن استناد القاضي الى عموم ما النهي عن دخول الحمام الا بميزر ورواية قرب الاسناد اذا زوج الرجل امته فلا ينظر الى عورتها والعورة ما بين السرة والركبة وفي خبر الاربعمائة عن الخصال انه ليس للرجل ان يكشف ثيابه عن فخذه ويجلس بين قوم والعمل على المشهور وهذه الروايات فيما نحن فيه محمولة على الاستحباب اذا قال في الغنية والوسيلة ان ما بين السرة والركبة عورة يستحب سترها ثم ان ظاهر جماعة ان العبرة في الحفظ والنظر بلون البشرة و لا ذهم به نفس الحجم خصوصا اللون حتى يكفي في الستر صبغها بلون آخر بل المراد مقابل الحجم وانصراف ادلة منع الناظر والمنظور اليه حرمة لكشف الصورة التجرد ولعله لصدق الستر الواجب في قوله ع اذا سترت القضيب والانثيين فقد سترت العورة فيكفي سترها بشيء لطيف

في احكام التخلي

مع ظهور شكلهما على ما هو عليه ويؤيده ما رواه الصدوق عن عبيد الله المرافقي وقد تقدم في المسألة السابقة الى قوله فيطلي سائر بدنه ومنه فقال قولوا لقيم الحمام يوما من الايام ان الذي يكره ان اراه قد رأيته فقال كلا ان النورة سترة ومرسلة محمد بن جعفر عن بعض اصحابنا قال كان ابو جعفر عليه السلم يقول من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام الا بميزر قال فدخلت ذات يوم من الايام الحمام فتنور فلما اطبقت النورة على بدنه القى الميزر فقال له مولى له بابي انت وامي انك توصينا بالميزر ولزومه وقد القيته عن نفسك فقال اما علمت ان النورة قد اطبقت العورة خلافا للمحكي عن المحقق الثاني وغيره من وجوب ستر الحجم ولعله لصدق النظر الى العورة مع النظر الى الحجم اذا لم يكن الحائل غليظا كما لو طلى العورة بنورة رقيقة او جعل القضيب في كيس رقيق يحكي حجمه كما هو ومنع الانصراف المذكور ويمكن حمل الروايتين على اطباق النورة الكثيرة للعورة خصوصا مع لصاق القضيب بالبيضتين فيصير المجموع مع النورة كومة واحدة لا يتميز حجم القضيب هذا اذا طلى القضيب حتى الحشفة لكنه غير متعارف فيشكل التمسك بالروايتين واما الاكتفاء في ستر المرأة بدنها بستر البشرة فلعله لان المحرم عليها ابداء الزينة وليست الا البشرة فتأمل و المسألة محل اشكال وان كان ما عليه الاكثر لا يخلو عن قوة ثم انه لا يعتبر في الناظر البلوغ لاطلاق آية الحفظ ورواية لعن المنظور اليه نعم في رواية سهل بن زياد لا يدخل الرجل مع ابنه الحمام فينظر الى عورته ومرسلة محمد بن جعفر عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يدخل الرجل مع ابنه الحمام فينظر الى عورته وقال ليس للوالدين ان ينظرا الى عورة الولد وقال لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الناظر والمنظور اليه في الحمام بلا ميزر ثم مقتضى وجوب الاقتصار على المتيقن من تقييد هذه المطلقات هو غير المميز ناظرا كان او منظورا اليه فانه بمنزلة البهيمة ويدل عليه في الجملة جواز تغسيل المرأة ابن خمس سنين وتغسيل الرجل بنت خمس سنين ويظهر من المعتبر في مسألة الغسل التوقف في استثناء الاطفال من حرمة النظر فان اراد النظر الى ما عدا العورة فظاهر الاخبار جواز النظر الى ذي الخمس سنين بل الى غير البالغ والبالغة وان اراد النظر الى العورة فالظاهر انه مبني القيد ان حرمة النظر الى العورة لا يوجب التوقف من حيث عدم مماثلة الغاسل والمغسول واما المجنون فلا يلحق بغير المميز وكذا السكران والظاهر ان مبنى الاحترام في الناظر والمنظور اليه احدهو بلوغ الانسان حدا يستنكف بجبلته عن النظر اليه سواء ثم الحفظ الواجب يتحقق بعدم تعريض العورة للنظر كلا بالكشف في موضع لا يامن عن وجود الناظر فيه او يجده واما النظر ففي كون حرمته كذلك فيحرم الوقوف من دون غض في موضع لا يامن من وقوع نظره على المحرم اولا وجهان من اطلاق الامر بغض البصر ورواية ومن ظهور ارادة غضه عن المحرم والاول اقوى والثاني احوط ويستحب ستر البدن كله بعقوده في مكان لا يراه الناس لقوله ع في مدح النبي صلى الله عليه وآله انه لم ير على بول ولا غائط وفي مدح لقمان على نبينا وآله وعليه السلام انه لم ير احد على بول ولا غائط ولا اغتسال لشدة تستره وتحفظه ونحو قوله من اتى الغائط فليستتر اما ستر بيعا ونحوه كما يقتضيه مقابلة البدن بالعورة في عبارة المصنف ق تكلم اعتماده على دليل الاستحباب ويحرم استقبال القبلة عينا او جهة واستدبارها بمقاديم بدنه منها اصل القضيب والبيضتان لا المستلقي عن القبلة مستقبل خصوصا اذا دفع شيئا ببال او تغوط او مستلقي وكذا المضطجع الموجه الى القبلة وبالجملة فالاستقبال بالنسبة الى كل شيء واحد الاختلاف في هيئة المستقبل وما اختاره من الحرمة هو المشهور في الغنية كما عن الخلاف عليه الاجماع ويشهد له ظواهر اخبار غير نقية السند والدلالة ومن ثم اختار بعض الكراهة والعمل على المشهور ثم انه في غير واحد من الاخبار حرمة استقبال القبلة ببول او غائط وبمثله عبر جماعة فظاهر انه لو انحرف بعورته عن القبلة حين البول لم يضر الاستقبال بسائر بدنه واظهر منه ذلك قول الشهيد في الالفية ويجب ستر العورة والانحراف عن القبلة بها قيل ويظهر ذلك من التنقيح حيث حرم الاستقبال بالفرج دون الوجه والبدن ثم بالمستقبل لو حرف ذكره عنها لم يكن عليه باس **اقول** الظاهر ان هذا التفريع مستنبطا من الناظر في عبارة التنقيح والا فصرف طرف الذكر عن القبلة لا يوجب انحراف تمام الفرج عنها قال شارح الموجز في شرح قول ابي العباس متستر ويجتنب القبلة وعكسها عند الحاجة بفرجه الى آخره وانما قال بفرجه لم يقل بالبول لان المحرم هو الاستقبال بالفرج لا بالبول فلو استقبل بفرجه ومال احليله الى غير القبلة وبال كما يفعله بعض الجهال لم يجز اذ لا فرق بين اصل الفرج لم يفرق انتهى اللهم الا ان يدعي ان الظاهر من الاستقبال بالفرج جعل رأس الفرج مما يلي القبلة فالقضيب اذا انحرف رأسه عن القبلة لم يستقبل به ولذا تكلم غير واحد في عبارة الشهيد في الالفية واستظهر بعضهم منها كفاية امالة طرف القضيب لصدق الانحراف بها واخر فجعل الباء للتعدية متضمنا المعنى المصاحبة بمعنى مرتبا او ذهبت به اخذته معه في السير والذهاب ورده الاول بصريح جماعة على عدم الفرق بين همزة التعدية وبائها وتقصد اخرى بقوله تعالى ذهب الله بنورهم لكن هذا كله مستغنى عنه بحمل العورة على مجموع القبل والدبر اذ لا يمكن الانسان الانحراف بها الا بانحراف بدنه عن القبلة نعم لو اريد خصوص العورة التي يتخلى منها اعني المخرجين فلا باس باستقبال البيضتين القبلة مع انحراف مخرج البول لانه لم يستقبل القبلة ببول صح ما ذكر من ان ترك الاستقبال بالعورة يتحقق بتحريفها خصوصا مع تصريح الاخبار باستقبال القبلة ببول او غائط الا انها واردة مورد الغالب من ملازمة الاستقبال بالبول الاستقبال بالبدن ونده الانحراف بخصوص الفرج كما انه يمكن دعوى ذلك في المطلقات منها الظاهرة في استقبال نفس المتخلي بان المناط الاستقبال بخصوص العورة الا انها لما كان محققا في الغالب باستقبال الشخص وقع النهي عن الجلوس مستقبل

لئلا يقع العورة الى القبلة لكن هذا بعيد لاخبار الاستدبار فان الظاهر منهما من جهة الاستدبار من حيث مخالفة لاحترام القبلة وخصوص العورة
لا دخل لها فی هذا المعنی لان البول علی ظهر القبلة وكذا مواجهته بمقدم القضيب لا ينافی احترامها بخلاف جلوس الشخص مستدبرا لها لهذا الفعل
فقد يمكن ان يلاحظ فيه نوع من الاهانة وكيف كان فالمشهور هو المتعين بل لم نجد من صرح بخلافه وان نحكی عن مجمع الفوائد انه نسب ذلك الى
توهم بعض وحكی فی الحدائق تصريحا والاحوط الجمع بين الانحراف بتمام البدن والعورة معا فلا يدير العورة الى طرف القبلة اذا كان غير مستقبل
ببدنه ويستوی فی ذلك الصحاری والابنية لاطلاق الاخبار وضعف ما استدل به للجواز فی الابنية كما سيجیء وحينئذ يجب الانحراف بالبدن او
العورة عن القبلة فی موضع مبنی علی ذلك ان امكن والا لم يقعد فی ذلك الموضع مع التمكن من غيره وعليه يحمل صحيحة ابن بزيع قال دخلت
علی ابی الحسن ع فی منزله كنيف مستقبل القبلة وسمعته يقول من بال حذاء القبلة ثم ذكر فانحرف عنها اجلالا للقبلة وتعظيما لها لم يقم
من مقعده ذلك حتی يغفر له ورواه البرقی فی المحاسن فانه لو سلم ان بناء الكنيف كان بامر الامام ع ولعل المراد بالكنيف كان بلا من الاحكام وان المراد بالكنيف
المقعد دون بيت الخلاء لم يدل ذلك علی جواز القعود للتخلی علی وضع البناء نعم فی تلك الرواية اشعار بكون الترك مستحبا لان المناسب فی مقابل بيان
اللطف الواجب ذكر العقاب المتوعد علی تركه مقتصرا عليه ومع ذكر الثواب الموعود علی فعله كما فی الصلوة دون الاقتصار علی ذكر الثواب المعروف عند
بيان المستحبات لكن هذا الاشعار لا يرفع به اليد عن ظواهر الاخبار ثم انه لو اشتبه القبلة وجب الفحص لثبوت النهی عن الاستقبال او الاستدبار
ولا يحصل الاجتناب عن المنهی عنه الا بالفحص فلو لم يحصل الا الظن ففی وجوب العمل به وجه لعدم استقلال العقل بالتخيير بين الجهات فی مثله والاثر
بسقوط التكليف مخالف لاطلاق الادلة الا ان يدعی اختصاصها بصورة التمكن المفقود مع عدم العلم فتامل ولو دار الامر بين الاستقبال والاستدبار
ارتكب الثانی لانه اهون ولو دار الامر بين احدهما وبين كشف العورة فالظاهر اهمية الستر ثم مقتضی الاصل الاقتصار فی التحريم علی حال التخلی
فيجوز عند الاستبراء والاستنجاء لكن فی رواية عمار قال سئلته عن الرجل يريد ان يستنجی كيف يقعد قال عليه السلام كما يقعد للغائط وفی بعض النسخ لانها
بعد الاغماض عن سندها بان المراد من ذلك الرد علی العامة حيث يقعدون للاستنجاء كالمتوضی من زيادة التفريج وادخال الانملة **اقول**
الانملة او توجيه لا تجهه الحرمة الی الاستنجاء وزيادة التفريج لم اعثر عليه مسندا الی احد من العامة وعلی تقديره فظاهر الرواية السؤال عن جميع الكيفيات
التی يجب القعود عليها فالجواب يدل علی العموم فيشمل الاستقبال والاستدبار فتامل والله العالم الثانی فی الاستنجاء وهو استفعال من النجو وهو ما يخرج
من البطن او الغائط كما فی الصحاح وفيه استنجی ای مسح موضع النجو او غسله وفيه عن الاصمعی استنجيت النخلة اذا التقطت رطبها واستنجيت الشجرة
قطعتها من اصلها كان المسح ماخوذ من الاستعمال الاول والغسل من الثانی وشرعا كما فی كری ازالة البول والغائط الناقضين عن مخرجهما ويرد
عليه ان ازالة القذر المتعدی عن المخرج منهما وعلی الملازمة بين ناقضية الخبثين وصدق الاستنجاء علی ازالتهما كما لا يخفی فالاولی فيه الرجوع الی العرف
وكانه قده قصد بيان المعنی العرفی علی وجه يدخل فيه بعض الافراد الخفية ولا خلاف فی وجوب اصل الاستنجاء بمعنی اشتراطه فی الصلوة لعموم ما دل
علی وجوب ازالة النجاسة عن البدن وخصوص الاخبار فی المقام بل ظاهر بعضها اشتراطه فی الوضوء بمعنی اعادة الوضوء مع نسيان الاستنجاء من
البول كما عن الصدوق لكنه ضعيف ولا خلاف ايضا فی انه يجب غسل مخرج البول بالماء ولو كان مغضيا علی قول السيد قدس سره وانكان ضعيفا
للاخبار العامة والخاصة فی عدم كفاية غيره ففی صحيحة زرارة ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار واما البول فلا بد من غسله بالماء وفی رواية بريد
معتبرة ولا يجزی من البول الا الماء لكن الوجوب انما يثبت مع القدرة ويسقط لا معها كما فی كل واجب فی وجوب ازالة العين كما صرح به الشيخان
وابن حمزة والحلبی والمحقق والعلامة والشهيد وغيرهم بل الظاهر انه المشهور وعدّ كما حكی عن ظاهر المتاخرين ثم لان المتيقن من النص الامر
وان الواجب هو التطهير لا جزء له خارجا ولا ذهنا حتی يجری فيه قاعدة وجوب الاتيان بالميسور وما استطيع مع ان فی جريانها فی الاجزاء
العقلية الخارجية كلاما ويمكن ان يستدل له باطلاق ما دل علی ان حد الاستنجاء النقاء كما فی حسنة ابن المغيرة الاتية بناء علی عموم الاستنجاء فيه
للبول وحصول النقاء بازالة العين فقط ولذا استدل به جماعة فی كثير من مسائل الاستنجاء الذی لا يشترط فيه ذهاب غير العين اجماعا غاية الامر تقييد
الاطلاق فی الغسل بالماء بازالة الاثر مع القدرة فيبقی صورة العجز داخلة فی اطلاق كفاية النقاء لكن سيأتی ان الرواية غير شاملة للاستنجاء
وان عممها له جماعة وحمل النقاء علی زوال الاثر ولو من جهة علی زوال العين يستبعد من الخارج بزوال الاثر لخروج الحد عن كونه حدا والتشرب
فی ظاهر التحديد بعيد مع ان الظاهر من النقاء هو زوال الاثر لانه بمعنی النظافة لغة واضعف من ذلك استدلال العلامة قده بخبر عبد الله بن
بكير عن الرجل يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط قال كل شیء يابس ذكی لان الظاهر كونه بمنزلة الذكی فی عدم سراية النجاسة لا فی حكم
اخر من احكام الطاهر ولا دليل علی وجوب جعل البدن المتنجس بحيث لا يسری نجاسته نعم يجب التحفظ حتی لا يتنجس به ثوبه او موضع اخر من
بدنه وقريب منه فی الضعف ما تمسك به فی الوسائل من خبر زرارة ومحمد بن مسلم عن ابی جعفر ع عن طمث المراة فی النفاس اذا طهرت وكانت لا
تستطيع ان تستنجی بالماء انها اذا استنجت اعتمرت هل لها رخصة ان تتوضأ من خارج تنشفه بقطن او خرقة قال نعم ثم من داخل بقطن او

خرقة الخبر فان ظاهر الرواية غسل ظاهر الفرج وتنشيف داخله والداخل لا يجب غسله الا ان يراد من الداخل ما يظهر عند قعودها للتخلی فيجب
يجب غسله مع القدرة لكونه من الظاهر ويمكن الاستدلال عليه بعموم مثل قوله تعالی والرجز فاهجر وقوله ع فی الخمر وشبهه فاجتنبوه ونحو النجس لك
هذه علی وجوب هجر النجاسات واجتنابها فی الصلوة ونحوها وان قلت مراتب الهجر والاجتناب ازالة عينها وفی مثل هذه يجری قاعدة الميسور لا يسقط
بالمعسور ويمكن الاستدلال عليه ايضا بما دل علی المنع عن الصلوة فی النجس فان العين ما دامت فی البدن يصدق انه صلی فی النجس لان كلمة فی للتلبس لا
الظرفية نظير قوله ع كلما لا يؤكل لحمه فالصلوة فی بوله وروثه وكل شیء منه غير جائز واذا ازالت العين لم يصدق انه صلی فی النجاسة نعم صلی مع نجاسة البدن
ومناط هذا الاستدلال ان الصلوة فی النجس عنوان للمنع غير الصلوة بنجاسة البدن فاذا تعذر تحصيل الثانی لم يسقط الاول ويمكن منع ذلك لو لا
بعد جواز حمل النجاسة فی الصلوة كان وجوب ازالة العين اوضح ولا ريب ان ما ذكره احوط وفی وجوب تخفيف حكم النجاسة كما اذا لم يقدر الا علی
غسل الثوب من البول مرة بل وكذا ازالة بعض اجزائه دون الباقی وجهان واعلم انه قد اختلف الاخبار وكلمات الاصحاب فی اقل ما يجزی من الماء فی ازالة
البول ففی رواية نشيط بن صالح عن ابی عبد الله عليه السلم قال سئلته كم يجزی من الماء فی الاستنجاء من البول فقال مثلا ما علی الحشفة من البلل وبه عبر
فی المقنعة والمبسوط وقبلهما الصدوق وبعدهما جماعة ونسبه جماعة الی المشهور والمراد من الحشفة مطلق المخرج المعتاد وان لم يكن طبيعيا بل وغير
المعتاد ايضا والاستدلال به للمرتين مبنی علی ارادة التعدد من المثلين لانه حكم ازالة مطلق البول والمراد من البلل هی الاجزاء اللطيفة المائية
المعبر عنها عرفا بالرطوبة لا نفس الرطوبة لا نفس الرطوبة كما ظنه بعض فاعترض علی من فسره بالرطوبة بانها عرض لا يقدر بالماء و
زعم ذلك وجها لوجوب رفع اليد عن ظاهر الرواية والانصاف ان سند الرواية لا يخلو عن اعتبار وخصوصا مع انجبارها بالشهرة بحيث عبر الاصحاب بمتنها
واما الرواية الاخری لنشيط بن صالح عن بعض اصحابنا عن ابی عبد الله عليه السلام قال يجزی من البول ان تغسله بمثله فهی ضعيفة سندا بالارسال
ودلالة لعدم معلومية معارضتها للاولی الا علی تقدير ارادة مثل البلل الكائن علی المخرج من المعلوم عدم تحقق الغسل به ولذا ارتكب الشيخ قده
البعيد فی تاويله بارجاع الضمير الی البول الخارج وكيف كان فرواية المشهور لا قصور فيها من حيث السند والمعارض الا ان المراد بها لا يخلو عن
التباس نظرا الی انه يحتمل فيه وجوها الذی استظهره الشهيد والمحقق الثانی والفاضل الميسی من الروايتين من كلام من عبر بها من الاصحاب بمتنها هو
الغسل مرتين قال فی الذكری واما البول فلا بد من غسله ويجزی مثلاه مع الفصل للخبر ويمكن استظهار ذلك من العلامة حيث اختار فی المنتهی
مذهب ابی الصلاح من كفاية ازالة العين واحتج عليه بكفاية ذلك فی الغائط ففی البول بطريق اولی ثم ذكر رواية المثلين وتوقف فيها من
جهة الراوی فان ظاهره ذكر الرواية فی مقام المعارضة وربما نسب الی المحقق ايضا فی المعتبر حيث ايد الرواية المذكورة بما دل علی وجوب صب
الماء مرتين لكنه قده ذكر تاييدا اخر بنا فی ذلك وهو ان الغسل بالمثل لا يحصل معه اليقين بغلبة المطهر علی النجس وهو لفظ ما هو من الصدوق
فی الفقيه ومحكی الهداية قال ويصب علی احليله من الماء مثلی ما عليه من البول يصبه مرتين وهذا ادنی ما يجزی وهذا الاحتمال فی نفسه بعيد
جهة ان الغسل لا يحصل بمثل البلل حتی يكون المثلان بغسلتين الا ان يراد من البلل القطرة المتخلفة غالبا بعد انقطاع البول كما
قيل مع انها ساكتة فی مقام البيان عن ذكر تعدد الغسل ولا دليل عليه غيرها فان ما دل علی صب الماء مرتين من البول انما هو الاخص بما اذا
اصاب الجسد من الخارج لاجل ذلك حملها جماعة من الاصحاب كما حكی علی الغسلة الواحدة وجعلهما بيانا لاجل ما يتحقق به استيلاء الماء علی
النجس فان الغسل الجريان وان لم يحصل بمثلی البلل الا ان اعتبار ضعف البلل لا يبعد ان يجعل كناية عن الغلبة والاستيلاء وهو لتنظيفه
مما ذكرنا من المعتبر من تاييد الرواية بان اليقين بغلبة المطهر لا يحصل بالغسل بالمثل نعم بنا فی ذلك تاييدها بروايات التعدد فيه
والتاويل ممكن فی كليهما وربما يستظهر من الشهيد فی البيان حيث انه قال ويجب غسل البول بالماء خاصة واقله مثلاه مع زوال العين و
الاختلاف هنا فی مجرد العبارة انتهی ومن الواضح ان ظاهر جماعة كفاية مجرد الغسل وتحقق الجريان فاذا فرض كون الاختلاف فی مجرد العبارة تعين
حمل المثلين علی ما يتحقق به الجريان اذ العكس بعيد ولذا جزم العلامة الطباطبائی بان مراد الشهيد ارجاع المثلين الی كفاية المرة بارادة ما يتحقق
معه الغلبة نعم فی جامع المقاصد ان ما فی البيان ليس بجيد لان الخلاف ليس فی العبارة انتهی وربما ينسب استظهار هذا المعنی الی كل من صرح
بكفاية المرة المزيلة ويظهر منه ذلك كالسيد والشيخ فی الجمل والحلبی والقاضی والحلی وابن حمزة والعلامة فی المختلف والمنتهی وفيه نظر لان
القول بكفاية المرة لا يدل علی استظهارها ذلك من رواية المثلين وحملها علی الكفاية عن الغلبة فان صريح المحقق فی المعتبر والعلامة فی
المنتهی حمل الرواية معارضة للفتوی بكفاية ازالة العين وكذلك ظاهر الحلی فی السرائر حيث قال واقل ما يجزی من الماء لغسله ما يكون
جاريا ويسمی غسلا ويكون ذلك قدر ذلك مثلا ما عليه من البول وان زاد علی ذلك كان افضل فان ظاهره مقابلة الرواية لفتواه
فتامل نعم يمكن ان شهرة الرواية بين العلماء قديما وحديثا مع عدم الفتوی بالتعدد منهم يدل علی ان فهمهم منها الا مطلق الغسل
هنا احتمالا ثالثا فی الرواية وهو ارادة المثلين فی تحقق الغسل مع كون الواجب غسلتين فالرواية متعرضة لاقل ما يعتبر فی كل غسلة و

ومنه المسألة بينهم من قليل اخرون مما يحمل ذلك على عبارتي الفقيه والهداية فراجع وهو بعيد فيهما وفي غيرهما من النص والفتوى وابعد مما احتمله بعض من
كون التحديد بالمثلين تعبديا وعدم كفاية مطلق الغسل ولو حصل بالاقل من المثلين والانصاف ان الرواية لا ينبغي طرحها من جهة السند ولا يستقيم
ظاهرها الا بارادة القطرة المتخلفة غالبا على الحشفة لا بمجرد البلل للقطع بعدم تحقق الغسل المعتبر اجماعا بمثليه لا اربعة امثاله ومثل تلك
القطرة المتخلفة يحصل به اقل الغسل والجريان قطعا وحينئذ تحمل الرواية على التعبد بوجوب الزايد عما يتحقق به اقل الغسل في غسلة واحدة
من البعيد بحيث لا يبعد دعوى القطع بعدمه فتعين ارادة الغسلتين من المثلين كما فهمه من عرفت من الاساطين ثم من البعيد ان يصرح الشهيد
في البيان بان الاختلاف بين العلماء في هذه المسألة بمجرد العبارة ويريد بذلك اتفاقهم في المعنى على كفاية الغسلة الواحدة كما ادعاه بعض الاجلة
على ما عرفت مع خرقه لهذا الاتفاق في الذكرى بالجزم بوجوب المرتين واطلاعه على تصريح الصدوق بذلك اليس من جملة العبارات عبارته في الذكرى
وعبارة الصدوق في الفقيه والهداية فكيف تنطبق على الغسلة الواحدة فلو عكس الامر وادعى ان مراده اتفاق الكل في المعنى على وجوب المرتين
كان اقرب وان كان مشتركا مع الاول في كونه في حيز المنع لان الاختلاف بين العلماء في كفاية المرة والمرتين مما لا ينبغي انكاره وكيف كان
فالظاهر الاحتياط في الرواية ارادة المرتين ويؤيدها صحيحة البزنطي المروية في المستطرفات عن نوادره قال سألته عن البول يصيب الجسد قال
صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء اما بناء على عموم موردها لما نحن فيه كما ادعاه بعض وفيه تأمل او بناء على شهادته لتأييد المحقق قدّه رواية المثلين بها واما
لان التعليل بكونه ماء يدل على ان العلة في ذلك نفس هذه النجاسة الخاصة اعني البول من دون مدخلية المحل المنافي له في هذا الحكم الا
ان يدعى رجوع التعليل الى كفاية الصب في مقابل الحاجة الى الدلك كما ينبئ عنه مرسلة الكليني انه ماء وليس بوسخ وبالجملة فذكر العلة في مقام
تسهيل الامر وهو لا يصلح علة لاعتبار المرتين فيه في مقابل المرة لكن يدفع هذا ظهور اللفظ في كون العلة لمجموع الحكم وهو الصب مرتين
فيدل على ان كل نجس مائي لا في محل يكون تطهيره بالصب مرتين فيحمل على ان النجاسة في نفسها يحتاج الى المرتين واكتفى هنا بالصب لعدم الجرم له
ومن هنا استدل بعضهم بفحواه على وجوب المرتين في غير البول من النجاسات فتامل هذا كله مضافا الى استصحاب النجاسة وحكمها عند من يسمي
مثل هذا الاستصحاب بالتمسك بعموم الدليل اذ لا حاكم على هذا الاصل عدا بعض الاطلاقات الظاهرة الورود في مقام البيان مثل قوله
عليه السلام في موثقة يونس بن يعقوب او صحيحته قلت لابي عبد الله عليه السلام الوضوء الذي افترضه الله تعالى على العباد لمن جاء من الغائط او بال قال
يغسل ذكره ويذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين مرتين ومرسلة نشيط بن صالح المتقدمة انه يجزي من البول ان يغسله بمثله بناء على اخراج غير الاستنجاء
منه بما دل على المرتين عند اصابة البول الجسد فيبقى نصا في الاستنجاء ويؤيدهما ما ذكره في المنتهى من نحوى كفاية ازالة العين في الاستنجاء من
الغائط اجماعا ويشهد للمنع الفحوى حكم جماعة في غير الاستنجاء بلزوم التعدد في البول وكفاية المرة في غيره والمرسلة ضعيفة مخالفة للمشهور و
المراد من المثل فيهما مشتبه لعدم امكان ارادة مثل المغسول منه وهو البلل وارادة مثل الخارج مع عدم تقييده كما ذكره في غاية البعد لا يرتكبه
الشيخ قدّه فلا ينهض مع ذلك لمعارضة رواية المثلين وعلى تقديرها فالواجب الرجوع بعد فرض التكافؤ الى اطلاق الغسل في رواية
يونس بن يعقوب الا انه لا اطمينان بورودها في مقام بيان الوضوء المفترض من الله بجميع تفاصيله ولذا لم يذكر كثير من واجبات الاستنجاء فلا يبعد ان يكون
واردا في مقام بيان ان الوضوء الواجب ازالة الخبث ورفع الحدث مع ان قوله ثم توضأ مرتين مرتين في بيان مقام الوضوء المفترض لا يخلو عن التباس مع
ذلك فالاولى والاحوط الرجوع الى الاستصحاب المذكور ويجب غسل مخرج الغائط مع تلوثه ظاهره بالنجاسة لا مطلقا كما يوهمه بعض فروع المنتهى
بالماء عند تعينه عليه اختيارا لحصة بزوال العين والاثر كما في غير الاستنجاء لحسنة ابن المغيرة قلت هل للاستنجاء حد قال لا ينقى ما ثمة وفي بعض النسخ
لا حتى ينقى ما ثمة ولقوله فيما رواه في المعتبر عن الحسين بن ابي العلاء عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين الاولى للازالة والثانية للانقاء
بحمل الازالة على ازالة العين والانقاء على ازالة الاثر والرواية وان كانت اجنبية عما نحن فيه الا ان فيها دلالة على تغاير ازالة العين
للانقاء فيظهر منها ان في المحل بعد ازالة العين شيئا يجب ازالته واصطلح عليه جماعة من الاصحاب تبعا للشيخ في المبسوط بالاثر واختلف في
حقيقته بعد الاتفاق على وجوب ازالته بالغسل وعدم وجوبها عند الاستنجاء فعن جماعة منهم الشهيد الثاني والفاضل الميسي انها اجزاء لطيفة
عالقة بالمحل لا تزول الا بالماء والحصر في مقابل الاستنجاء على الوجه المتعارف اذ لا ريب في زوالها بالمايعات الاخر وبالاستنجاء مع المبالغة الخارجة
عن العادة ويرجع لذلك ايضا عن المحقق الثاني انه ما يتخلل على المحل عند التنشيف والمسح وعن بعض انه اللون وكان مراده اللون الزايل بادنى
مبالغة في المسح وهو الذي حكى عن المنتهى والنهاية الجزم بوجوب ازالته لا مطلق اللون لا يجب ازالته بالنص والاجماع وعن بعض انه الرطوبة
المتخلفة بعد قلع الجرم ورد بانه من العين وتوضيح لو دان الرطوبة المجردة الموجودة بعد المسح بالاحجار يجب قلعها اجماعا وعند الغسل لا تتميز رطوبة
مجردة من اثر النجاسة عن رطوبة الماء المستعمل في قلع الجرم الا ان يراد رطوبة حاصلة من غسلات فاما الغسل لاجزاء لطيفة من الجرم ممتازة عن
رطوبة نفس الماء وتبقى بانسفة عند قلع الجرم بغير الماء وعن بعض انها النجاسة الحكمية الباقية بعد ازالة العين فيكون اشارة الى تعدد

الغسل لا لعله استفاد ذلك من ذيل رواية ابن ابي العلاء المتقدمة المشعرة بان النظافة في نظر الشارع غير ازالة العين وهذا التفسير في غاية الضعف
لان النجاسة الحكمية بعد زوال العين حكم شرعي وزوالها عبارة عن طهارة المحل شرعا فكيف يجعل في كلمات الاصحاب حدا للغسل مع ان التعدي لا يجب
من الغائط منفي اجماعا على ما تقدم عن المنتهى فكيف يحمل عليه كلام من صرح بانه لا حد للاستنجاء الا النقاء وفي كشف الغطاء ان المراد بالاثر الاجزاء
التي لا تخرج الظاهر بارادة عدم الاحساس بالبصر للطافتها وان احس بها باللمس ولا من ابن يعلم بقائها وزوالها فيرجع الى التفسير الاول وهو مع
التفاسير نعم يبقى الكلام في الدليل على وجوب ازالتها فان كان صدق الغائط عليها او عدم صدق النقاء الذي جعل به الاستنجاء في الرواية السابقة مع وجودها فيه
امكان منع لا بد ان اللازم من الثاني عدم تحقق النقاء في الاستنجاء مع اشتراط حصوله فيه اجماعا ومن الاول لكون اجزاء الغائط الموجودة المحسوسة ولو باللمس
طاهرة لاتفاق اصحابنا ظاهرا كما ستعرف على طهارة المحل بعد الاستنجاء وهو مخالف للادلة القطعية الدالة على نجاسة الغائط اللهم الا ان يمنع صدق الغائط
عليها ويلتزم بجواز ابقائها في الغسل لادلة الغسل الظاهرة بعد ضم بعضها الى بعض في ذهاب الانوار التنظيف العرفي وهو المراد بالنقاء في حسنة
المغيرة ورواية ابن ابي العلاء المتقدمتين ويؤيد ذلك ان الواجب في الاستنجاء هو ذهاب الغائط اجماعا ونصا في موثقة يونس بن يعقوب المتقدمة فلو كان
الاثر غائطا لزم مخالفة النص وكيف كان فلا اشكال في انه لا اعتبار بالرائحة المجردة التي من قبيل العرض الباقي في محل النجاسة والعين بلا خلاف
لقوله في حسنة ابن المغيرة قلت ينقى ما ثمة ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليها نعم لو كان الرائحة في الماء نجس ومحبس محله المعفو عنه كما يوهمه المحكي
عن الشهيد لا وجه له نعم لو شك في بقاء الرائحة بالماء او المحل حكم بالطهارة ويحتمل استصحاب النجاسة واذا تعدى الغائط المخرج بنحو كما في
المبسوط والغنية وكتب الفاضلين والشهيد والمحقق الثاني او حواشي الدبر كما فسره به الشهيد الثاني وابو العباس ونسبه في الحدائق الى الاصحاب
او الشرج كما في السرائر وهي بتحريك الراء حلقة الدبر لم يجز في تطهيره الا الماء اجماعا كما في التذكرة والغنية وفي المعتبر انه مذهب اهل العلم وعن الانتصار
انه لا خلاف فيه ويكفي في ذلك بعد الاصل الاخبار الخبر العامي المروي في المعتبر والمنتهى عن الجمهور عن علي عليه السلام انكم كنتم تبعرون بعرا وانتم اليوم تثلطون
ثلطا فاتبعوا الماء الاحجار وقوله يكفي احدكم ثلثة احجار اذا لم يتجاوز محل العادة والروايتان وان كانتا عاميتين الا ان استدلال الخاصة بهما
كاف في انتظامهما في تلك الاخبار خصوصا مع ما رواه الشيخ قدّه في العدة عن الصادق عليه السلام اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي
عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام وبذلك كله يمكن تقييد ما سيجيء من اطلاق اخبار الاستنجاء والاستغناء عن دعوى انصراف تلك الاطلاقات
الى صورة عدم التعدي حتى يرد عليه مضافا الى منع الانصراف ان اللازم من ذلك الاقتصار في الحكم بطهارة ماء الاستنجاء ايضا على هذا المنصرف مع ان
جماعة منهم كالشهيدين وغيرهما صرحوا بما يقتضيه اطلاق غيرهم ايضا من عدم الفرق هناك بين صورتي التعدي وعدمه مستندين في ذلك الى
الاطلاق فلا يقال ان المستند هنا لعله الاجماع والانصراف بخلاف ما هناك نعم لو بني على طرح الخبرين بناء على ما ذكره صاحب الحدائق
من منع حجية الاخبار العامية وطعن في دلالتهما بان ظاهر الاولى الاستحباب وظاهر الثانية تجاوز محل العادة وهو ازيد من المخرج الذي
هو معقد الاجماع تغير القول بمقتضى اطلاق اخبار الاستنجاء والحكم بكفاية الاحجار الا مع التفاحش المخرج عن حد الاستنجاء الملتزم
معه بنجاسة الماء كما قواه جماعة تبعا للمحقق الاردبيلي وشتان ما بينه وبين ما يظهر من بعض شراح الجعفرية حيث فسر المخرج الحقيقي وجعل
الحواشي هي المتعدى اليها لا عنها والقول المفصل في ذلك ان المتيقن من معقد الاتفاقات ما في السرائر من اعتبار تعدي الشرج لظاهر في
التعدي عنه وهو ازيد من حواشي الدبر كما انها ازيد من المخرج الحقيقي فلا يضر وصول النجاسة اليها اذا كان ذلك بالخروج اما اذا اتفق ذلك
بعد فلا دليل على الرخصة ولهذا استجود في المنتهى ما اشترطه الشافعي من عدم قيام المتخلي معللا بان النجاسة تنتقل من مكان الى مكان ولو
شك في التعدي فالاصل عدمه واستصحاب النجاسة لا ينظر اليه لورود ذلك الاصل عليه فتامل والاحوط الغسل ولو زال بفقد التعدي
بالماء لم يصر ليا في كغير المتعدي نعم اذا لم يتعد مجموع ما خرج كان مخيرا بين الماء مع ازالة العين والاثر وبين الاحجار المزيلة للعين بلا خلاف فتوى
ونصا ففي صحيحة زرارة ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار وفي صحيحته الاخرى جرت السنة في اثر الغائط بثلثة احجار ان يمسح العجان ولا يغسله
وفي مرسلة ابن عيسى جرت السنة في الاستنجاء بثلثة احجار ويتبع بالماء وفي رواية بريد بن معاوية يجزي من الغائط المسح بالاحجار ولا يجزي من البول
الا الماء وفي موثقة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن التمسح بالاحجار قال كان الحسين عليه السلام يتمسح بالاحجار وفي صحيحة
زرارة كان الحسين بن علي عليهما السلام يستنجي بالكرسف ولا يغسل ومداومته عليه على ترك الغسل مع ان الماء افضل لما ورد في سبب نزول ان الله
يحب التوابين ويحب المتطهرين وان الناس كانوا يستنجون بالكرسف والاحجار ثم احدث الوضوء وهو خلق كريم مع كون المناسب عليه السلام الجمع بين
الماء والاستنجاء الذي هو اكمل لبعض ما تقدم محمولة على بعض الوجوه المرجحة لترك هذا المستحب في ظاهر العبارة كغيره من استحباب الجمع مع
التعدد لابكار يظهر صريحا مما عثرنا عليه من الاخبار ويمكن الاستدلال عليه بما تقدم من رواية الجمهور عن علي عليه السلام ويؤيده ان الظاهر
ان الانصار الذين نزلت فيهم الاية المذكورة استنجوا بالماء بعد الاحجار لان بطنه الظاهر في التعدي لانه لم يكن تركا ... ثم الماء ويها في

الاستنجا بالمدر مع انه يكفي في الاستحباب فتوى الفقيه فكيف فتوى الجمع الكثير واعلم ان ظاهر الاخبار المتقدمة انه لا يجزي اقل من ثلثة احجار وان حصل النقا بما دونه كما هو صريح المقنعة والسرائر وظاهر المبسوط والكافي والمحكي عن ابن الراشد وصريح الفاضلين والشهيد وغيرهم بل عن جماعة انه المشهور وفي شرح جمل القاضي عند الاجماع عندنا بثلثة لا يقتصر على اقل منها ويكفي لهم قبل ظاهر الاخبار المتقدمة الاصل لعدم الملاقاة كما عليه في المقاعد ما يرى من حسنة ابن المغيرة المتقدمة قلت هل للاستنجا حد قال لا حتى ينقى ما ثمة او حتى ينقى ما ثمة كما في بعض النسخ قلت ينقى ما ثمة ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليها وموثقة يونس بن يعقوب او صحيحته قلت لابي عبد الله عليه السلم الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط ويتوضا مرتين مرتين وفي الاول ان الظاهر كون مورد السؤال الاستنجا بالماء لقلة وجوه بل استعماله في تلك الازمنة المتأخرة عن زمن الصحابة والتابعين ولان النقا هنا وان كان لغة النظافة التي هي صفة المحل لكن استناده هنا الى ما في المحل قرينة على ارادة الازالة وعموم الموصول يقتضي ظهوره في زوال جميع ما في المحل حتى الاثر الذي هو من الاجزاء وذلك لا يكون الا في الغسل بالماء ولان الظاهر ان مرجع المسؤل عنه هو الباقي في المحل بشهادة وجوده في اليد الا فلا يمكن استشمام المحل ولا يكون ذلك الا في الغسل اذ مع المسح لا يوجد في اليد شيء ولان المراد من النقا اما زوال العين واما زوال الاثر فعلى الاول لا يصح تحديد الاستنجا به وعلى الثاني لا يصح تحديد الاستنجا به فتعين ارادة احدهما والتيسير الا الاستنجا بالماء اما للاتفاق على ارادته وان اختلفوا في ارادة الاعم منه واما لان ارادة خصوص الاستنجا من لفظ الاستنجا في غاية الندرة واما لان وجود الريح في المحل بعد الاستجمار لا يعلم الا من جهة العلم ببقاء الاجزاء اللطيفة وهي اولى بالسؤال عن انها تقدح في الطهارة ام لا من الريح وحينئذ فيكون السؤال عن خصوص الريح قرينة على ارادة الغسل بالماء الذي لا يبقى معه في بعض الاوقات الا الريح فيها ذا الريح الموجود في اليد توهم ان النقا في كل شيء بحسبه فلا بد ان النقا الواقع حدا لها المراد به الطهارة الشرعية كيف وقد جعل في هذا الخبر حدا لها بل المراد به معناه اللغوي اعني النظافة المستلزمة في زوال العين والاثر كما تقدم في رواية ابن ابي العلاء الوارد في غسل الثوب مرتين مرة للازالة ومرة للنقا واخرى في الاعم من زوال الاثر الصادق مع زوال العين فقط لكن بشرط القرينة مثل نسبته الى الحجر فقط كما في قول الفقهاء اذا لم ينق المخرج بالثلثة الاحجار وجب الزائد حتى ينقى ونحوه انتشارا من المعنيين لا يلائم ارادة العموم من الاستنجا هذا كله مضافا الى معاضدتها بما دل على وجوب الثلاثة فيمكن حمل الحسنة على نفي التحديد في طرف الزائد على الثلثة اذا لم ينق بها وبحال التحديد في طرف النقصان على ما هو الغالب من عدم النقا بما دون الثلاثة لكن الانصاف مع ذلك ان حمل تلك الاخبار على الغالب من عدم النقا بما دون الثلثة اظهر لما عرفت من عدم شمول الرواية للاستنجا واما رواية يونس بن يعقوب فمورد السؤال فيها الوضوء وهو ظاهر في التطهير بالماء كما يدل عليه الرواية المتقدمة سابقا من ان الناس كانوا يستنجون بالاحجار ثم احدث الوضوء وحينئذ فالمراد اذهاب الغائط بالماء وانما عبر فيه بالاذهاب وفي الذكر بالغسل للاستحباب بذكر الدبر دون الذكر كما لا يخفى لان اللازم في تطهير المخرج هو الاذهاب عينا واثرا دون مجرد الغسل الجامع لبقاء الاثر وللتوسع في العبارة وبالجملة فليس في العدول عن الغسل الى الاذهاب ظهور في ارادة الاذهاب ولو بالاستنجا ولو بحجر واحد بحيث يزاحم ظهور لفظ الوضوء في ارادة التنظيف بالماء مع ان المزاحمة كافية في سقوط الاستدلال ويحتمل بعيدا ارادة الطهارة من الحدث بقرينة قوله لمن جاء من الغائط الظاهر في الفراغ عن الاستنجا فيكون ذكر غسل الذكر واذهاب الغائط لكن لا يناسبه الجواب عن الوضوء المفترض بقوله ثم يتوضا مرتين مرتين فان التعدد في الغسل غير واجب اجماعا بل الخلاف في جوازه مع ذكر الاستنجا تطفلا لخروج الاطلاق عن قابلية الاستدلال العكس وفي الكلام لبيان تفاصيل نظير قوله اذا فرغت من الاستنجا فافعل كذا واذا نسيت الاستنجا فاعد صلوتك فعدم جواز التمسك باطلاق لفظ الاستنجا في هذا الكلام ومن ذلك يظهر فساد ما وقع من التمسك في المقام باطلاق الاستنجا بناء على ما في الصحاح والقاموس من الاشارة الى المعنى المعهود عن هذا اللفظ وهو الغسل بالماء او المسح مطلقا كما في الصحاح او بالحجر كما عن القاموس مع ان اللازم عليه ان يجعل المسح بغير الحجر خارجا عن مسمى الاستنجا تبعا للقاموس وكذا غسل مخرج البول لخارجا عنه لغة فيعلم من ذلك كله انه لا اعتبار بمثل هذه الاطلاقات والتقييدات في كلام اهل اللغة المسوقة للاشارة الى المعنى المعهود او كلام الشارع او الفقهاء المسوق لذلك بل نزل تقييدهم على ذكر الفرد الغالب من باب المثال واطلاقاتهم على الاشارة الى المعنى المعهود المعلوم تفاصيله من مقام اخر ومما ذكرنا ظهر ضعف القول بعدم التحديد بالثلثة وكفاية ما يحصل به النقا كما يحكى عن ظاهر جماعة ممن تقدم على المحقق كابن حمزة وابن زهرة والقاضي وصريح جماعة ممن تاخر عنه كالعلامة في المختلف وصريحا المدارك والذخيرة وغيرهما وحكي في السرائر والتذكرة والروض عن المفيد الموجود في المقنعة في باب التيمم قوله فان كان قد احدث من الغائط استبرأه بثلثة احجار طاهرة لم تستعمل في ازالة النجاسة قبل ذلك ياخذ منها حجرا فيمسح بها مخرج النجو ثم يلقيه وياخذ الحجر الثاني فيمسح الموضع ثم يلقيه ويمسح بالثالث ولا يجوز له التطهير بحجر واحد انتهى واعلم ان ظاهر المعتبر والمنتهى التفرقة بين الحجر وغيره في عدم الاكتفاء بالاقل من ثلث مسحات ولولا ذلك لا يقصر لكفى الاصل في لزوم التعدد فيه بناء على المذكور في الاخبار بلفظ الواحد كالكرسف والمدر والعود ونحو ذلك وادعى بيان الجنس في الخبر في مقابل الواحد المقدار الكافي نظير قولهم لا يجزي في البول الا الماء ثم ان المناسب للقول المشهور ما تقدم من المعتبر والمنتهى ووافقهما المصنف قده بل عن المفاتيح

ونحوها نسبه الى المشهور من انه يجب امرار كل حجر على موضع النجاسة ليتحقق تكرار المسح المقصود من التثليث والا فلا فرق بين ازالة ما في موضع النجو بحجر واحد وبين توزيع الاحجار الثلثة على اجزاء الموضع خصوصا مع كون ما في كل جزء منه ازيد من مجموع ما على الموضع في الصورة الاولى لكن الانصاف ان هذه اعتبارات لا يصح الركون اليها بل يجب بعد ظاهر النص لذا جوز كثير منهم مع الوجوب التثليث جواز التوزيع استنادا الى اطلاق النص كما صرح بالحكم المستند الشيخ والفاضلان والشهيد بل عن الذخيرة انه المعروف من مذهب الاصحاب وقد نبه في المعتبر بعد جمعه بين وجوب التثليث وجواز التوزيع على ما ذكرنا من الاطلاق والدفع بقوله لا يقال اذا قسمت الاحجار على المحل جرت مجرى المسحة الواحدة لان المسحة الواحدة لا يتحقق معها التعدد وبالجملة فما اختاره المصنف هنا هو الاقوى للاصل وعدم الدليل الا ما قيل ان الظاهر من اخبار التثليث بحكم الغلبة ارادة تكرار المسح على الموضع اما اطلاق النقا في حسنة ابن المغيرة وذهاب الغائط في موثقة يونس فقد عرفت حالها وقوله عليه السلم فيما تقدم من صحيحة زرارة جرت السنة في اثر الغائط بثلثة احجار ان يمسح العجان فان العجان المراد به هنا الدبر ظاهر في مجموعه ثم الظاهر لا كيفية في المسحات المذكورة نعم ذكر في التذكرة ان الاحوط ان يمسح بكل حجر مجموع الموضع بان يضع واحدا على مقدم الصفحة اليمنى ويمسحها به الى مؤخرها ويديره الى الصفحة اليسرى فيمسحها من مؤخرها الى مقدمها فيرجع الى الموضع الذي بدأ منه ويضع الثاني على مقدم الصفحة اليسرى ويفعل به عكس ما ذكرناه ويمسح بالثالث الصفحتين والوسط انتهى ونحوه عن نهاية وعن الاسكافي ان يجعل حجرا للصفحتين وحجرا للمخرج اعلم ان ظاهر خلو الاخبار عن ذكر المبالغة في الاستنجا بما يزيد عن المعنا هو انه يكفي معه ازالة العين دون الاثر لان الاثر لا يزول الا بمبالغة تامة خارجة عن المتعارف وهو حرج ينافيه تشريع الاستنجا للرخصة والتسهيل وظاهر العبارة طهارة المحل كما هو صريح الفاضلين والشهيد والمحقق الثاني وظاهر المفيد فيما تقدم منه والمبسوط حيث ذكر انه لا باس بغسل المخرج بالمايع المضاف بعد الاستنجا وحكي عن صريح ابن زهرة وابن سعيد بل ظاهر الفاضلين انحصار الخلاف في الطهارة بعد الاجماع على العفو عن اثر النجاسة في الشافعي والى حنيفة مستدلين ببقاء اثر النجاسة واستدل الفاضلان قدس سرهما على الطهارة بقوله صلى الله عليه واله لا تستنجوا بالعظم والروث فانهما لا يطهران وكانه في مقابل العامة والا فالرواية غير ثابتة عندنا مضافا الى معارضتها بظاهر قوله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين نزلت في الاستنجا بالماء وكذا قوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا فان ظاهر الاطلاق عدم كون الاستنجا تطهيرا اصلا والاولى الاستدلال لطهوريته باخبار الباب في كون الاستنجا مطهرا كالغسل وقوله عليه السلم في صحيحة زرارة لا صلوة الا بطهور ويجزيك من الاستنجا ثلثة احجار بناء على ان المراد بالطهور الاعم مما يرفع الخبث وكيف كان فاذا لم ينق المخرج عن العين بالثلثة وجب الزائد حتى ينقى بلا خلاف مضافا الى الاصل بناء على انصراف الاطلاق الى الغالب من حصول النقا بها ويؤيده حسنة ابن المغيرة بناء على تسليم ظهورها فيما يعم الاستنجا وحملها على نفي الحد في طرف الزيادة لمعارضته باخبار الثلثة في اعتبار الطاهرة في انه لو نقي بدونها اكملها وجوبا وفي انه لا يكفي استعمال الحجر الواحد من ثلث جهات كما تقدم من ظاهر الفقيه وهو ظاهر المقنعة وهو ظاهر المبسوط وجمل السيد والكافي والسرائر والمصنف والشهيد الثاني وجماعة لظاهر تلك الاخبار المؤيد بتقييد الاحجار بالابكار في بعض تلك الاخبار بناء على ان المراد بتعدد الاحجار في المطلقات وانكار تعدد المسحات الا ان المراد بالبكر الحجر الغير المنفصل في هذا الاستنجا فاشترط في المسحة الثانية كونه بحجر غير مستعمل في هذا الاستنجا هذا كله مضافا الى الاصل عند الاطلاق عدما عرفت ما له من خلافا للعلامة وجماعة ممن تاخر عنه مستندا الى اطلاق النقا واذهاب الغائط في الروايتين السابقتين بعد دعوى ظهور اخبار الثلث في تثليث المسحات بل قطع به في المختلف وجعله من الواضحات حيث قال اي عاقل يفرق بين كونه متصلا او منفصلا وليشهد له انه يلزم من الاقتصار على ظاهر الاخبار عدم جواز غير الحجر وهو خلاف الاتفاق لكن في الاطلاقات ما عرفت اما اخبار التثليث فهي مشتملة على خصوصيات ولا يلزم من التعدي عن بعضها لاجل تنقيح المناط والاجماع قولا وعملا التعدي عن الباقي بل مدار الاستنباط من النصوص خاصة في كل باب من ابواب الفقه بل كل مسئلة على الغاء بعض الخصوصيات والاقتصار على بعضها والاجماع هنا منتف لمكان الخلاف بل اشتهاره كما عن بعض الاساطين وان ادعى في الروض اشتهار الخلاف في كلمة بين المتأخرين يبقى دعوى القطع بالغاء خصوصية التعدد كما تقدم عن المختلف والعهدة على مدعيه فان القطع مع كون الخلاف معروفا في المسئلة بعيد المحصول واما التعدي عن الاحجار الى كل جسم طاهر قالع للنجاسة فهو المشهور بل عليه في الغنية كما عن الخلاف دعوى الاجماع ويشهد له جعل الاصحاب كلا المنع عن الاستنجا بالعظم والروث والمحترم من قبيل الاستثناء وفي تعليل المنع في بعض الاخبار بما هو كالمانع في رواية ليث المرادي سئلته عن استنجا الرجل بالعظم والبعر والعود فقال اما العظم والروث فطعام الجن وذلك مما اشترطوا على رسول الله صلى الله عليه واله فان السكوت عن حكم العود وتعليل المنع بما يختص العظم والروث مشعر بوجود المقتضي في الكل ووجود المانع في بعضها بل مع ان الاستنجا بالمدر والخرق والكرسف منصوص في روايتي زرارة والعود في روايتي ليث المتقدمتين وقد يتمسك في ذلك تبعا للمبسوط والمعتبر باطلاق النقا واذهاب الغائط في الروايتين المتقدمتين من المعلوم ان الاطلاق فيهما ليس مسوقا لبيان ما به الاستنجا بل لو سلم فانما اطلاقه هو بالنسبة الى مقدار المسح كما يشعر به لفظ الحد وكلمة حتى في بعض نسخ الرواية واعلم انه يشترط فيما يستنجي به امور احدها ما اشار

المصنف قده اليه بقوله ولا يستعمل الحجر المستعمل سوا انفعل ام لا كالثاني والثالث المستعمل بعد النقا كما يقتضيه اطلاق جماعة منهم
المفيد قده فيما تقدم من عبارته التي جمع فيها بين اشتراط الطهارة وان لا يكون مستعملا في ازالة نجاسة ومنهم ابن حمزة في الوسيلة
حيث جعل من التروك الواجبة استعمال الحجر المستعمل والحجر النجس وحينئذ فلا يجزي التطهير في المنفصل لان غاية الامر صيرورته كغير المنفصل ولعله لظاهر
الابكا في المرسلة المتقدمة المعتضدة بالاصل لكن عن المصابيح انه لو طهر المتنجس بالاستنجاء او غيره جاز استعماله اجماعا ويقرب هذه الدعوى اكتفاء
ابن زهرة في معقد اجماعه عن هذا الشرط باشتراط الطهارة وهو ايضا ظاهر المبسوط فانه وان اشترط اولا عدم الاستعمال الا انه اطلق فيما بعد ان
الحجر المتنجس اذا طهر جاز استعماله ولا يبعد حمل كلام الاولين على ما قبل ازالة النجاسة لئلا جاز لغيره استعماله وصرح المحقق الذي ذكر في شانه ان لسان
القدما في المعتبر بان مرادنا بالمنع من الحجر المستعمل الاستنجاء بموضع النجاسة منه اما لو كسر واستعمل المحل الطاهر منه جاز وكذا لو ازيلت النجاسة عنه
بغسل او غيره وتبعه في هذا التصريح جل من تاخر عنه كالعلامة والشهيد في اللمعة وشرحها والمحقق الثاني وابن فهد وغيرهم وما ادعى في المصابيح
الاجماع قريب جدا فيعم الابكا في الرواية لما رجح طهارته سابقه فان ما ازيل تلوثه كغير الملوث ابتداء وان بني الا عن طهوره في غير المستعمل راسا بناء
على الاضعف الرواية وعدم صلوحها لتقييد المطلقات فليحمل على ما ذكرنا ولو على جهة التاويل او على الاستحباب هذا كله بالنسبة
الى ما تلوث من الاستنجاء واما المستعمل منها بعد النقا تعبدا فالظاهر جواز استعماله غيره بناء على ان العبرة بالطهارة لا البكارة كما صرح به في التذكرة وهو
ظاهر المحقق والشهيد الاولين وصريح الثانيين وكذا استعمال هذا الشخص ليعض غير هذا التطهير كما صرح في المقاصد العلية وبنى جوازه في هذا
التطهير على وجوب التعدد في الماسح وهو كذلك ايضا بالنسبة الى الحجر المتنجس الذي ازيل نجاسته ايضا واعلم انه لا فرق بين المتنجس بالاستنجاء به والمتنجس
بغيره في عدم الجواز الا بعد ازالة النجاسة والظاهر عدم الخلاف فيه مضافا الى الاصل بناء على ما تقدم من عدم الاطلاق ويستفاد من فحوى ما تقدم انه لا
يجوز استعمال الاعيان النجسة وعن التذكرة والتحرير والغنية الاجماع عليه ولو قلنا باكتفاء النجاسة بنجاسة خارجية اتضح وجه المنع لان ما في المحل
يتنجس حينئذ ومن هنا قيل انه لا بد بعده من الغسل بالماء اما لو تنجس المحل به فلا اشكال في لزوم الماء ولا يجزي الاستنجاء بالعظم والروث الطاهرين
اتفاقا على [illegible] على الظاهر المصرح في المعتبر والمنتهى وفي الغنية والروض كما عن جماعة دعوى الاجماع عليه مضافا الى الاخبار الواردة
في المسئلة نعم يظهر من العلامة في التذكرة التردد ولعله لعدم ظهور لا يصلح في رواية ليث المتقدمة في التحريم بل يحتمل الحكم التكليفي اعني الكراهة
والفساد وهو لازم التحريم نعم عن الدعائم من انهم عليهم السلم نهوا عن الاستنجاء بالعظام والبعر وكل طعام وعن مجالس الصدوق ان النبي صلى الله
عليه وآله نهى عن الاستنجاء بالروث والرمة يعني العظم البالي ويمكن دعوى انجبار ضعفهما بالشهرة لكن في الفقيه ولا يجوز الاستنجاء بالعظم
والروث لان وفد الجان جاؤا الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا امتعنا يا رسول الله صلى الله عليه وآله فاعطاهم الروث والعظم فلذلك
لا ينبغي ان يستنجى وظاهر ذيله يعارض صدره وعن الخلاف روى سلمان ان رسول الله صلى الله عليه وآله امرنا ان نستنجي بما ليس فيها رجيع ولا
عظم ولعل الاتفاقات المستفيضة يصلح لجبر السند بل الدلالة في هذه الاخبار بل هي حجة بالاستقلال ثم ان معقد الاجماعات المتقدمة
واكثر الاخبار الروث دون مطلق الرجيع او البعر فينبغي الاقتصار عليه لكن الانصاف انه لا يبعد دعوى ارادة العموم لان السؤال في رواية ليث المتقدمة
عن البعر فذكر الروث في الجواب يدل على ان المراد به مطلق الرجيع ويحتمل انه عليه السلم عدل عن مورد السؤال الى الروث ليدل على الاختصاص انما يحسن لو كان البعر
عاما للروث اما اذا كان ظاهره عرفا مغايرا للروث فهو دليل على ارادة العموم من الروث كما لا يخفى الا ان يقال ان الامر دائر بين ارادة التعميم من
البعر وبين ارادته من الروث فيسقط الاستدلال فافهم ويشهد للتعميم الاستدلال في المنتهى بقوله صلى الله عليه وآله من استنجى بعظم او رجيع
فهو بري من محمد صلى الله عليه وآله ولا يجوز الاستنجاء بالمطعوم ايضا اجماعا على ما عن صريح الغنية وظاهر المنتهى لفحوى تعليل الحكم في العظم والروث
بانها طعام الجن وبذلك كله يمكن دعوى انجبار ما عن دعائم الاسلام انهم عليهم السلام نهوا عن الاستنجاء بالعظم والبعر وكل طعام فان اخبار هذا الكتاب
من المراسيل القابلة للانجبار لكن عن المجلسي بعد نقل هذا الكتاب وحال مصنفه ان اخبار هذا الكتاب يصلح للتاييد والتاكيد وانكر
صاحب الحدائق على هذا الكتاب ويفهم من الحكم في المطعوم تحريم استنجاء كل محترم ويلزم من الاستنجاء به هتك حرمته وان يلزم ذلك من مطلق تنجيسه
فان للاستنجاء خصوصية في الاهانة ولا يجزي استعمال صيقل يزلق عن النجاسة لا يزيلها ولو استعمل ذلك لم يطهر لعدم قلعه للنجاسة بخلاف
الاجسام السابقة فان تحريم استعمالها لا يدل على فساده وفاقا للجماعة بل عن شرح الموجز دعوى الشهرة عليه خلافا للآخرين وعن الغنية الاجماع
عليه ولو كان مستند التعدي عن الاجسام المنصوصة الى غيرها الاجماع كان المتعين هو الحكم بالفساد للاصل بعد الدليل فتامل الثالث في سنن
الخلوة وهي مندوبات ومكروهات فالمندوبات امور منها ستر البدن بان يبعد عن الناس او يدخل بيتا او حفيرة ومنها ارتياد موضع مناسب للبول فانه
من فقه الرجل كما في الروايات ومنها تغطية الراس اتفاقا كما عن المعتبر والذكرى وغيرهما ويكفي مثل ذلك في الاستحباب نعم في مرسلة
البرقي كان الصادق عليه السلم اذا دخل الخلاء يقنع راسه وفي مرسلة الفقيه ايضا وعن المقنعة ايضا ينبغي للرجل اذا دخل

في سنن الخلوة

الخلاء ان يغطي راسه اقرارا بانه غير مبرئ نفسه من العيوب انتهى وعن المقنعة انه سنة وليغط راسه ان كان مكشوفا ليامن بذلك من عبث الشيطان ومن
وصول الرائحة الخبيثة الى دماغه وهو سنة من سنن النبي صلى الله عليه وآله وفيه اظهار الحياء من الله لكثرة نعمه على العبد وقلة الشكر منه انتهى وفي بعض
الروايات التستر عن الناس ولو بالبعد وقد تقدم بعضها ومنها التسمية عند الدخول والخروج لرواية معوية بن عمار اذا دخلت المخرج فقل بسم الله وبالله
اللهم اني اعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس الشيطان الرجيم واذا خرجت فقل بسم الله وبالله والحمد لله الذي عافاني من الخبيث المخبث واماط عني
الاذى وفي مرفوعة سعد عن ابي عبد الله الصادق عليه السلم من كثر عليه السهو فليقل اذا دخل المخرج بسم الله وبالله اعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث
المخبث الشيطان الرجيم ومنها تقديم الرجل اليسرى عند الدخول واليمنى عند الخروج عكس المسجد قال في المعتبر لم اجد لهذا حجة غير ان ما ذكره الشيخ
وجماعة من الاصحاب حسن [illegible] جماعة ان المراد في الصحراء على موضع الجلوس ويحتمل اختصاص الحكم في كلام من ذكره بالبنيان بقرينة الدخول والخروج
ومنها التسمية عند التكشف للبول وغيره فان الشيطان يغض بصره عنه كما في الرواية ومنها الاعتماد على الرجل اليسرى وفتح اليمنى ومنها
الاستبراء من البول على المشهور وعن الغنية والوسيلة الوجوب وهو ظاهر الاستبصار وهو ضعيف لعدم الدليل ولظاهر الصحيحة اذا انقطعت
درة البول فصب الماء وفي كيفية الاستبراء خلاف اقواه ما سيذكره المصنف في باب الجنابة من انه المسحات التسع واصح ما ورد فيه صحيحة ابن مسلم
قال قلت لابي جعفر عليه السلم رجل بال ولم يكن معه ماء قال يعصر اصل ذكره الى طرفه ثلث عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شيء فليس من البول ولكنه
هو من الحبائل والنتر على ما في النهاية جذب فيه جفوة وقوة وربما استظهر من الصحيحة ان المتنجس لا يجزي وعن التذكرة والذروس ذكر التنحنح ثلثا
بعد المسحات وظاهر الاكثر اختصاص الاستبراء بالرجل كما هو مورد الاخبار وقيل بثبوته للانثى ولها تستبرئ عرضا وعن المنتهى ان الرجل والمرأة
سواء ومنها تعجيل الاستنجاء ومنها ان لا ينقطع الاستنجاء الاعلى ومنها الدعاء بالماثور عند الاستنجاء بما رواه عبد الرحمن بن كثير
في حكاية وضوء امير المؤمنين عليه السلم قال ثم استنجى وقال اللهم حصن فرجي واعفه واستر عورتي وحرمني على النار وما ارسله الصدوق
عن النبي صلى الله عليه وآله انه اذا استوى جالسا للوضوء قال اللهم اذهب عني القذى والاذى واجعلني من المتطهرين وعند الفراغ بما
رواه ابو بصير عن احدهما عليهما السلم اذا فرغت فقل الحمد لله الذي عافاني من البلاء واماط عني الاذى ومنها البدأة في الاستنجاء بالمقعدة
لموثقة عمار ومنها تقديم اليمنى عند الخروج وقد تقدم التسامح في ماخذه والدعاء بعده بقول امير المؤمنين عليه السلم الحمد لله الذي عرفني
لذته وابقى قوته في جسدي واخرج عني اذاه يا لها نعمة يقولها ثلثا وارسل عن النبي صلى الله عليه وآله انه اذا دخل الخلاء يقول الحمد لله
الحافظ المؤدي واذا خرج مسح بطنه وقال الحمد لله الذي اخرج عني اذاه وابقى [illegible] قوته فيا لها من نعمة لا يقدر القادرون قدرها والمراد
بالحافظ المؤدي معطي قوى الماسكة والدافعة واما المكروهات فهي ايضا امور منها الجلوس في الشوارع ففي الخصال بسند معتبر عن امير المؤمنين عليه السلم
في جملة حديث قال ولا تبل على المحجة ولا تتغوط عليها وصحيحة عاصم بن حميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رجل لعلي بن الحسين عليه السلم اين يتوضأ
الغرباء ببلدكم قال يتقى شطوط الانهار والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن قيل له واي موضع اللعن قال ابواب الدور ومنه يستفاد
كراهة الجلوس في المشارع وتحت الاشجار المثمرة وفي بعض الروايات عبر بمساقط الثمار وفي النبوي برواية السكوني تحت شجرة فيها ثمرها وظاهره الاختصاص
بما فيه الثمرة بالفعل وهو خصوص الاولين نعم في المحكي عن العلل عن الباقر عليه السلم ان لله عز وجل ملائكة موكلين بنبات الارض من شجر ونخل فليس من
شجرة ونخلة الا ومعها من الله عز وجل ملك يحفظها وما كان فيها ولولا ان معها من يمنعها لاكلها السباع وهوام الارض اذا كان فيهما
ثمرهما وانما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يضرب احد خلائه تحت شجرة او نخلة قد اثمرت لمكان الملائكة الموكلين بهما ولذلك تكون الشجرة
والنخلة انسا اذا كان فيه حمله لان الملائكة تحضره الا ان الجمع بين الكل لا مانع منه فلا وجه للتقييد مع ضعف المقيد واعلم ان مواطن النزال
وشبهها يمكن ان يستفاد حكمه من مواضع اللعن المنصوص عليه في تلك الصحيحة بناء على ان تفسيرها فيها بابواب الدور تمثيل لها كما يظهر عن جماعة
مضافا الى التصريح به في مرفوعة الكافي عن مولانا ابي الحسن ع وهو غلام صغير لابي حنيفة حين سئله عن اين يضع الغريب ببلدكم اجتنب افنية
المساجد وشطوط الانهار ومساقط الثمار ومنازل النزال ولا يستقبل القبلة ببول ولا غائط وارفع ثوبك وضع حيث شئت ومنها التخلي
على القبور ومنها استقبال الشمس والقمر للمرسل لا تستقبل الشمس ولا القمر وظاهره الاستقبال بمقاديم البدن الا ان في رواية السكوني
نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يستقبل الرجل الشمس والقمر بفرجه عليه فلو انحرف عن القبلة يسيرا ما لطرفا حليله مقابلا للنيرين كان
مكروها ولو عكس فالظاهر ايضا ثبوت الكراهة ايضا لان اصل الذكر باق على الاستقبال وقد تقدم في استقبال القبلة عبارة الموجز من
قصد الاستقبال بالفرج مع ان المعجز حينئذ ايضا مستقبل لهما الا ان يخص الحكم بمخرج البول ثم الاستقبال وان صدق على مجرد مقابلة
الجهة الا ان الظاهر ارادة استقبال جرم النيرين من غير حائل كما يدل عليه حسنة الكاهلي عن ابي عبد الله عليه السلم انه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وآله لا يبولن احدكم وفرجه باد للشمس والقمر يستقبل وفي حديث المناهي نهى ان يبول الرجل وفرجه باد للشمس او القمر وما عدا الاول من الاخبار

في مكروهات الخلوة

مختص بالبول فتمام الاكثر كالمصنف هنا والتحرير وفي مرسلة الفقيه لا تستقبل الهلال ولا تستدبره وعن نهاية العلامة التصريح بعدم كراهة
الاستدبار ومنها استقبال الريح بالبول لرواية عبد الحميد المسئول فيها عن حد الغائط لا تستقبل الريح ولا تستدبرها ومرجعها شمول
الاستقبال وعدم الاختصاص بالبول بل الاختصاص بالغائط الا اذا اريد من الغائط المسئول عن حده ما اريد من قوله جاء احد منكم من الغائط
وكان وجه الكراهة عند من خصه بالاستقبال والبول ما عن الخصال بسنده عن امير المؤمنين عليه السلام اذا بال احدكم فلا يستقبل ببوله
الريح وان الاستقبال مظنة رد البول اليه فيكون متنجسا ومن وجه كراهة البول في الارض الصلبة المنصوص عليه في رواية ابن مسكان عن
الصادق عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله اشد الناس توقيا للبول حتى انه كان اذا اراد البول عمد الى مكان مرتفع من الارض
او مكان يكون فيه التراب الكثير كراهة ان ينضح عليه وفي رواية السكوني من فقه الرجل ان يرتاد موضعا لبوله وظاهر الرواية ارتفاع الكراهة
بعلو مكان الرجل عن مصب البول بل بكل علاج يؤمن معه رد البول ويكره البول في ثقوب الحيوان وفي الماء جاريا واشد منه كراهة اذا
كان واقفا وعليه يحمل [illegible] البول في الماء قال لا باس اذا كان جاريا وصحيحة ابن مسلم لا باس بان يبول الرجل في الماء الجاري وكره ان
يبول في الراكد بقرينة مرسلة مسمع نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يبول الرجل في الماء الجاري قال ان للماء اهلا وعن الخصال بسنده
عن امير المؤمنين عليه السلام لا يبولن الرجل من سطح في الهواء ولا يبولن في ماء جار فان فعل شيئا من ذلك فاصابه شيء فلا يلومن الا نفسه فان
للماء اهلا وللهواء اهلا وفي مرسلة الفقيه ان البول في الماء الراكد يورث النسيان ومورد الاخبار كعبارة المصنف البول الا ان التعليل بان
للماء اهلا ربما يعم الحكم للغائط بالفحوى ولعله مستند الحاق الاصحاب كما حكي عنهم عموما ومنها البول قائما ومنها مس الذكر باليمين عند
البول ومنها البول مطمحا به في الهواء ويكره الاكل والشرب حال الكون في بيت الخلاء واستدل عليه بما ارسله في الفقيه عن ابي جعفر عليه السلام
انه دخل عليه السلام الخلاء فوجد لقمة خبز في القذر فغسلها ودفعها الى مملوك معه فقال يكون معك لآكلها اذا خرجت فلما خرج عليه السلام
قال للمملوك اين اللقمة فقال اكلتها يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله فقال انها ما استقرت في جوف احد الا وجبت له الجنة فاذهب فانت حر فاني
اكره ان استخدم رجلا من اهل الجنة وعن العيون رواية هذه القصة بثلاثة اسانيد عن الرضا عليه السلام عن آبائه عن الحسين بن علي عليهما السلام
ولعل القصة تعددت منهما عليهما السلام ودلالة الرواية على تقدير دلالة تأخير الاكل فيها على ان المانع عن المبادرة وتعجيل ادراك هذه المثوبة هو
كراهة الاكل في بيت الخلاء او كونه عليه السلام في اثناء التخلي بحيث لا يمكن الخروج والاكل ثم العود وكراهة استصحاب الخبز معه حتى يخرج مختصة
بالخبز ولعل لخصوصيته مدخلا في كراهة الاكل فلا يتعدى الى كل ماكول فضلا عن الشرب الا ان فتوى الاصحاب بل بعضهم يكفي في الكراهة لكن
يشكل مع علم المستند فهو عدد لانه ومنها السواك لمضمرة التهذيب المرسلة في الفقيه ان السواك في الخلاء يورث البخر ومنها الاستنجاء
باليمين لنهي النبي صلى الله عليه وآله عنه في مرسلة يونس وفي رواية السكوني ان الاستنجاء باليمين من الجفاء قال الصدوق وقد روي انه لا باس اذا كانت اليسرى
معتلة ومنها الاستنجاء من الغائط والبول اذا لم يكن بالصب باليسار وفيها خاتم عليه اسم الله لرواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين
عليه السلام من نقش خاتمه اسم الله فليحوله من اليد التي يستنجي بها في المتوضأ ورواية الصيرفي قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام الرجل يستنجي وخاتمه في اصبعه ونقشه
لا اله الا الله فقال اكره ذلك له فقلت جعلت فداك او ليس كان رسول الله صلى الله عليه وآله وكل واحد من آبائك عليهم السلام يفعل ذلك وخاتمه في اصبعه قال
بلى ولكن اولئك كانوا يتختمون في اليد اليمنى فاتقوا الله وانظروا لانفسكم وفي رواية وهب بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان نقش خاتم ابي العزة
لله وكان في يساره يستنجي بها [illegible] مكان حملها كما قيل وان بعد على توهم عند الاستنجاء الظاهر ان الكراهة
انما هي مع الامن من التلويث والا فهو حرام ثم ظاهر خبر الصيرفي عدم كراهة استصحاب الخاتم المذكور لاطباق النبي والائمة صلى الله عليه وعليهم
على المداومة عليه لان في غير واحد من الاخبار كراهة استصحابه ولو مستورا غير مشتمل الى موضعه كرواية ابان بن عثمان عن ابي القاسم قلت لابي عبد الله
عليه السلام الرجل يريد الخلاء وعليه خاتم فيه اسم الله تعالى فقال ما احب ذلك قلت فيكون اسم محمد قال لا باس بل ظاهر بعضها الحرمة كرواية ابي ايوب قلت
لابي عبد الله عليه السلام ادخل الخلاء وفي يدي خاتم فيه اسم الله تعالى قال لا ولا تجامع فيه وعن قرب الاسناد بسنده عن علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام
قال سألته عن الرجل يجامع ويدخل الكنيف وعليه الخاتم فيه ذكر الله او شيء من القرآن ايصلح ذلك قال لا وزاد لا يمس الجنب درهما ولا دينارا عليه
اسم الله تعالى ولا يستنجي وعليه خاتم فيه اسم الله تعالى ولا يجامع وهو عليه ولا يدخل المخرج وهو عليه ولعله لذلك عبر الصدوق في الفقيه بقوله قده ولا يجوز
للرجل ان يدخل الخلاء ومعه خاتم عليه اسم الله او مصحف فيه القرآن لكن قوله بعد ذلك فان دخل وعليه خاتم عليه اسم الله تعالى فليحوله من يده اليسرى اذا اراد
الاستنجاء ظاهر في الكراهة وكيف كان فيشكل الجمع بين هذه الاخبار وبين الخبر المتقدم ولا يحضرني الآن وجه جمع ظاهر وعلى اي حال فظاهر الاخبار
ثبوت الكراهة بكون الخاتم في اليد فلا يظهر من الاخبار كراهة مطلق الاستصحاب كما عبر في الفقيه وتبعه غيره بل ظاهرها كراهة كونه في محله ثم ان
المشهور الحاق اسم الانبياء والائمة صلوات الله عليهم باسم الله وهو حسن من حيث الاعتبار الا انه لا دليل عليه من النص الا رواية ابي القاسم المتقدمة

ظاهره في نفي الكراهة وحملها على ما اذا كتب الاسم لا بقصد النبي صلى الله عليه وآله بعيد ومنها الكلام ففي رواية صفوان نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يجيب الرجل
الآخر وهو على الغائط او يكلمه حتى يفرغ وبظاهر النهي عبر الصدوق فقال لا يجوز الكلام في الخلاء لنهي النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك ولكن الظاهر من
ارادته الكراهة وعليها يحمل النهي في الخبر ايضا كما يرشد اليه التعليل في رواية ابي بصير لا تتكلم على الخلاء فان من تكلم على الخلاء لم تقض حاجته الا
ان يكون تكلمه بذكر الله تعالى لرواية الحلبي لا باس بذكر الله وانت تبول فان ذكر الله حسن على كل حال فلا تسأم من ذكر الله وفي صحيحة ابي حمزة
عن ابي جعفر عليه السلام مكتوب في التورية التي لم تغير ان موسى على نبينا وآله وعليه السلام سأل ربه فقال الهي انه يأتي علي مجالس اعزك واجلك ان اذكرك
فيها فقال يا موسى ان ذكري حسن على كل حال والظاهر الحاق ذكر النبي صلى الله عليه وآله بذكر الله حكما او موضوعا كما يرشد اليه ما سيأتي من كون
الاذان ذكر الله تأمل وفي صحيحة الحلبي يقرأ النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوط في المخرج القرآن قال يقرؤن ما شاؤا والمراد قراءته اي مقدار
ما شاؤا من القرآن وقراءة ما شاؤا من قرآنه وغيره كالادعية وعلى كل حال فتخصيصها برواية عمر بن يزيد سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التسبيح
في المخرج وقراءة القرآن قال لم يرخص في الكنيف في اكثر من آية الكرسي او يحمد الله او آية وفي رواية النسخ او آية الحمد لله رب العالمين بعيد بل يمكن
ويمكن حمل الصحيحة على ما لا ينافي الكراهة كما في الجنب والحائض والنفساء والمراد نفي الكراهة المصطلحة لان الاذن في صحيحة ابي حمزة لا يراد مجرد
الجواز بل المراد المشروعية الثابتة في اصل القراءة المسئول عن ثبوتها في هذه الاحوال ومما عد من الذكر حكاية الاذان ففي الصحيح عن ابي جعفر
عليه السلام يا بن مسلم لا تدعن ذكر الله على كل حال ولو سمعت المنادي ينادي بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله وقل كما يقول المؤذن وفي
رواية ابي بصير ان سمعت الاذان وانت على الخلاء فقل كما يقول المؤذن ولا تدع ذكر الله في تلك الحال فان ذكر الله حسن على كل حال وظاهر
قوله فقل كما يقول المؤذن شموله لحكاية الحيعلات ولهذا طعن بعض على الشهيد الثاني حيث نكر النص في ذلك واستشكل في الاستدلال
عليه بعموم الذكر لان الحيعلات ليست من الذكر قال الا ان تبدل بالحولقة لكن الانصاف ان روايتي العلل لا يخلو ظهورهما المذكور
من الوهن حيث علل الحكاية فيهما بانها من ذكر الله ومن المعلوم ان الحيعلات ليست منه والتزام كونها منه فلا يكون التعليل اخص من الحكم
حتى يخصصه ويوهن عمومه مخالف للعرف واللغة لكن الانصاف ان ظهور الامر بالحكاية في حكاية الكل اقوى فيحمل التعليل على التغليب او على ان
اشتمالها على الذكر مع كونه عملا واحدا هو المسوغ للتكلم به ويؤيد ارادة جميع فصول الاذان من غير تبديل رواية سليمان بن مقبل قلت لابي الحسن الاول
عليه السلام لاي علة يستحب للانسان اذا سمع الاذان ان يقول كما يقول المؤذن وان كان على البول والغائط قال لان ذلك يزيد في الرزق فان
التعليل المذكور ظاهر في ارادة حكاية جميع فصوله لانها هي التي تزيد في الرزق مع انه لو اختص المحكي بما كان منه ذكرا لم يكن وجه للسؤال
عنه وكان الانسب تعليله بذكر الله لانه اصلح لحكمة الاستحباب واقعا وافيد للمخاطب حيث يستفيد منه عموم رجحان الذكر فعلم ان هذا عنوان
غير عنوان ذكر الله ولذا يمكن ان يستدل به على جواز التكلم بكلما يضطر اليه الانسان في امور دينه او دنياه وضابطه كل حاجة يتضرر بفواتها نظيرا
لفوات زيادة الرزق بترك حكاية الاذان ويمكن ان يؤيد الحكم بما تقدم في رواية ابي بصير من جعل حكمة النهي عدم قضاء الحاجة الشاملة للدنيوية فان
مثل هذا الانتقاض فوات الحاجة الحاضرة ويؤيده نفي الحرج بناء على جريانه في الحكم الغير الالزامي وان الضرورات تبيح المحظورات فالضرورات
العرفية وان لم يبلغ مراعاتها الوجوب تبيح المكروهات ومنه يعلم ان حال الاضطرار مستثنى من جميع المكروهات

الفصل الثاني

في كيفية الوضوء وهي افعاله الواقعة في جواب قول السائل كيف يتوضأ لا ما هو حد الاعراض التسعة والافعال فرض وسنة اما فروضه فلم
يعد بها مطلق الواجبات او المستفاد وجوبها من الكتاب لو عموما كآية الاخلاص فهي خمسة ولم يعد منها المباشرة والترتيب والموالاة لانها
قيود مأخوذة في تلك الافعال ليست لها وجود مستقل ممتاز عنها وليست معتبرة في المركب من حيث هو ولذا لم يذكروا هذه الامور في واجبات
الصلوة او لانها شروط وهو بصدد الاجزاء لكنه ينتقض بالنية فانها عند المصنف قده اشبه بالشروط بل شرط او لان وجوب ما عداها غير ثابت
من الكتاب وينتقض بالمباشرة فالوجه هو الاول ومنه يظهر ان تخميسها اولى من الزيادة بادخال الترتيب والموالاة كما في النافع والقواعد
وزيادة المباشرة كما في الذكرى حيث قال ان واجبات المستفاد من نص الكتاب ثمانية او تكلف في استفادة الترتيب من الكتاب بما لا يخفى على
من راجعه وحكي عن الشيخ الاستدلال على الموالاة بافادة الامر للفور وارتضاه في الجملة في آخر كلامه وكيف كان فالاوجه ما فعله المصنف قده
والامر سهل الاول من الفروض النية وهي واجبة في الوضوء اجماعا محققا ومستفيضا والمحكي عن الاسكافي من الاستحباب محمول على الصورة
المخطرة او شاذ مطروح وقد اشتهر الاستدلال على ذلك قبل الاجماع بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله صلى الله عليه
وآله انما الاعمال بالنيات ~~انما الاعمال بالنيات~~ وانما لكل امرئ ما نوى وقوله عليه السلام لا عمل الا بنية والآية ظاهرة في التوحيد ونفي
الشرك من وجوه منها لزوم تخصيص العموم باكثر من الباقي ومنها عطف اقامة الصلوة وايتاء الزكوة على العبادة الخالصة عن الشرك وهو التوحيد
فالحصر اضافي بالنسبة الى العبادة الغير الخالصة عن الشرك وبما ذكرنا فسره جماعة نقل مجمع البيان مخلصين له الدين اي لا يخلطون بعبادته

عبادة من سواه وعن البيضاوي اي لا يشركون به وعن النيسابوري تفسيره بالتوحيد وجزم بذلك شيخنا البهائي في الاربعين وكيف كان فلا اشكال في
ان الاية لا تدل على انحصار المامور به في العبادة ليستفاد منها ان الاصل في كل واجب ان يكون عبادة كما زعمه بعض لينفع فيما نحن فيه اما يمكن ان يدعى
دلالتها على ان العبادة لم يؤمر بها الا على جهة الاخلاص ولهذا استدل الفاضلان في ظاهر المعتبر وصريح المنتهى بها على وجوب الاخلاص في الوضوء
المفروغ عن كونه عبادة لكنه ايضا مبني على كون المراد بالدين الطاعة او الاعم منها ومن العبادة ليدل على وجوب اخلاص عبادة الله عن عبادة الاوثان
وطاعته عن الرياء ونحوه لكن الظاهر بقرينة عطف الصلوة والزكوة ارادة الاخلاص في العبادة وهو التوحيد فقد حكى الله سبحانه في الاية الشريفة
من تكاليف اهل الكتاب اهم اصول الدين وفروعه ومن تامل نظائر الاية مما ذكر فيه العبادة على وجه الاخلاص مثل قوله تعالى قل الله اعبد مخلصا
له ديني وقوله تعالى فاعبد الله مخلصا له الدين الا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله الى غير ذلك من
الايات ظهر له ما استظهرناه من ارادة التوحيد في مقابل الشرك واما الاخبار فحملها على ظاهرها ممتنع وعلى نفي الصحة بمعنى ترتب الاثر موجب
للتخصيص الملحق للكلام بالهذل الا ان يراد من النية مطلق قصد الفعل فيراد من الروايات ان الفعل الغير المقصود لا يعد من اعمال الفاعل
لانه صادر بغير قصد وارادة فان من اكرم رجلا لا بقصد انه زيد او بكر فاكرام زيد بهذا العنوان من افعاله الاختيارية فالعمل عمل من حيث العنوان المقصود
دون غيره من العناوين الغير المقصودة لكن هذا المقدار لا ينفع فيما نحن فيه لانا نطالب بدليل وجوب كون الوضوء بعنوانه الخاص عملا اختياريا للمكلف ثم لا يكفي
كغسل الثوب بحصوله من المكلف ولو من دون قصد لعنوانه بان يقصد الفعل بعنوان اخر فيتبعه حصول هذا العنوان من دون قصد فدعوى بقاء هذه
الاخبار على ظواهرها من ارادة الحقيقة والتمسك بها لما نحن فيه خطأ فاحش مع ان ارادة ظاهرها يشبه الاخبار عن الواضحات مع ان في بعض تلك
الروايات ما يمنع عن ذلك مثل قوله عليه السلام لا قول الا بعمل ولا عمل الا بنية ولا نية الا باصابة السنة وفي اخرى لا قول ولا عمل ولا نية الا باصابة السنة
فالاظهر في هذه الاخبار حمل النبويتين منها على ارادة نفي الجزاء على الاعمال الا بحسب النية فالعمل لا يكون عملا للعبد يكتب له او عليه الا بحسب نيته
فاذا لم يكن له نية فيه لم يكتب اصلا واذا نوى كتب على حسب ما نوى حسنا او سيئا واما قوله لا عمل الا بنية فالظاهر منه ارادة العمل الصالح
وهي العبادة المنبعثة عن اعتقاد النفع فيه والنية لغة وعرفا وشرعا ارادة الشيء والعزم عليه والقصد اليه ففي الصحاح نويت كذا اذا عزمت عليه وقد
تضاف الارادة الى محل الفعل المراد كما يقال اراد بي فلان بسوء اي اراد السوء بي ومنه ما في المنتهى انه يقال نواك الله بخير اي قصدك وهي مقارنة
للمراد تارة ومنفصلة عنه اخرى بان يكون مقيدا بامر مترقب كما اذا اراد السفر غدا وقد يدعى صيرورة النية حقيقة في ارادة الفعل الغير
المقيد بقيد مترقب فيراد بالمقارنة للدخول فيه فيكون النية اخص من الارادة لكن هذه الدعوى لم يثبت وان ادعاها غير واحد ففي المبسوط و
وقت النية عند اول جزء من الصلوة واما ما يتقدمها فلا اعتبار بها لانها تكون عزما انتهى وظاهر الخلاف معارضة مغايرة النية للعزم وعن
فخر الدين قده في الايضاح التصريح بان النية حقيقة في الارادة المقارنة وفي الذكرى ان الارادة المتقدمة عزم لا نية وعن فخر الدين قده ايضا
في حد النية انه عرفها المتكلمون بانها ارادة من الفاعل للفعل مقارنة له والفرق بينها وبين العزم انه مسبوق بالتردد دونها ولا يصدق
على ارادة الله انها نية فيقال اراد الله ولا يقال نوى الله وعرفها الفقهاء بانها ارادة ايجاد الفعل المطلوب شرعا على وجهه انتهى وظاهر كلامه
عموم تعريف الفقهاء للمتكلمين وغيره الا ان يريد بيان المغايرة من حيث المتعلق فقط وحينئذ فيمكن ان يحمل على تحديد النية الصحيحة كما ان بعضهم
ياخذون شرائط الصحة في تحديد غيرها من العبادات والمعاملات ويحتمل ان يبنى على وضع هذه اللفظة عند الشارع او المتشرعة للصحيحة كغيرها
من الفاظ العبادات بل المعاملات عند جماعة ثم وصفها للارادة بانها تفعل بالقلب توضيحي اذ لا محل لها غيره ويمكن ان يكون تعريضا على من
استحب التلفظ بها كما عن بعض الشافعية او اوجبه ويمكن ان يحترز عن ارادة الله سبحانه فانها لا تسمى نية وقد تقدم عن المنتهى نواك الله
بخير فراجع وتامل ويمكن ان يكون اشارة الى ان النية هي الارادة التفصيلية التي تعد فعلا للقلب وهي التي يجب في اول كل عمل كما هو صريح المشهور
دون الامر المركوز في الذهن الموجود في الذهن في اثناء العمل وهي التي يعبر عنها المتاخرون بالداعي ويجعلونها النية كما حكي ذلك عن المحقق
الاردبيلي وشيخنا البهائي والمحقق صدر الدين الشيرازي والمحقق الخونساري وجماعة ممن تاخر عنهم بل استقر عليه المذهب في هذا العصر
توضيح محل الخلاف انه لا خلاف بين العقلاء في ان الفعل الاختياري لا بد وان يسبقه متصلة به ارادة باعثة عليه منبعثة عن تصوره مشتملا على
منفعة او دفع مضرة ثم لا فرق بين الجزء الاول من الفعل وما عداه من الاجزاء في كون كل منها حركة اختيارية وفعلا اختياريا كالكل الا انه يكفي
في اتصاف ما عداه بكونه امرا اختياريا بما يبقى مركوزا في الذهن من التصور والقصد التفصيليين المذكورين المتعلقين بمجموع الفعل والا وان شئت قلت تنبيه
ارادة متصلة تستمر الحركة باستمرارها ولذا قال المحقق الطوسي قده في التجريد الحركة الى مكان يتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات
جزئية يكون السابق من هذه علة للسابق المعد لحصول حركة اخرى فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى اخرها انتهى فالمراد باجزاء
الفعل ما كان مربوطا بجامع يجمعها كالعادة النوعية والشخصية مثلا اذا تصور المحتاج المشي الى السوق لاجل شراء اللحم فقال الجزء الاول يكفي في القصد التفصيلي

في اول قيامه اما البقية فيفعله متصلا عن اول جزء من المشي فيكفي فيها الامر المركوز في الذهن وان ذهل عن هذه الافعال تفصيلا لكنها
افعال اختيارية صادرة عن قصد اختياري يترتب عليها ما يترتب على الفعل الاختياري لو فرض صدوره من اوله الى اخره بالقصد والتصور التفصيليين
نعم لو لم يكن الحركة اللاحقة مربوطة بالسابق لم يكتف بقصد المجموع في اول الامر بعد تصوره فمن اراد شراء اللحم ثم زيارة مؤمن لم يكتف في صدور
زيارة المؤمن بالتصور والقصد المستقلين في اول الشروع بالشراء والزيارة بل لا بد عند الاشتغال بالمشي للزيارة من تصور وقصد متجددين اذا
عرفت هذا **فنقول** ان من تصور الصلوة مع مقدماتها من الاذان والاقامة مشتملة على غاية هي اطاعة امر الله سبحانه فقام واشتغل
بالاذان والاقامة فاذن واقام وكبر وقرء وركع وسجد وفعل ذلك في الركعة الاخرى فلا فرق بين مجموع العمل المصاحب بعضه للتصور والقصد
التفصيليين وبين الجزء الاول منه المأتي به معهما وبين باقي الاجزاء التي لم يوجد فيها قصد وتصور تفصيلي اصلا في كون كل من الثلثة امورا
اختيارية صادرة عن ارادة وانما الخلاف حينئذ في ان النية هي الارادة التفصيلية المنبعثة عن تصور الفعل وغايته المقارنة لاول
الجزء المفقودة فعلا فيما عداه وان كان حكما مستدلا على ما ياتي من تفسير الاستدامة الحكمية او انها اعم منها ومن ذلك الامر المركوز في الذهن
المعبر عنه في لسان المتاخرين بالداعي الى الفعل والباعث عليه لانه هو ايضا من قبيل الارادة كما عرفت من المحقق الطوسي وان لم يشعر به الفاعل
فيكون كل جزء من العمل واقعا عن ارادة مقارنة اما تفصيلية كما في الجزء الاول واما اجمالية كما فيما عداه وبعبارة اخرى كما يجوز الارادة
عند غسل اليدين في الوضوء ولا يقدح عزوبها عند غسل الوجه ويكون العمل الواجب هو الوضوء الذي اوله غسل الوجه واقعا مع النية
فلا باس بتقديم النية عند احضار الماء للوضوء واخذ الابريق للصب ولا يقدح عزوبها عند غسل اليدين ويمكن ان يجعل خلافهم بعد
اتفاقهم على كون النية هي الارادة التفصيلية المتوقفة على الاخطار في ان المعتبر مقارنة تلك الارادة لنفس المامور به او يكفي مقارنتها
لما يتعلق به مما يعد معه فعلا واحدا والاظهر في كلماتهم جعل محل الخلاف هو الاول واذا عرفت هذا علمت ان ما نسب الى المشهور من ان النية
هي الصورة المخطرة بالبال وانها عندهم حديث نفسي ممتد وانها عندهم مركبة لا بسيطة لا يخلو عن شيء لان النية عند هؤلاء هي الارادة
المنبعثة عن تصور الفعل وتصور غايته فالصورة المخطرة مقدمة للنية لا نفسها نعم ربما يظهر من بعض كلماتهم ان النية امر ممتد كما
لا يخفى على من راجع ما في الذكرى وغيرها من الثمرات المذكورة لجزئية النية وشرطيتها واضعف من ذلك ما ظن ان استناد المشهور و
ركونهم اليه فيما اختاروه قال في مفتاح الكرامة اظن ان الباعث لهم على ما ذكروه حصر القوى الباطنة في الحواس الخمس المشهورة فلما حصروا
القوى الباطنة المؤثرة في حدوث الاشياء والعلة الغائية الموجدة لها في المخطر بالبال اذ لو لم يكن حاضرا في البال لم يصدر عنها شيء لعدم حضورها
في الذهن والمعدوم لا يؤثر وكذا اذا كانت موجودة في الذهن الا انها في الحافظة لا في البال لان الساهي والناسي لتلك الصورة والغافل
عن العلة الغائية كيف يصدر عنه معلولها المتوقف عليها فلا بد ان تكون ملحوظة حتى تؤثر ثم قال وليس الامر كما ذكروه لانه كثيرا ما لا يكون
العلة الغائية والداعي حاضرا في البال بل يكون في اوائل الحافظة والخيال ومع ذلك توجد اثارهما ظاهرا شديدا مثل الصادر عن المخطر بالبال من غير
تفاوت اصلا ونحن نشاهد بالعيان ان الفعل الكثير الاجزاء لا يصدر عن المخطر الا الجزء الاول منه والباقي يحصل من الموجود في اوائل الحافظة بل
كثيرا ما يقع مجموع الفعل عنه انتهى ولا يخفى على المتامل ما فيه فضلا عما ارتبط به بمذهب المشهور واضعف من الكل ما قيل من ان حاصل الفرق
بين القول بالداعي والقول بالاخطار ان مرجع الاول الى ايجاب العلم بالحصول وقت الفعل بخلاف الثاني فانه يكتفي بالحصول من دون علم والتفات
وما عسى ان يظهر من بعضهم من انه بناء على الداعي يكتفي بوجوده وان غاب عن ذهنه حال الفعل ولذا لم يفرقوا بين الابتداء والاستدامة مما
ينبغي الالتفات اليه ويقطع بفساده وكيف يعد مثل هذا الفعل في العرف بمجرد هذا العزم السابق منويا ومقصودا ولينا لمن الفرق بينهما ان
المراد بالداعي بما هو العلة الغائية الباعثة للمكلف على ايجاد الفعل في الخارج وهو ليس من النية بناء على تفسيرها بالقصد والارادة فاطلاق
لفظ النية عليها في لسان بعضهم انما هو بحسب الاصطلاح المتاخر **فنقول** حينئذ يكتفي ببقاء الداعي في المكلف لكن لا بد من حصول الارادة
حين الفعل وان غفل عن الداعي في ذلك الوقت لكن بحيث لو سئل يقول افعل هذا لذلك الداعي وبهذا يظهر الثمرة بينه وبين القول بالاخطار
ولعل الاولى ان يجعل المدار بناء على الداعي على ما لا يحتاج في الفراغ الى فعل شاغل عن القصد فيكتفي بذلك انتهى ولم اجد لما ذكره من الفرق
بين القولين محصلا وليت شعري هل اعتبر القائل بالاخطار العلم بالحضور واعتبر القائل بالداعي الحضور ومتى فرق القائل بالداعي بين غيبة
الداعي عن الفعل وغيبته بنفس الفعل ثم لو اجمع فرق بين ما ارتضاه اخيرا وجعله الاولى وبين ما ذكره قطع بفساد الجميع انه لو الذي لا حجية
عنه ولم يعرف من القائلين بالداعي غيره ولم نطلع هذا القائل بفساده ايضا بما سيجيء في مسئلة الاستمرار الحكمي كما سيجيء وكيف كان
فالاقوى ما اختاره المتاخرون وحاصله ان العبادة لا تتوقف شرعا على ازيد مما توقف عليه عقلا الا ان الغاية فيها هي الطاعة والتقرب
ولعل هذا منشا من اهمل ذكر النية من القدماء اتكالا في اعتبار اصلها على حكم العقل باعتبارها في كل فعل اختياري وفي اعتبار غاية

في كيفيّة النيّة باعتبار المنوي

التقرب الى ما هو للادم من فرض كونه من العبادات المأخوذ فيها قصد التعبد والاطاعة ويدل عليه مضافا الى الاجماع عدا اعتبار امر زايد على ما يصدق معه الاطاعة والعبادة جميع ما دل على اعتبار النية في العمل من قوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام لا عمل الا بالنية وقوله لكل امرء ما نوى فان ظاهر الكل اعتبار النية في كل جزء من العمل خصوصا مع عده عملا كما في مجموع الاجزاء الواجبة من الوضوء فانه عمل قطعا فيعتبر تلبسه بالنية ولا يكون متلبسا بها فعلا اذا قدمت عند غسل اليدين الا اذا جعلنا النية اعم من الامر المركوز الذي لا ينافيه الغفلة والذهول التفصيلي ومن هنا اعترفوا بان مقتضى الدليل اعتبار استمرار النية فعلا الى اخر العمل لكن خصصوا اعتبار النية بالجزء الاول الا ان تعذر ذلك اوجب الاكتفاء بالاستمرار الحكمي الا في تفسير ما قال الشهيد قده في قواعده قضية الاصل استحضار النية فعلا في كل جزء من اجزاء العبادة قياسا دليل الكل في الاجزاء لانها عبادة ولكن لما تعذر ذلك في العبادة البعيدة المدى وتعسر في القريبة اكتفى بالاستمرار الحكمي انتهى ولولا اعترافهم بذلك امكن ان يوجه اكتفائهم بالاستمرار الحكمي بان لفظ النية في الادلة المذكورة كلفظ الارادة والقصد ظاهر في القصد التفصيلي الا ان مقتضاها تلبس الفعل بالنية ويكفي في ذلك كون العمل عن نية ولا يعتبر وجودها في كل جزء منه ولكن هذا لا ينفعهم فيما ذكرنا عليهم اذ اللازم حينئذ الاكتفاء بتعدد النية عند مقدمات العمل الخارجة عنه كاحضار الماء واخذ الابريق للصب التي يصدق معها بضم كون الوضوء عن نية ثم انهم اختلفوا في جزئية النية وشرطيتها وذكروا للكل منها وجوها لا اظهرها تامة في المطلوب والاقوى عقلا ونقلا كونها شرطا اما العقل فلحكمه بتوقف الفعل عليها لا تركبه منها ومن غيرها واما النقل فلانهم عرفوا النية كما تقدم سابقا بالارادة المقارنة للعمل الا ان يقال انه لا خلاف في خروج النية عن حقيقة المنوي وانما الخلاف في العمل الشرعي المعدود من العبادات اهل هو الفعل مع نيته او بشرط كونه منويا لكن المتعين مع ذلك كونها شرطا لقوله صلى الله عليه وآله تحريمها التكبير وقوله افتتاحها التكبير واما قوله عليه السلام لا عمل الا بنية ونحوه فيحتمل كونه من قبيل لا صلوة الا بطهور وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والنية نظير في اشتراطها بشرط الصلوة مثل الطهارة والستر والاستقبال والقيام ورده الشهيد بان المقارنة المعتبرة فيها للتكبير تنفي هذه وفيه ان المقارنة لا يوجب الا اعتبار هذه الامور في الجزء الاخير منها دون مجموعها الا ان يقال ان النية هي القصد البسيط المتأخر في الوجود عن تصور المقصود فهي غير قابلة لان يختلف بعد اول التكبير في القيام والاستقبال فضلا عن الطهارة والستر هذا كله على مذهب المشهور واما على ما اختاره المتأخرون فلا اشكال في كونها شرطا هذا حقيقة النية البسيطة في نفسها اما كيفيتها باعتبار المنوي فهي ان ينوي ايقاع الفعل المتصور له ولو اجمالا بجميع قيوده المشخصة التي لها دخل في تعلق الامر به لاجل الغاية التي بها يكون العبادة عبادة مأمورا بها والحاجة الى تصور الفعل بجميع القيود المذكورة لتصحيح كون تلك الغاية داعية الى الايقاع اذ لو لم يتصور بجميع تلك القيود لم يتصور كونه مأمورا به لان المتصور غير المأمور به فلا يتصور كون الداعي اليه تلك الغاية لانها لا تدعو الى غير ما يترتب عليه والكلام هنا في مقامين احدهما في وجوب ملاحظة بعض القيود المشخصة للفعل والثاني في اعتبار ملاحظة الوجوب او الندب ووجههما في الغاية بان يوقع الفعل لاجل وجوبه او ندبه قربة الى الله تعالى اما المقام الاول فتوضيحه ان القيود المأخوذة في متعلق الامر على اقسام احدها ما يكون محققا لنفس عنوان المأمور به كما لو كلف بقضاء صلوة نيابة عن زيد فان قصد كون الصلوة عنه مقوم لنفس الموضوع حقيقة هي النيابة عن زيد في تدارك ما فات والفعل بدون قصد النيابة لا يكون نيابة ونحوه الامر بضرب اليتيم تاديبا فان الموضوع حقيقة هذا التاديب فلو قصد التشفي او مجرد الايلام كان ظلما ولا كلام في وجوب قصد مثل هذا القيد الثاني ما يكون مميزا له عن فرد اخر من العنوان كتقييد الظهرية في قوله صل صلوة الظهر وقوله صل نافلة الفجر وكغسلي الجنابة والجمعة وغير ذلك واما ان لا يكون كذلك كما اذا امر بصوم يوم فان صوم يوم يسلم انه في نفسه غير متصف بالوجوب والا لوجب صوم كل يوم بل الخصوصية الملحوظة فيه مفقودة في ازائه على الاول على قسمين احدهما ان يكون الفرد الاخر مأمورا به بالفعل كما اذا كان عليه صلوة منذورة او مقضية بجنب صلوة الظهر والثاني ان يكون الفرد الاخر غير مأمور به بالنسبة الى المخاطب كما اذا لم يكن عليه الا صلوة الظهر اما الاول من القسم الاول فالظاهر لا ان شاء على وجوب تعيينه بالقيد المأخوذ فيه اذ بدون ملاحظة القيد لا يقع امتثال الشيء من الامرين لان الموضوع في كل منهما عنوان مقيد هذا مضافا الى ما سيجيء في القسم الثاني وهو ما اذا لم يكن الفرد الاخر مأمورا به بالفعل كما اذا لم يكن عليه الا صلوة الظهر فان الظاهر فيه ايضا عدم كفاية القصد الى مطلق الصلوة كما هو المعروف ولم ينقل فيه خلاف حتى من العامة لان مطلق الصلوة ليس موضوعا للوجوب لانها قد تقع نافلة ولو بالنسبة الى غير هذا المكلف او بالنسبة اليه في غير هذا الوقت فالوجوب حقيقة متعلق بالصلوة المقيدة التي هي المشتملة على المصلحة الموجبة دون غيرها فهي المأمور بها وهي التي تدعو الغاية الحاصلة من فعل المأمور به الى فعلها دون فعل مطلق الصلوة ومما ذكرنا يندفع توهم ان المحوج الى قصد القيد هو اشتراك العنوان بين فردين مأمور بهما فعلا ليتميز امتثال احد الامرين عن الاخر كما في القسم الاول واما اذا لم يكن عليه الا صلوة واحدة فلا حاجة الى المميز وحاصل الدفع ان المحوج الى المميز هو لزوم تصور الفعل على الوجه الذي صار متعلقا للامر اذ تصوره

وقصد على غير ذلك الوجه لا يصح معه كون الداعي الى فعله هو التقرب هذا ولكن لا يخفى عليك ان ما استند اليه في اعتبار التعيين في هذا القسم وبعض ما يثبت لزوم احضار القيد المأخوذ في العنوان اذا لم يتعين موضوع الامر بوجه اخر اما لو تميز بوجه اخر كما لو كان الاشتراك في القسم الاول بين واجب ومستحب فقصد الى الصلوة الواجبة او قصد في القسم الثاني ما وجب عليه بالفعل مع عدم الالتفات الى التسمية الى كونه ظهرا او مع الجهل او التردد بينه وبين غيره اغنى ذلك عن استحضار قيد الظهرية قال في الذكرى لو نوى فريضة الوقت اجزأ عن نية الظهر والعصر لحصول التعيين اذ لا مشارك لها هذا اذا كان في الوقت المختص اما في المشترك فيحتمل المنع لاشتراك الوقت ووجه الاجزاء ان قضية الترتيب يجعل الوقت مختصا بالاولى ولو صلى الظهر ثم نوى فريضة الوقت اجزأه وان كان في المشترك انتهى واما القسم الثالث وهو ما لم يكن القيد المأخوذ واقعا في موضع الامر مذكورا مع عنوان المأمور به كما اذا امر بصلوة ركعتين فيجب ان يعلم اولا انه لا يتصور فيه الا القسم الثاني من القسمين المتصورين في القسم الاول لان اشتغال الذمة في آن واحد بفعلين مختلفين في نظر الامر متحدين في جميع الخصوصيات المذكورة في الخطاب المتوجه بكل منهما غير صحيح بان يقول صم يوما ويقول ايضا صم يوما لانهما ان كانا على وجه الوجوب رجعا الى قوله صم يومين فلا اختلاف في موضوعهما حتى يحتاج كل منهما الى قصد مميز وان كان احدهما على وجه الوجوب والاخر على وجه الاستحباب فان كانا مما لا يوجد الا تدريجا كان الموجود اولا واجبا والاخر مندوبا ففي كل زمان لا يوجد الا تكليف واحد فلا اشتراك للصوم فعلا بين الواجب والمندوب لان طبيعة صوم اليوم اذا فرضت مطلوبة على وجه لا يرضى بتركه فالمنطبق عليها ليس الا الفرد الواقع اولا اما الواقع ثانيا فهو مرضي الترك قطعا ولو فرض الفعلان المختلفان بالوجوب والاستحباب مما يمكن ايجادهما دفعة كاعطاء درهم واعطاء درهم اخر رجع الامر الى كون اعطاء الواحد لا بشرط الزيادة واجبا واعطاء الواحد بشرط الزيادة افضل افراده فيصير كصلوة التسبيح في اختصاص الزمان الاول بالوجوب والثاني بالاستحباب فتحصل مما ذكرنا ان اشتراك الفعل في هذا القسم بين الفردين المختلفين اشتراك بالقوة دون الفعل ومنه يظهر ان وصفي الوجوب والندب لا يقع الحاجة اليهما في صورة اشتراك ما في ذمة المكلف فعلا بين الواجب والمندوب لما عرفت ان الاشتراك الفعلي انما يكون مع تقييد عنوان كل منهما او احدهما في الادلة الشرعية بقيد وحينئذ يكفي ملاحظة القيد في التميز عن ملاحظة الوجوب والندب كما يكفي ملاحظتهما عن ملاحظة القيد كما عرفت فيما تقدم فالحاجة اليهما انما هي مع اشتراك العبادة بحسب قابليتها في نفسها ولو مع قطع النظر عن هذا المكلف وهذا الوقت بين فردين والمشهور اعتبارهما بل ظاهر الفاضلين في المعتبر والتذكرة عدم الخلاف فيه الا من بعض العامة حيث حكى في المعتبر عن ابن ابي هريرة خاصة ان نية الظهر يكفي عن نية الفريضة مستندا الى ان الظهر لا يكون الا فرضا ثم رده بان جنس الفعل لا يستلزم وجوهه الا بالنية وكل ما امكن ان يقع على اكثر من وجه افتقر اختصاصه باحد الوجوه الى النية فينوي الظهر ليتميز عن بقية الصلوات والفريضة ليتميز عن ايقاعه ندبا كمن صلى منفردا ثم ادرك الجماعة وكونها اداء ليتميز عن القضاء انتهى وقد سبقه الى اعتبار الفرضية في صلوة الظهر ليتميز عن المعادة ندبا مع الجماعة في المبسوط وفي التذكرة اما الفرض والندبية فلا بد من التعرض لهما عندنا لان الظهر يقع على وجهي الفرض والندب كصلوة الصبي ومن اعادها للجماعة فلا يتخصص لاحدهما الا بالقصد وحكي عن ابي حنيفة وابن ابي هريرة انه يكفي صلوة الظهر عن الفرض لان الظهر لا يكون الا واجبة قال وقد تقدم بطلانه انتهى لكن هؤلاء الاساطين اكتفوا في المبسوط والشرايع والتحرير بكفاية القربة في صوم رمضان وغاية توجيه ما ذكروه من لزوم التمييز عن الفرد المغاير له في الوجه وان لم يكن ذلك في ذمة المكلف ما اشير اليه في اول المسألة انه يجب ان يتصور المكلف متعلق الامر حتى يكون الداعي له هو التقرب الحاصل من فعل المأمور به ومن المعلوم ان تصور صلوة الظهر من حيث هي ليس تصورا للمأمور به بل هي مشتركة بين ما هو واجب في نظر الشارع كما بالنسبة الى المكلف الذي لم يصل وما هو مندوب كالصبي المميز ومن صلى منفردا فادرك الجماعة ومن المعلوم ان اختلاف الافراد في الوجوب والندب لا يكون الا لخصوصية موجودة في احدهما مفقودة في الاخرى فالموضوع للوجوب هي صلوة الظهر مع تلك الخصوصية ولما لم يكن معلوما بالتفصيل للمكلف وكان وصف الوجوب معرفا لها كاشفا عنها احتاج القصد الى الفعل المتصف بوصف الوجوب نعم لو لم يلتفت المكلف الى اشتراك الفعل بحسب القابلية بين الواجب وغيره او اعتقد عدمه او شك فيه واستكشف من ظاهر الامر الموجه اليه ان الواجب هو عنوان المأمور به كفى قصد العنوان لانه الموضوع في زعم المكلف ومما ذكرنا يظهر ما في كلام شارح الروضة حيث قال بعد ان منع الوجوب والندب من وجوه الفعل انما هما من وجوه الامر قال في رد الاستدلال على وجوب قصد الوجه بوجوب ايقاع الفعل على وجهه انه ان اريد وجوب ايقاع الفعل على وجوهه صنفا وخواصه التي يتعلق الامر بالفعل مقيدا بها فهو مسلم لكن الوجوب والندب ليسا من ذلك وان اريد ايقاعه على وجوه الامر فغير مسلم بل لا محصل له وتوضيح ما في هذا الكلام ان الوجوب والندب معرفان لتلك الخصوصيات كما اوضحنا الامر في تلك القيود فان قلت ما يتصوره المكلف من مطلق صلوة الظهر مختصة بالواجبة بملاحظة هذا الفاعل الخاص والزمان الحاضر فالخصوصيات المشخصة لمتعلق الامر المميزة له عن متعلق الندب موجودة فيه فهي ممتازة في نفسها قلت تصور المكلف الفعل من حيث صدوره عن خصوص

الفاعل في خصوص ذلك الزمان تصوّره بعنوان وصف الوجوب لان ملاحظة خصوص صنف الفاعل لكونه بالغا غير مؤدّ للفرض انّما هو من ادلّة وجوب الفعل على البالغ وندبه على غيره فهو مسبوق بملاحظة وجوب الفعل او ندبه ولو لم يتصوّره من حيث صدوره عن خصوص الفاعل لم يتصوّر الموضوع هذا ولكنك خبير بان غاية ما ثبت من هذا الوجه مضافا الى انتقاضه بصلوة الذي هو من رمضان الذي عرفت اكتفائهم فيه بمجرّد القربة مع انه يقع ايضا مستحبا من الصبي والثالث في الصلاة احراما من الحائض والمسافر وجوب القصد الى العنوان المذكور في الخطاب بوصف انه مطلوب بهذا الطلب الشخصي ليكون قصد هذا الوصف المعرّف للخصوصيات المأخوذة في موضوعه المميزة له عن الفرد المستحب بمنزلة قصدها اما توصيفه بخصوص الوجوب والندب فلا بل لو قصد خصوص احدهما بخصوص جنس الطلب لكون المكلف عالما بالوجه لتفصيلي ذاكرا له فهو لا يكفي في احراز موضوع المأمور به توصيفه بالطلب الشخصي الموجود واقعا وهذا المقدار لا يفي بما ادّعوه في هذا المقام من وجوب استحضار وصف الوجوب او الندب ولو لم يحصل الا باعمال الروية ووجوب استعلامه بالاجتهاد او التقليد كما صرّح به العلامة قده في غير واحد من كتبه وهو غير من المطلوب وجوب قصد الوجه الظاهر في وجوب المطلق المستلزم لوجوب معرفته من باب المقدمة بل صرّحوا بوجوب الجزم في جميع مشخصات النية فلا يجري الترديد بين الواجب والندب ومما ذكرنا يظهر انه لو نوى الوجوب في المندوب جهلا او بالعكس صحّ العمل لان المقصود الاصلي اتيان الفعل من حيث انه مطلوب للمولى بالطلب الثابت له واقعا الا انه اعتقد ذلك الطلب على خلاف ما هو عليه فهو كمن قصد الاقتداء بالشخص الحاضر الا انه اعتقد زيدا فبان عمروا واولى بالصحة ما لو نوى الندب مع الشك في دخول الوقت والوجوب مع الشك في خروجه لاجل الاستصحاب فبان الخلاف لوجوب الامر الشرعي في الظاهر بخلاف الصورة السابقة وصرّح في التذكرة بوجوب الاعادة مع التمكن من تحصيل الظن وكذا لو نوى الوجوب او الندب في الثاني عملا بالظن فظهر الخطا فصرّح بالاعادة مع التمكن من العلم ولعلهما مبنيان على عدم جواز الاعتماد على الاستصحاب مع التمكن من الظن وعدم جواز العمل بالظن مع التمكن من العلم والاخير حسن وفي الاول محل تامل وغاية ما يوجه ان جواز العمل بالاستصحاب لا ينافي الاعادة للتقصير في الفحص كما في الصائم المستصحب الليل وفيما فيه هذا مع الجهل بالحكم اما لو تعمد نية الخلاف فالاولى البطلان لكونه تشريعا وما عن المحقق قده من ان الاخلال بنية الوجوب ليس مؤثرا في بطلان الوضوء ولا اضافتها مضرّة وما يقوله المتكلمون من ان الارادة تؤثر في حسن الفعل وقبحه فاذا نوى الوجوب والوضوء مندوب فقد قصد ايقاع الفعل على غير وجهه كلام شعري ولو كان له حقيقة لكان الناوي مخطئا في نيته ولم يكن النية مخرجة للوضوء عن التقرب انتهى فكانه محمول على غير صورة التعمد وتوجيهه على على ما ذكرنا من ان حقيقة القصد تعلق بموافقة الطلب الشخصي المتعلق بالفعل قال شارح الروضة بعد حكاية هذا عنه ان كلا في غاية السقوط اذ من اوضح الاشياء ان نية الوجوب فيما ندب الله اليه عكسها مناقضة ومعاضدة له تعالى فكيف لا ينافي القربة ثم قال ويجوز ان يكون مراده ما وقع سهوا او غفلة او خطاء في الاجتهاد ولي في غير الاخير تامل انتهى **اقول** الامر في الاخير واضح لان المجتهد مأمور بالوجه الظاهري بل هو الوجه في حقه وتوجيههما عدا على ما ذكرنا نعم صرّح في الذكرى بان قصد خلاف الوجه مبني على عدم اعتبار قصد الوجه فلو عدل شارح الروضة عن المحقق الى الاعتراض كان اولى ولو علم بوجوب الوضوء مع اشتغال ذمته بواجب فنوى بدونه الا انه اعتقد عدم الاشتغال او نسيه فنوى لاستحباب النفسي للوضوء او الغيري لاجل مندوب فان قصد بوصف انه مطلوب بهذا الطلب الموجود فيه فعلا الا انه اعتقده ندبا لاعتقاده عدم سبب الوجوب فهو كما تقدّم في الجهل بالحكم وان قصد بعنوان ذلك المستحب لاعتقاد تحقق ذلك العنوان هنا ففي الصحة اشكال وان قلنا بكفاية الوضوء المندوب للدخول في العبادة الواجبة من حيث ان ما نواه غير موجود والموجود غير منوي قال في البيان ولو نوى مشغول الذمة بواجب الندب لم يجز وكذا العكس وقيل يصح العكس لانه يؤكد الندب انتهى وكلاهما يحتمل الجهل بالحكم والموضوع وكذا الاشكال فيما لو نوى التجديد فبان واجبا الا ان الصحة هنا لا تخلو عن بعد مما ذكرنا ايضا فيظهر انه لو شك في الحدث بعد اليقين بالطهارة فتوضأ احتياطا ثم انكشف كونه محدثا اجزأت طهارته اذ المقصود من الاحتياط فعل المحتمل وجوبه واقعا فالوجوب على تقدير ثبوته واقعا ملحوظ للمحتاط لكن المصرّح به في القواعد والبيان وجامع المقاصد البطلان بناء على اعتبار نية الوجوب في الواجب المقام الثاني في اعتبار ملاحظة الوجوب والندب غاية وهو مذهب كثير وفي الروضة في باب الصلوة انه مشهور وان اختلفوا بين من يظهر منه الاقتصار على اخذهما غاية كالحلبي في الكافي والعلامة في القواعد والارشاد وابن فهد في الموجز وبين من يظهر منه اعتبار اخذهما وصفا مميزا وغاية كالغنية والوسيلة والسرائر والمنتهى وكل من استدل على اعتبارهما لحصول التميز عن المندوب ووجوب ايقاع الفعل على الوجه الذي كلف بايقاعه عليه بناء على دلالة الوجه الاخير على لزوم اعتبار الوجه غاية كما فهمه الشهيد ونسبه في الذكرى في باب الصلوة الى المتكلمين قال انهم لما اوجبوا ايقاع الواجب لوجوبه او وجه وجوبه جمعوا بين الامرين يعني الوصف والغاية فينوي الظهر الواجب لكونه واجبا انتهى والذي ينبغي ان يقال انه اما ان يراد من الوجوب والندب المجعولين غاية الشرعيان وهو طلب الشارع على وجه الحتم او عدمه فهو راجع الى جعل الغاية موافقة ارادة الله التي هي عين القربة المحققة غاية بالاتفاق فالقربة مغنية عنه كما انه مغن عنهما اذ الحرز في انّهما

من اتيان الفعل لوجوبه او ندبه او وجههما عن الاتيان به للرياء وطلب الثواب وحكى هذا الاحتراز في الروض عن بعض تحقيقات الشهيد قده وان تامل فيه الحاكي واما ان يراد بهما العقليان الثابتان للافعال في انفسها مع قطع النظر عن امر الشارع كما هو ظاهر اطلاق المتكلمين مثل قولهم انه يشترط في التكليف زيادة على حسن الفعل يعني عدم الجرح ان يكون فيه صفة بان يكون واجبا او مندوبا وان التكليف بفعل يشترط ايضا علم المكلف بصفات الفعل لئلا يأمر باجتناب واجب او مندوب الى غير ذلك من موارد استعمالهم للوجوب والندب وصرّح به الشيخ ايضا في موضع من العدة قال في اثبات النسخ ما لفظه ان الشيء لا يجب بايجاب موجب وانما يجب بصفة هو عليها تقتضي وجوب ذلك الشيء وانما يدل ايجاب الحكم على ان له صفة الوجوب لا بان يصير واجبا بالايجاب لان ايجاب ما ليس له صفة الوجوب يجري في القبح مجرى ايجاب الظلم والقبيح ثم اخذ في الاستدلال على كون وجه الوجوب في السمعيات كونها الطافا ومصالح ويظهر منه هذا ايضا في مسئلة ان الامر للوجوب غيرها وكيف كان فلا دليل على اعتبار هذا المعنى في الغاية كيف واكثر العوام بل بعض الخواص يعتقدون عدم وجوب كون الفعل واجبا عقليا بل يكفي في التكليف حسنه ولا يتوقف على حسن المكلف به والذي يجب وجوده فيه هو خصوص مرجحه لوقوعه حيز التكليف لا الابتداء بان كان حسن التكليف مشروطا متعلقه بهذا الفعل وبعبارة اخرى تكون المصلحة في التكليف بهذا الفعل دون غيره والحاصل انه ليس علينا في العبادات الا تصور الفعل بجميع قيوده الداخلة في تعلق الامر به والقصد الى فعله طاعة لله وهذا انما يحصل على مذهب العدلية والاشاعرة المنكرين للوجوب العقلي والزائد على ذلك الذي يختص بتحققه بمذهب العدلية لا دليل على اعتباره مع ان ظاهر من اعتبر الوجوب والندب في الغاية انه اراد بهما الشرعيين دون العقليين ولذا فسّر في جامع المقاصد وشارح الروضة وجه الوجوب والمندوب بما هو سبب ايجاب الشارع او ندبه نعم استدلالهم على المطلب بما نسب الى العدلية وصرّح به بعضهم كالمحقق الطوسي من انه يشترط في استحقاق الثواب على الواجب والمندوب الاتيان به لوجوبه او ندبه او وجههما مع ان ظاهرهم ارادة العقليين ربما يوهم ارادة المستدلين ايضا بهما العقليين وعلى اي حال فجعل الوجوب الشرعي غاية مرجعه الى موافقة ارادة الشارع وجعل الوجوب العقلي كذلك راجع الى اعتبار القربة باحد معانيها لم يدل عليه دليل وما اشتهر عن العدلية يمكن منع دلالته على اشتراط جعل الوجوب غاية وان ادعاه الشهيد في الذكرى والروض بل مرادهم ملاحظته على جهة التوصيف بان يأتي بالواجب من حيث انه واجب عقلي ليطابق غرض الشارع حيث ان غرضه حمل العباد على الواجبات في العقل من حيث انفسها كالعدل ونحوه ولتقربها فيما هو واجب في نفسه كالواجبات السمعية التي اشتهر انها لطف في الواجبات العقلية فالموضوع في الواجب الشرعي هو الواجب العقلي والموضوع للواجب العقلي هو جهته المقتضية له فاللطف موضوع للوجوب العقلي فاذا قصد المكلف باتيانه وجه الوجوب فقد قصد الموضوع الحقيقي واذا قصد الوجوب العقلي فقصد ما هو لازم مساو للموضوع وبالجملة فالمظنون كل الظن ارادة المتكلمين ملاحظة الوجوب والندب العقليين ووجههما في اتيان ما امر به ليؤتى به على وجه عنوان التعلّق به في الحقيقة فاين هذا من جعل الوجوب الشرعي غاية كالقربة حتى انه حكى الشهيد عن بعض الاشكال في عبارة النية وهي افعل كذا لوجوبه قربة الى الله من حيث اشتمالها على غايتين بلا عاطف فيقتضي عنه بوجوه منها ان الوجوب غاية للفعل والقربة غاية للفعل المعلل بالوجوب ومنها التزام تجويز ترك العطف في مثل ذلك كما سمع عن بعضهم ثم ساق غير ذلك ثم ان المراد من وجه الوجوب والندب كما ذكره في جامع المقاصد وشارح الروضة علة شرع الحكم والسبب الباعث عليه وحكى الثاني عن الشهيد في رسالة ان المتكلمين فيه على اربعة اقوال الاول انه لا وجه له الا الامر وهو مذهب الاشاعرة الثاني انه اللطف في الواجبات والمندوبات العقلية الثالث انه الشكر قال وهو راجع الى اللطف لكنه لا في التكليف العقلي مطلقا بل في نوع منه هو الشكر الرابع انه وجود المصلحة في الفعل والمفسدة في الترك ثم حكى عن الشهيد في تلك الرسالة نفي ما في الغنية من ان الوجه في وجوب الوضوء استباحة الصلوة والاولى ان لا يقصد من يريد قصد الوجوب الا الوجه الواقعي المعلوم عند الله للوجوب والندب اذ ليس على الوجوه المذكورة دليل يطمئن نعم قوله تعالى اقم الصلوة ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر مما يدل على تعليل الوجوب باللطف ويؤيده قوله تعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة ويمكن التفصيل بين فعل العبادات وترك المحرمات وتوجيه الاول باللطف والثاني بدفع المفسدة وكان هذا اظهر من الكتاب والسنة الواردة في بيان علية شرع الواجبات والمحرمات وقد تلخص مما ذكرنا انه لا يعتبر شيء في الوضوء على جهة الغائية الا القربة التي هي اعلى الغايات واشرفها لمن يطيع الله لتحصيل الفوائد والغايات والا فالانسان الكامل لا يقصد بطاعة القربة من حيث ان لها فائدة عائدة اليه بل الباعث له اهلية المطاع للاطاعة فيريد التقرب اليه لانه محبوب عنده فلا داعي له على الفعل الا الوفاء بما يستحقه المطاع من حيث ذاته لا من حيث احسانه اليه ودونه من يقصد بطاعته اداء بعض ما يستحقه الله عليه من الشكر ولا يقصد بها عود فائدة اليه ولو اراد من شكره مزيد النعم او دوام الموجود خرج عن غاية الشكر ودونه من يقصد مجرد الرفعة والتقرب عنده فلا شيء احب اليه منه وهذا اول مراتب الطالبين بطاعتهم تحصيل الفوائد لانفسهم ثم دونه من يطلب بطاعته التقصي عن البعد من الله وهاتان الفائدتان حاصلتان من الاغماض عن الجزاء ودونهما من يطلب ما يبذل على

العمل ودونه من يقصد بعمله التقرب لدخول الجنة لان في تركها البعد الموجب لدخول النار وحيث ان التقرب في الصورتين الاخيرتين غير مقصود لذاته
بل لاجل التوصل الى الملاذ النفسانية او دفع المنافرات قيل بعدم صحة العبادة فيهما قال في القواعد ما نية الثواب والعقاب فقد قطع اكثر الاصحاب
بفساد العبادة بقصدهما وعن جواب المسائل المهنائية للعلامة قدس اتفقت العدلية على ان من فعل فعلا لطلب الثواب والخوف العقاب لا يستحق بذلك
ثوابا والاصل في ذلك ان من فعل فعلا ليجلب نفعا او يدفع به ضررا فانه لا يستحق المدح على ذلك والايتان المذكورتان في السؤال يعني قوله تعالى لمثل
هذا فليعمل العاملون وقوله تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون لا دلالة فيهما على كون غرضهم لفعله مثل ذلك انتهى وعن الرازي في تفسيره الكبير
اتفاق المتكلمين على عدم صحة هذه العبادة وما ابعد بين هذا القول وتفسير بعضهم للقربة بانها طلب المنزلة الرفيعة عند الله بثوبه عن الحلبي
من انه ينبغي للمصلي ان يرجو بفعلها مزيد الثواب والنجاة من العقاب وكيف كان فهو ضعيف ولذا نسبه في الذكرى الى توهم قوم لان العقل الثابت
من ادلة وجوب الاطاعة والعبادة هو ان يكون الفعل لاجل امر الله سبحانه واما ايجاد الفعل بهذا الداعي فربما يكون لداع اخر فانه لا يشترط في صدق
الاطاعة ان لا يكون الغرض منها شيئا اخر ويشهد له صدق المطيع على الخدام والعبيد القائمين بالخدمة ولا دليل على اعتبار ازيد من ذلك
ثم المدح على هذا النحو من الاطاعة ثابت اذ قبح هذا الشخص لمن لا يعتني بثواب الله ولا يبالي بعقابه لضعف اعتقاده بهما او لغلبة
شهوته على عقله القاطع بوجوب تحمل الكلفة العاجلة لدفع المضرة العظيمة وان كانت اجلة فضلا عما لو كان في تلك الكلفة مع ذلك
منفعة عظيمة اجلة فالانصاف ان من يطيع لرجاء الثواب او لخوف العقاب او لهما معا يحصل له من جهة رجائه وخوفه منزلة عند الله يكون لهما معراج
الراجين والخائفين فقد تحقق من الشخص المفروض عنوان الاطاعة وحصل له التقرب وان لم يكن التقرب مقصودا له بالذات لما عرفت
من ان نفس العمل راجيا او خائفا مقرب وان كان الداعي الى فعله هو الخوف فالعامل لاجل الخوف مستحق للثواب لقربه وان لم يقصد بعمله
حصول الثواب فان من عظم السلطان خوفا يستحق ما يستحقه الطامعون وليس هذا الا لاستحقاق المدح ولذا مدح الله الراجين والخائفين
فما ذكره العلامة في اجوبة المسائل من ان هذا الشخص لا يسمى جوادا حق لانه لا يوصف بحسن اليقين وكونه مطمئنا بما وعد الله خائفا مما
اوعده غير متوجه الا الى لذات الدنيا ولا ريب في استحقاق هذا الشخص للمدح والثواب نعم من خاف ولم يرد بعمله دفع الخوف ولم يرد بعمله جلب المرجو بل عمله
ورجى الدفع والجلب من تفضله لا مجازا انه كان اعلى مرتبة من ذلك ولا ينبغي ادعاء الالم الذي لها بقوله صلوات الله عليه ما عبدتك خوفا
من نارك ولا طمعا في جنتك ولكن وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك والمراد اني وان كنت طامعا خائفا لكن لا اريد بعبادتي جلب المرجو ولا دفع المخوف
هذا كله مضافا الى الايات والاخبار الواردة في بيان ثواب الطاعات وعقاب العاصي الامر بتحصيل ثواب الله ودفع العقاب مضافا الى ما دل على ان
العبادة على ثلثة عبادة الاجراء وعبادة العبيد وعبادة الاحرار وهي افضل فان التفضيل يدل على صحة الاولين ومحض الكلام ان الثابت من
ادلة وجوب التعبد فيما ثبت كونها عبادة هو لزوم صدق الاطاعة وحصول غرض الشارع من الامر بهذه العبادات وهو القرب والاول
مستلزم للثاني لما ذكرنا من ان المطيع يحصل له ترجيح داعي الامر على داعي الهوى ولا اعتنائه بوعد الشارع ووعيده قرب فيكفي تحقق الثاني
وان لم يصدق الاول كما فيمن يفعل الفعل لاجل المصلحة الكامنة الداعية الى ايجاب الشارع له اذا كانت مما يتعلق بامر الاخرة لان الغرض
حينئذ الى حصول القرب وان لم يصدق هنا الاطاعة الا ان الغرض منها حاصل نعم المصلحة الموجودة فيه من قبيل الخواص الراجعة الى الامور
الدنيوية كان علم بالتجربة ان صلوة الليل بدا للرزق مع قطع النظر عن امر الشارع لم يصح العمل بها بفعله لذلك نعم لو ترتب ذلك الامر الدنيوي
على اطاعة الله عز وجل في مثل صلوة الحاجات التي يتوصل بطاعة الله اليها وليس المقصود هي الحاجات نفسها بل لو قصد الثواب على هذه الوجه
وكان الداعي على فعل العبادة مجرد الثواب لانه امر بالمولى كان العمل فاسدا ولعله مراد من ذكر بطلان العبادة بقصدهما فالذي يحكى النهاية
في باب الصلوة ويجب ايقاع الواجب لوجوبه والمندوب لندبه ولوجههما لا للرياء وطلب الثواب وغيرهما انتهى فيحتمل موافقة من تقدم اليهم
الاشارة وما ذكرنا من ارادة الثواب يعني مطلق العوض من الله لا من حيث الاطاعة كالاجير على العمل فان الفرق بينه وبين الخادم الذي يخدم
لاجل انتظام معاشه واضح فان الاول يطلب العوض بازاء العمل والثاني بازاء الاطاعة ويحتمل ان يريد من الثواب العوض العائد عليه عن
المخلوقين من حيث كونه في اعتقادهم من اهل الصلاح الذين امر الله بصلتهم والاحسان اليهم فيكون تفسيرا للرياء ثم ان ظاهر قوله قدس
لوجوبه او لوجهه ارادة الغاية الاصلية التي هي القربة ولذا احترز بها عن الرياء وطلب الثواب ففيه تاييد لما قدمنا في الوجوب الغائي من
كونه بالمعنى الشرعي راجعا الى قصد القربة ولما ذكرنا من انه يكفي عن قصد الامر قصد الوجه الموجب لايجاب الشارع هل يجب في الوضوء المبيح
للصلوة مطلق الوضوء لعدم اعتبارها فيه نفيا فكما سنذكره مع ما ذكر من الوجه القربة نية رفع الحدث كما عن بعض كتب الشيخ او يجب
نية استباحة الصلوة وغيرها مما اشترط بالطهارة كما هو ظاهر اللمعة تبعا للمحكي في غاية المراد عن السيد واحدهما كما في المبسوط وموضع من
الوسيلة والسرائر مدعيا عليه اجماعنا والمعتبر وكثير كتب العلامة والشهيد وفخر الدين في رسالة النية وغيرهم وكلاهما كما هو ظاهر الكافي

صح في العمل

والنية وموضع اخر من الوسيلة وحكى عن الاصباح والرازي في المصري والقاضي ولا يجب شيء منهما كما هو ظاهر النهاية والمحكي عن البشرى قوال
والاظهر منهما عند المصنف قدس الاخير وانه لا يجب شيء منهما عليه جماعة من متاخري المتاخرين للاتفاق على انه لا يجب ان ينوي في الفعل ما عدا مشخصاته
وغاياته ولا شيء منهما غاية له ولا مشخصا لانهما اثران مترتبان على ايقاع الوضوء بقيوده المشخصة لغاية القربة فالرفع والاباحة من احكام
امتثال الامر بالوضوء واتيانه على الوجه الذي امر به لا من الوجوه التي يقع الوضوء عليها حتى يجب اخذ قيد للفعل ليوقع الفعل المقيد به الى
الله فالوضوء المعين المانى به قربة الى الله رافع للحدث ومبيح للصلوة لان الوضوء المعين الرافع للحدث او المبيح للصلوة ما اتى به قربة الى الله فكيف
ولو كان الفعل المعين في نفسه رافعا للحدث او مبيحا للصلوة لم يشترط في صحة الوضوء قصد القربة لان رفع الحدث حينئذ كرفع الخبث يكفي في
سقوط الامر مجرد وجوده في الخارج باي غاية كان ومن هنا يظهر فساد الاستدلال على اعتبار احدهما بما دل على وجوب الوضوء من حيث كونه طهورا
مثل قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور فيجب قصد العنوان المامور به لعدم تحقق الامتثال بدونه بل عرفت سابقا وجوب قصد قيود العنوان ولا
ان نية هذه الافعال بعنوان حصول الطهارة ورفع الحدث بها توضيح الفساد انه لو فرض الامر متعلقا بعنوان التطهير يعني رفع الحدث او استباحة
صلوة كان ذلك الامر توصليا قطعا اذ لا يقصد منه الا حصول التطهير في الخارج ولو لم يقصده بل لم يشعر به اذ بعد حصوله على اي وجه يسقط
الامر جزما فالمامور به بالامر التعبدي المدخل له في العبادات المعتبر فيها قصد القربة هي الافعال التي تصير سببا لحصول التطهير في الخارج بعد ايقاعها
في الخارج منويا بها تعينها بجميع مشخصاتها التقرب الى الله تعالى ونظير الامر بالتطهير كل امر بعنوان مترتب على عبادة كاوامر الاطاعة وما معناها
كقول الامر ابرء ذمتك مما عليك فان هذه كلها اوامر توصلية لم يتعلق لغرض التعبد بمضمونها وانما اريد حصول مضمونها في الخارج فتحصل
مما ذكرنا ان الفعل المامور به على جهة التعبد لم يؤخذ فيه رفع الحدث والذي اخذ فيه رفع الحدث لم يؤمر به على جهة العبادة ومن هنا ايضا يظهر ضعف
ما استدل به في المعتبر والمنتهى وغيرهما على اعتبار الاستباحة التي يتحقق تارة برفع المانع وهو الحدث واخرى برفع منعه كما في المستحاضة والسلس
ونحوهما بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم قالوا ان الظاهر منه كون ذلك لاجل الصلوة كما يقال اذا لقيت الاسد فخذ سلاحك
واذا لقيت الامير فخذ اهبتك فلا بد من ايقاع الافعال لاجل الصلوة اي لاجل استباحتها وجه الضعف انه لا يفهم من هذا التعليل في الاية كالامثلة
الا من تعليق وجوب الفعل على ارادة القيام الى الصلوة اذ لا وجه لوجوب الفعل عند ارادة ذلك الفعل الا توقف ذلك المراد على ذلك الفعل لان ارادة الشيء
لا يكون سببا لمطلوبية فعل قبله الا لارتباط بينهما ومن المعلوم ان الذي يتوقف عليه الصلوة هو ايقاع هذه الافعال المشخصة بجميع قيودها الغائية
الاختيارية فكانه قال والله العالم اذا اردتم القيام وجب عليكم من اجل الصلوة هذه الافعال مع النية المشتملة على المميزات والغاية وبعبارة
اخرى يجب عليكم لاجل الصلوة الوضوء بجميع شرائطها لا انه يجب عليكم هذه الافعال المقيدة بقيد انها للصلوة على ان يكون قصد كونه
للصلوة من مشخصات الفعل لان هذا مما لا يقتضيه سببية الشرط للجزاء ولا مقتضى لارادته من الكلام غير قضية السببية واضعف من
الكل الاستدلال على ذلك بقوله صلى الله عليه وآله انما لكل امرئ ما نوى فاذا لم ينو رفع الحدث لم يقع الا كان له ما لم ينو وجه الضعف ان
معنى قوله صلى الله عليه وآله ان له ما نوى اي وجه فائدته الى فائدة هذه الافعال المنوية هي الطهارة ورفع الحدث والفائدة لا يحتاج الى
نية الا ترى انه اذا نوى استباحة الصلوة يباح له غيرها مما يشترط فيه الطهارة ويكمل له ما يشترط في كماله وان لم يخطر ذلك بباله بقي في نية الوضوء امور لا بد
من التنبيه عليها الاول مقتضى ما ذكرنا كون الطهارة يعني الرفع او الاستباحة متفرعة على تحقق الوضوء على وجه العبادة وان من المفروض انه لا يكون
عبادة الا بعد الامر ليتمكن فيه قصد موافقة ارادة الشارع لا امر بالوضوء لاجل الصلوة الا على وجه الوجوب الغيري المختص بالمقدمات فثبت ان رفع
المانع وهو الحدث احد المقدمات فتحقق الامر الغيري يتوقف على كونه مقدمة ومقدميته بمعنى رفعه للمانع متوقفة على اتيانه على جهة العبادة
المتوقفة على الامر به فيلزم الدور وبعبارة اخرى ايجاب الوضوء لاجل الصلوة يتوقف على كون الوضوء في نفسه مقدمة لها وهو مناف لما التزمنا
من ان رفع الحدث الذي باعتباره صار الوضوء مقدمة من احكام الاتيان بالوضوء امتثالا لا للامر فلا بد اما من التزام امر اخر غير الوجوب الغيري
فيكون امتثاله محصلا للمقدمية الوضوء فيجب من حيث المقدمية بالوجوب الغيري واما من التزام كون الرفع ملحوظا في الوضوء قبل الامر الغيري
فيصير متعلقا له لكن الاول خلاف الفرض والثاني مستلزم لعدم اعتبار القربة في الوضوء من جهة توقف رفع الحدث عليها بل كان رفع الحدث
كرفع الخبث من لوازم الفعل هو مخالف للاجماع ويمكن رفع الاشكال بوجهين احدهما ان الوضوء في نفسه له عنوان واقعي راجح في نفسه رافع
الحدث بشرط القصد لذلك العنوان واتيان الفعل من حيث كونه بذلك العنوان فهو مقدمة مع قطع النظر عن الامر فيؤمر به امرا غيريا ولما كان ذلك
العنوان مجهولا لا يمكن القصد اليه وجب القصد اليه اجمالا باتيانه لذلك الفعل لاجل ارادة الشارع فان ارادته وامره به من حيث ذلك العنوان فالقصد
الى موافقة امر الشارع قصد اجمالي الى ذلك العنوان واما حصول التقرب للفاعل فباعتبار رجحانه الذاتي الذي لولا الوجوب الغيري لكان مستحبا
نفسيا بل هو كذلك مع الوجوب الغيري عند بعض والقول بان الوجوب الغيري لا يصير منشأ للتقرب الا استحبابا فعلا اخر غيره يوجد حتى يتقرب

باستئناله لان المفروض ايقاع الفعل لوجوه مدفوع بمنع عدم حصول التقرب بالواجب الغيرى اذا كان في نفسه عبادة مطلوبة ندبا كنظير الصوم الذي يجب مقدمة للاعتكاف المندوب غاية الامر عدم ترتب ثواب لاجل هذا الوجوب فانه لا يوجب الثواب لا يزيله لكن يبقى الاشكال في التيمم بناء على عدم كونه في نفسه فلا يمكن الحصول التقرب فيه فتامل الثالث ان الفعل في نفسه ليست مقدمة فعلية وانما هو يصير مقدمة اذا اتى به على وجه العبادة فاذا امر الشارع الصلوة الموقوفة على تلك المقدمة الموقوفة مقدميتها على الامر وجب الامر به مع نصب الدلالة على وجوب الاتيان به على وجه العبادة بناء على ان وجوب قصد التعبد في الاوامر انما يفهم من الخارج لا من نفس الامر فهذا الامر محقق لمقدميته مغن عن امر آخر به بعد صيرورته مقدمة و المسئلة محتاجة الى التامل الثاني حكى في الحدائق عن بعض متاخري المتاخرين ان من ليس من نيته فعل الصلوة ولم يفعلها تبين بطلانه انتهى

اقول الكلام هنا في مقامات الاول جواز الوضوء بنية الوجوب وعدمه لمن لم يرد فعل الفريضة الثاني جواز الوضوء له مطلقا الثالث انه لو نواها ولم يفعلها فهل ينكشف بذلك بطلان الوضوء ام لا اما المقام الاول فصريح كلام جماعة عدم الاعتبار منهم العلامة في جملة من كتبه كالتذكرة والمنتهى والنهاية والقواعد حيث ذكر ان من ليس عليه واجب فنوى بالوضوء الوجوب وصلى به اعاد الصلوة فان تعدد تابعي الصلوة والطهارة مع تخلل الحدث اعاد الاولى انتهى فان صحة نية الوجوب من دون التفات الى اشتغال ذمته بواجب يقتضي صحة الاول مطلقا وان لم يرد الفعل بطريق اولى وقد حكى هذا عن ولده فخر الدين قدس بل قيل انه هو الذي نبه والده على ذلك فبعد ما افتى بوجوب اعادة الكل نعم ناقشها جامع المقاصد وغيره في صحة نية الوجوب مع عدم اعتقاده بل اعتقاد عدمه لكن هذا اجنبي عما نحن فيه وهو ايضا صريح الذكرى قال فيها من عليه موجب ينوي الوجوب في طهارته ما دام كذلك فلو نوى الندب عمدا او غلطا بنى على اعتبار الوجه والحدث يرتفع وان لم يقصد فعل ما عليه من الواجب لان وجوب الوضوء مستقر هنا عند سببه انتهى بل هو ظاهر الشهيد الثاني وجماعة ممن تاخر عنه بل ينسب الى المشهور من ان الوضوء في وقت اشتغال الذمة بالواجب لا يكون الا واجبا وعلل في كاشف اللثام بانه لما اشتغلت ذمته بواجب مشروط وجب عليه وان كانت موسعة فكيف ينوي بها الندب وان كان يقصد ايقاع ندب مشروط فان معنى الندب انه لا يجب عليه مع انه وجب وليس هذا كمن عليه واجب فيصلي ندبا ان جوزناه لتنافي الصلوتين انتهى لكن يحتمل ان يريدوا من هذا الكلام مجرد عدم ندب الوضوء في حق من اشتغلت ذمته بواجب مشروط به لا جواز نية الوجوب وان لم يريدوا الاتيان بذلك المشروط فلعلهم ما نعون من الوضوء مطلقا لمن لم يرد فعل الواجب كما هو ظاهر ما حكاه صاحب الحدائق فيما تقدم فما لزم ممن صرح بعدم اعتبار قصد الصلوة في صحة فعل الوضوء الواجب صاحب الحدائق الا ان بعض كلامه ربما يشعر بانه لخطاء محل الكلام فانه بعد ما حكى عن بعض ان من لم يكن من نيته فعل الصلوة بعد الوضوء لم يجز له الوضوء ولو فعله كان باطلا وحكى عن الاصحاب ما يناسب هذا القول وما ينافيه نسب هذا القول الى الضعف والقصور مستندا الى عدم الدليل عليه قال لا يخفى ان الواجب هو الوضوء والصلوة والاتيان باحد الواجبين وان لم يات بالآخر بعد غير مضر بصحته فمن اين لا يجوز له الوضوء وهو مخاطب به وواجب عليه غاية انه يجب عليه الصلوة موسع عليه حينئذ فلو توضا اول الوقت لاجل الصلوة في آخره فلا مانع من صحته انتهى ولا يخفى انه لم ينكر احد صحة الوضوء في اول الوقت لاجل ان يصلي في آخره ولا ينبغي الانكار وانما الكلام في من لم يرد الصلوة الا بوضوء آخر بعد نقض هذا الوضوء كمن اراد الوضوء في اول الوقت لقرائة القرآن وهو قاصد الى النوم بعد القرائة ثم القيام الى الصلوة فان الامتثال بالواجب الغيري والاتيان به لاجل الشارع توصلا الى اباحة الصلوة مع عدم قصد التوصل به الى الغير بل لغرض آخر لا يعد طاعة وموافقة لذلك الامر ولا يصلح لان يكون هذا الفعل اطاعة لذلك الامر الغيري الا ترى انه اذا امر المولى بتحصيل المال لاجل شراء اللحم الواجب عليه فحصل العبد المال لغرض آخر لا دخل له بشراء اللحم لم يعد تحصيله هذا ابتداء امر المولى ولم يمكن ان ينبعث عنه وهذا ما قوينا اولا وان كان مؤداه مغايرا للاطلاق فيما تقدم حكايته في كلام صاحب الحدائق كما لا يخلو عن قوة الا ان يقال بملاحظة ما ذكرنا سابقا ان قصد التقرب في الوضوء انما هو باعتبار رجحانه الذاتي لا باعتبار وجوب المقدمي فاذا لم يكن هذا الوجوب ملتفتا اليه لم يقدح ذلك في صحته واتصافا بالوجوب نعم الوجوب يكون ملحوظا فيه على وجه التوصيف لا العلة الغائية فتامل فما ذكره الاكثر كما عرفت لا يخلو عن وجه وربما استظهر بعض من عاصرناه من كلمات الاصحاب في تقسيم الوضوء الى الواجب والمندوب جعل الواجب ما كان للصلوة الواجبة وطواف واجب كما في عبادة الشرائع والجعفرية او الوضوء للصلوة والطواف المفروضين كما في عبادة الجامع والذي يؤدي بصلوة مفروضة كما في عبادة المراسم ان مجرد وجود الغاية لا يؤثر في كون الوضوء الماتي به واجبا ولو لم يوجد لاجل تلك الغاية بل الواجب ما وجد لاجل الغاية الواقعة لكن الظاهر ان قوله في الشرائع ما كان للصلوة اي ما ثبت في الشريعة لاجل الصلوة وبهذا الاعتبار يكون واجبا للغير لا ما تحقق في الخارج من المكلف لاجل الصلوة ويدل على ذلك اطلاق قول كل المحققين فيما بعد يجب الغسل اذا بقي من طلوع الفجر من يوم يجب صومه بقدر ما يغتسل الجنب وصوم المستحاضة حيث لم يقيد بصورة ارادة الجنب والمستحاضة صوم ذلك اليوم هذا مع ان جعل الواجب من الوضوء والغسل هو الفرد الموجود في الخارج المنوي به الصلوة لا

ينقل

ينقل عن القول بوجوب نية استباحة الصلوة والحال ان المحقق في الشرائع قائل بعدم وجوب الاستباحة ولا رفع الحدث في الوضوء الواجب وما في عبارة الجامع فلم يحضرني حتى انظر فيما قبلها وما بعدها واما عبارة المراسم ففيها مسامحة واضحة لان ما يؤدي به الواجب قد يكون واجبا وقد لا يكون وكذلك ما يؤدي به المندوب مع ان ظاهر هذه الكلمات معارضة بظهور اكثر كلماتهم في ان وجوب الوضوء لاجل الصلوة وبذلك يكون واجبا للغير ففي المبسوط بعد التقسيم الواجب هو الذي يجب لاستباحة الصلوة او الطواف لا وجه لوجوبه الا هذين ونحوهما عبارة السرائر وهما صريحان في ان الصلوة غاية لوجوب الوضوء لا ان الوجوب يعرض للوضوء الماتي به لاجل الصلوة فقولهما هو الذي يجب الحصر للواجب في قسمين باعتبار غايات الوجوب ونحوهما في جعل الغاية غاية للوجوب عبارات العلامة في كتبه كالقواعد والتحرير والنهاية والارشاد وقد اطال المعاصر المتقدم قدس الله روحه في حمل عبارتي المبسوط والسرائر وما وافقهما على مطلبه بما لا يخلو عن نظر ومنع مضافا الى ما تقدم في عبارة الشرائع من ان اللازم من جعل الواجب هو الفرد الماتي به لاجل الصلوة هو اعتبار نية الاستباحة في الوضوء الواجب فيما لم يرد به الصلوة لا يكون واجبا مامورا به مع ان الشيخ والحلي وصاحب الجامع والعلامة لا يتعين عندهم في الوضوء واجبا كان او مندوبا قصد الاستباحة بل يكفون عنه برفع الحدث فتم واما المقام الثاني فاعلم ان بعض متاخري المتاخرين جوز الوضوء بنية الندب في وقت وجوب المشروط به لكن ظاهر كلمات اكثر من تقدم انه لا يجوز الوضوء بنية المندوب لمن عليه وضوء واجب ان لم يقصد لاجل غاية يستحب لها الطهارة ولازم ذلك ان مثل هذا يقصد الوجوب ويشكل حينئذ بناء على اعتبار الوجوب غاية حيث ان الداعي ليس وجوب الوضوء بل هو جهة الندب الموجودة الا ان يلتزم بان هذا الذي لا يقصد الاتيان بالواجب المشروط بالطهارة لا يشرع له الوضوء لان الاتيان بغاية الندب غير صحيح لعدم الندب والاتيان به لوجوبه خلاف مقصود الفاعل فالوضوء المندوب عندهم بمنزلة صلوة النافلة لمن عليه فريضة ولا يريد الاتيان بها على القول بجهة التنفل نعم لو اعتقد وجوبه لغاية منكرة كالثانية او لنفسه فصادف وجوبه الواقعي لاشتغال ذمته بغاية فوقع منه الوجوب في محلها كما تقدم من الجماعة ويمنع اعتبار نية الوجه لا على وجه التوصيف بان يقصد اتيان هذا الوضوء الواجب عليه لا لاجل غاية لا يوقعها لكن يوقعها لغاية الندب ولا يظن بهم التزام واما على ما استوجهنا من عدم جواز نية الوجوب الا عند ارادة الواجب المشروط ففي جواز ايقاع الوضوء بنية الندب وجهان مبنيان على جواز اجتماع الوجوب والاستحباب الفعليين في الشيء الواحد الاقوى المنع منه وان جوزناه في غير المقام نظرا الى وحدة حقيقة الوضوء الواجب والمستحب ولذا لا يجوز الاتيان باحدهما عقيب الآخر بناء على ان الوضوء المندوب رافع الحدث فكان مهية رفع الحدث اجتمع فيها جهتا الوجوب والندب نظير اجتماعهما في قتل زيد مثلا وغيره من الامور الغير القابلة للتكرار نعم لو فرضنا المندوب غير رافع كالوضوء للنوم بل مطلق الوضوء المندوب لغاية غير مشروطة برفع الحدث على القول بعدم جواز الدخول به في العبادة جاز اتصافه بالندب لانه فرد مغاير للفرد الواجب فيصير من قبيل صلوة النافلة في وقت الفريضة على القول بجوازها ومن هنا يتجه ابتناء ما ذكروه من عدم كون الوضوء في وقت الواجب المشروط به الا واجبا على اتحاد حقيقة الواجب والمندوب حتى يمتنع اتصافهما معا وليس تعدد عنوانه من حيث كونها مقدمة للواجب ومقدمة للمستحب مجوزا لذلك لان المفروض عدم تفارق العنوانين فيهما عنوانان لشخص واحد على ما ذكرنا من عدم كونه مندوبا بالفعل فهل يجوز الاتيان به لمن لا يريد غاية الوجوب نوى جهة الندب الموجودة فيه بالفعل وان لم يكن الندب موجودا والا فلا يشرع الوضوء لهذا الشخص لعدم قصد الواجب المصحح لاتيانه على وجه الوجوب وعدم استحبابه فعلا لا يصح الاتيان به على وجه الندب الاقوى الاول اذ القدر اللازم في الامتثال الموجب لاستحقاق الثواب ملاحظة جهة الطلب الموجودة في الفعل وان كان نفس الطلب المتفصل بتجويز الترك مفقودا لوجود الجهة المانعة من الترك فان نفعل على هذا الوجه بناء في كون ملاحظته مناطا لاستحقاق الثواب كما هو واضح بملاحظة طريقة العقلاء في مثل المقام فراجع هذا الوضوء لحكم المندوب وان كان واجبا لا انطباقا على امر به وجوبا وليس من باب اسقاط الواجب بالمستحب ولنشر الى بعض ما وجدنا من كلمات المتاخرين مما يناسب لما تقدم عن الشهيد الثاني وغيره بل نسب الى المشهور من ان الوضوء لا يكون في وقت العبادة المشروطة به الا واجبا فمنهم صاحب المدارك على ما حكى عنه حيث انه نسب ذلك الى المتاخرين قال ولم يقم دليل على ذلك عندنا ومنهم المحقق المدقق السلطان في حاشية الروضة حيث ذكر عند قول الشهيد الثاني الا في وقت العبادة الواجبة لا يكون الا واجبا ما لفظه فيه نظر لانا لا نسلم انه لا يكون في وقت العبادة الواجبة الا الوضوء الواجب لان الوضوء في كل وقت مستحب انتهى واعترض جمال الدين في حاشيته وحكى عنه في حاشية اخرى انه قال ان الظاهر بناء على ما ذكره الشارح مذهب من يقول ان في وقت العبادة الواجبة لا يصح الاتيان بالمستحب انتهى واعترض جمال الدين في حاشية الروضة بان هذا التحقيق ذكره الشارح وغيره في خصوص الوضوء ولم يجعل بيانه على ما ذكره فلا اختصاص له بالوضوء انتهى وقال بعد حكاية الحاشية الاولى عن السلطان ولا يخفى ما فيه لانه اذا وجب عليه الوضوء لوجوب الصلوة فكيف يكون مستحبا ولعل مراده ان للوضوء في كل وقت غاية يستحب الوضوء لها نظرا الى الكون على الطهارة نعم يجوز للمكلف الاتيان بالوضوء المندوب لها وان وجب بعينه عليه لغاية اخرى وح فقصد الندب فيه ليس بمعنى كونه مندوبا في نفسه مطلقا

يكون فاسدا باعتبار كونه واجبا بل بمعنى كونه مندوبا بالنسبة الى الغاية والحاصل انه يقصد الوضوء ندبا للكون على الطهارة لكون الوضوء مندوبا له من غير قصد الى كونه واجبا عليه من جهة اخرى ولا دليل على عدم جواز الوضوء على هذا الوجه اعلم ان القول بان الوضوء في حال واحد لا يكون واجبا وندبا مشهور بين الاصحاب والظاهر ان مرادهم انه لا يجوز الوضوء بقصد الندب مع اشتغال الذمة بواجب مشروط به ويتوجه عليه ما اشرنا اليه الا ان يقال ان بناء كلامهم على اشتراط قصد الوجه والندب في النية بمعنى وجوب قصد حال الفعل في نفسه مطلقا من غير نظر الى خصوص غاية اذ لا شك في وجوب الوضوء عليه لاشتغال ذمته بمشروط به فاذا وجب عليه ولم يقصد ذلك وقصد الندب باعتبار بعض غاياته لم يصح لكن اشتراط قصد الوجه والندب على هذا الوجه غير مضبوط انتهى ثم حكى عن والده قدس سره في شرح الدروس جواز الوضوء ندبا مع اشتغال ذمته بموجب الوضوء فان جوزنا التداخل كما هو الظاهر يكون كافيا عن الواجب ايضا والا فلا بد من وضوء آخر للواجب انتهى ولا يخفى ان مبنى كلام والده قدس سره كالسلطان في الحاشية الاولى على تعدد حقيقة الواجب والمندوب ومبنى كلام المشهور على منع الندب الفعلي ومبنى كلام جمال الدين قدس سره على ما ذكرنا من ملاحظة جهة النية فتدبر واما المقام الثالث فاعلم ان ظاهر المشهور انه متى وقع الوضوء الواجب الرافع للحدث المبيح للصلوة يترتب عليه اثره وهو ارتفاع الحدث منجزا من غير تعلق على تحقق الصلوة بعده فان المقدمة اذا تحققت تحققت واجبة وترتبت عليها احكام الواجب وان لم يحصل ذو المقدمة في الخارج فقد خالف هنا بعض في المسئلة الفرعية والاصولية في هذا المقام اما في الاولى فقد حكي في الحدائق عمن تقدم عنه انه لا يجوز فعل الوضوء لمن لم يكن من نيته فعل الصلوة وانه لو كان من نيته فعل الصلوة ولم يفعلها تبين بطلانه انتهى واما في المسئلة الاصولية فقد حكى بعض المعاصرين في حاشيته على المعالم انه ربما يتوهم ان المقدمة انما تتصف بالوجوب اذا تعقبها ذو المقدمة وتوصل بها اليه فاذا لم يحصل المقدمة لم يكن المقدمة موجودة على صفة الوجوب وقد تبعه المحشي الحاكي الا انه رفضنا بعض اخوه من المعاصرين بالغ فيه في موضع من كتابه ان عدم تحقق ذي المقدمة يكشف عن عدم اتصاف المقدمة بالوجوب فقال ان المقدمات بلوازم افرادها اذا لاحظها الطالب بوصف التجرد والانفراد عن الواجب لم يكن مطلوبة له اصلا انتهى ولكن الحق ما عليه المشهور في المسئلتين اما المسئلة الفرعية فظاهرهم الاتفاق على ان الوضوء بنية رفع الحدث او استباحة الصلوة متى وقع على وجه جامعا للشرائط الصحة ارتفع به الحدث وان لم يتحقق معه الصلوة التي نواها بل مطلق الصلوة ويدل عليه مضافا الى ما عدا اشتراط الصحة بعقب المشروط قوله اذا توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت ويحتمل بعيدا استناد هذا القائل الى ما دل على ان الطهور ثلث الصلوة ونحوه مما دل على كونه بمنزلة الجزء حتى في بطلانه اذا لم يلحقه باقي الاجزاء لكنه كما ترى واما المسئلة الاصولية فقد تحققت في محلها وان وجوب المقدمة بمعنى مطلوبيتها بالفعل غير معلق على حصول ذيها وهو توقف الواجب عليها واداء تركها الى تركه فكلما تحقق في الخارج اختيارا بعد الطلب خصوص لداعي الطلب فقد وقعت مطلوبة نعم لصاحب المعالم في مسئلة الضد كلام في وجوب المقدمة فليراجع كيف كان فالظاهر ان الوضوء المنوي الواجب المراد به الاتيان بصلوة او غيرها مما يتوقف عليه يقع رافعا للحدث وان لم يحصل الفعل بعده الامر الثالث اشتراط نية الرفع عند القائل به لا يتعقل في الوضوء المجامع للحدث الاكبر كوضوء الجنب والحائض ولا في وضوء المتطهر كالمجدد وهل يختص بالوضوء الذي يراد لاجل الصلوة وشبههما مما يتوقف على الطهارة او يعم مطلق الوضوء الصادر من المحدث بالحدث الاصغر ولو لغير ما يتوقف على الطهارة كالتلاوة ودخول المساجد ونحوهما فلا يترتب عليها غاياتها بدون نية الرفع ظاهر جماعة من المتاخرين كصاحب المدارك وغيره هو الاول حيث عنونوا الخلاف في جواز الدخول في الصلوة بالوضوء المندوب واستدلوا على الجواز بدعوى ان مطلق الوضوء المشروع رافع للحدث والاعتراض على هذا الاستدلال بان المشروعية لا يستلزم رفع الحدث كما في الاغسال المندوبة اذ لو اعتبر في صحتها نية رفع الحدث لم يكن وجه للخلاف في جواز الدخول بها في الصلوة لان الحدث عندهم معنى واحد اذا ارتفع جاز الصلوة ولم يكن وجه للاستدلال على الجواز بالدعوى المذكورة ولا للاعتراض عليه لان نية الرفع متحققة بالفرض وهذا هو الظاهر من كلام الحلي في السرائر ايضا حيث قال اجماعنا منعقد على انه لا يستباح الصلوة الا بنية رفع الحدث او استباحة الصلوة فاما ان توضأ الانسان بنية دخول المساجد او الكون على طهارة او الاخذ في الحوائج لان الانسان يستحب له في هذه الاحوال الطهارة فلا يرتفع بذلك الدخول في الصلوة انتهى وظاهره ان الوضوءات المذكورة مشروعة غير رافعة ويحتمل بعيدا ارادة فساد هذه الوضوءات بهذه النيات وعدم حصول غاياتها الا بنية رفع الحدث وظاهر جماعة هو الثاني بل يستفاد من جامع المقاصد انه ظاهر كل من اشترط نية الرفع او الاستباحة وانما يكتفي بعضهم بقصد الغاية المستحب لها الوضوء بدعوى ان قصدها قصد لرفع الحدث فانه بعد ذكر الوضوءات المندوبة قال هل يعتبر في الوضوء لواحد من الامور المذكورة نية الرفع او الاستباحة المشروط بالطهارة ليتحقق غايته ام يكفي قصد الغاية ينبغي ان يبنى ذلك على ان نية الطهارة مكملة له هل هي كافية في رفع الحدث ام لا فان قلنا بالاول كفت الغاية والا فلا بد من احد الامرين وعليه لا يقع الوضوء صحيحا كما يظهر من كلامهم في نية الوضوء بناء على اشتراط نية الرفع او الاستباحة ويحتمل الاكتفاء بنية

الغاية تمسكا بعموم ولكل امرء ما نوى ويظهر من المصنف قدس سره في الوضوء للتكفين فانه استحبه وتردد في جواز الدخول به في الصلوة انتهى **اقول** ما استظهره من المصنف قدس سره في الوضوء للتكفين من عدم الملازمة بين استحباب الوضوء وبين ارتفاع الحدث به وجواز الدخول به في الصلوة هو الذي استظهرناه من السرائر وهو الذي اختاره المستظهر في مسئلة الوضوء لتلقين الميت وجزم به فخر الدين في الايضاح واما ما استظهره من كلامهم فالمراد به اطلاقهم القول باشتراط نية الرفع او الاستباحة في الوضوء فان ظاهره كونهما كسائر الشرائط معتبرة في جميع افراد الوضوء ويؤيده ظواهر كلماتهم الاخر قال في المبسوط في نية الوضوء وكيفيتها ان ينوي رفع الحدث او استباحة فعل من الافعال التي ليس من شرطها الطهارة لكنها مستحبة مثل قراءة القران طاهرا ودخول المسجد وغير ذلك لم يرتفع حدثه لان فعله ليس من شرطه الطهارة وحكم الجنب في هذا الباب حكم المحدث سواء الا ان الجنب في بعض افعالها يشترط الطهارة مثل دخول المسجد والجلوس فيه فانه ممنوع منه ولا يجوز له الا بعد الغسل وليس كذلك المحدث فاذا نوى الجنب استباحة دخول المسجد والجلوس فيه ارتفع حدثه واما الاجتياز فيه فحكم الجنب والمحدث فيه سواء انتهى فان بعض الفحول ادعى انه يفهم منه ان مراده ان الوضوء الذي يتوضأ للصلوة لا بد من قصد احد الامرين لا مطلق الوضوء لكن هذا مناف لتسويته حكم غسل الجنب مع الوضوء فان الغسل للاجتياز في المسجد ان ارتفع معه الحدث فلا معنى لعدم جواز الدخول به في المسجد والجلوس فيه وان لم يرتفع به الحدث وقع فاسدا لا مشروعا غير رافع فالغسل للاجتياز عنده نظير الوضوء لقراءة القران ولكن قد يقال ان المفروض في كلام الشيخ الوضوء والغسل بنية استباحة ما لا يتوقف على الطهارة فلعل الفساد من هذه الجهة ولا ريب فيه وفيه ان الظاهر ارادته من الاستباحة مجرد الدخول في القراءة لا الجواز بجوازه ولذا حكم الفاضلان في المعتبر والمنتهى والتذكرة بصحة الوضوء والغسل في الفرض الذي ذكره الشيخ وفي الوضوء للكون على الطهارة مستدلين بتحقق قصد رفع الحدث وتبعهما الشهيد في الذكرى فان هذا الاستدلال يدل منهم على تسليم اعتبار نية الرفع في مطلق الوضوء الا انهم ادعوا تحققها في الفروض المذكورة **اقول** لا يخفى ان ادلة اشتراط نية رفع الحدث او الاستباحة التي ذكروها لا تدل على اعتبارها في مطلق الوضوء كيف ولا يعقل في بعض افراده فاذا ورد الامر بالوضوء لاجل غاية فان لم يعلم منه مطلوبيته لاجل مطلوبية رفع الحدث في تلك الغاية فلا دليل على اعتبار قصد رفع الحدث فيه ثم ان قلنا بان كل وضوء مشروع للمحدث يقتضي رفع الحدث كما سيجيء فيرتفع الحدث وان لم ينوه والا كان من قبيل الاغسال المستحبة المطلوبة لغاياتها وان علم مطلوبيتها لاجل مطلوبية ارتفاع الحدث في تلك الغاية فان قصد بالوضوء رفع الحدث فلا اشكال في صحة الوضوء بمعنى ترتب جميع اثاره عليه لارتفاع الحدث كما سيجيء التنبيه عليه في كلام المحقق الثاني وان قصد نفس الغاية فان قصد جوازها الوضعي بمعنى الصحة او التكليفي بمعنى الاباحة في مقابل الحرمة فهذه النية لغو لجواز الفعل بدون الوضوء فلا يصلح جعله غاية وان قصد كمال الغاية فقد قصد غاية يتوقف على الطهارة فلا فرق في نيته بين صلوة النافلة في توقفهما على الوضوء وان علم ان الامر بالوضوء ليس لمطلوبية ارتفاع الحدث في الغاية فالوضوء لا يرتفع به الحدث لعدم قصده ولا قصد ما يستلزمه لكن هذا الوضوء في المحدث بالحدث الاصغر لم يوجد لم يوجد وبما ذكرنا ظهر ان المراد بالصحة المجعولة في القواعد والذكرى ونحوهما محلا للخلاف في الوضوء كقراءة القران ونحوه ترتب جميع الاثار عليه لارتفاع الحدث به كما اعترف به المحقق الثاني في مسئلة الوضوء لتكفين الميت اذا عرفت هذا ظهر لك ان الاقوى ان كل وضوء مندوب يقع من المحدث بالاصغر فهو رافع للحدث توضيح ذلك ان الوضوءات المندوبة على اقسام منها ما يفعل لغاية يترتب جوازها على ارتفاع الحدث كصلوة النافلة ومس كتابة القران ندبا ويلحق به الوضوء للتاهب هذا لا خلاف في ارتفاع الحدث به واستباحة الدخول به في الصلوة وغيرها وان كان يظهر من صاحب الحدائق وجود الخلاف فيما فعل لغير الصلوة من الغايات المتوقفة على الطهارة لكنه غير صحيح كما تقدم من المبسوط والسرائر ومنها ما يفعل لغايات لا يتوقف على الطهارة وهو على اقسام منها ما يتوقف فضيلة الغاية المقصودة على ارتفاع الحدث كالكون على الطهارة ومنها ما لم يثبت توقف الغاية المقصودة منه الا على نفس الوضوء دون الطهارة بمعنى رفع الحدث كما في السعي الى قضاء الحاجة والنوم وبعض افعال الحج التي لم يدل الدليل الا على استحباب الوضوء فيها دون عنوان الطهارة بمعنى رفع الحدث وهذا الوضوء غير متحقق على وجه اليقين لان الظاهر في موارد جميع استحباب الوضوء استحباب الطهارة ورفع الحدث ومنها الوضوء الماتي به لجبر استحبابه عقيب مثل المذي والتقبيل وشبههما مما يستحب الوضوء منه ومنها الوضوء الماتي به للتجديد اذا انكشف سبق الحدث ويلحق به الوضوء الماتي به احتياطا ومنها الوضوء الماتي به استحبابا اعتقادا للحيض فيكشف عدم ثبوت الحدث الاصغر وهنا قسم خامس وهو ما لو نوى المحدث بالاصغر وضوءا مطلقا ذكره الفاضلان والشهيد في الذكرى مقابلا للوضوء للغايات حتى الكون على الطهارة وحكموا فيه بالبطلان ولم يعلم مرادهم منه ولو اريد به الوضوء الماتي به لا لغاية ولا للكون على الطهارة خرج عن القسم وهو الوضوء المندوب لكونه على هذا الوجه تشريعا محرما ثم الاقسام كلها محل الخلاف وفي المدارك نسب القول المختار الى المعروف بين الاصحاب

صحيح

بل حكى بعض الاجماع فيه ما لا يخفى على المتتبع فان القول بعدم ارتفاع الحدث بالوضوء لقراءة القران الذي هو ولى الاقسام الاربعة بالصحة قد اختاره جامع المقاصد بعد ان حكى عن الشيخ والحلي وجماعة وفي الروض ان المشهور عدم كفاية المجدد اذا ظهرت الحاجة اليه بل عرفت من الحلي دعوى الاجماع على عدم كفايته الا ان يحمل كلام المجوزين على الوضوء المندوب المشروع ويعترفون بعدم مشروعية غير الوضوء بكيفية رفع الحدث ويكون مراد المانعين اعتبار رفع الحدث في صحة الوضوء المندوب فلا خلاف بينهم حينئذ في جواز الدخول في الصلوة بالوضوء المندوب الصحيح الا ان اختلافهم في الصحة لكن هذا خلاف ما عرفت سابقا من ان النزاع في ذلك بعد الفراغ عن المشروعية بدون نية رفع الحدث فافهم وكيف كان فما حكى في المدارك عن بعض الاصحاب من الاجماع على الصحة فلعل منشائه عبارة اخرى للحلي في السرائر حيث قال ويجوز ان يؤدى بالطهارة المندوبة الفرض من الصلوة باجماع اصحابنا انتهى ومن نظر في مسائل العبارة المذكورة ولاحظ السرائر ظهر له ولو بقرينة ما تقدم من دعوى الاجماع على المنع ان مراده بالطهارة المندوبة هي المأتي بها بنية الندب لصلوة النافلة ونحوها والعبارة المذكورة بعينها ذكرها ابن زهرة في الغنية واستدل عليه بنص الاجماع ثم ذكر ان من خالف في ذلك من اصحابنا فغير معتد به وربما يؤيد هذه الفقرة فهي على ارادة مطلق المندوب نظرا الى انه لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز الدخول في الفريضة بالوضوء المأتي به لصلوة النافلة لكن الانصاف ان شيئا مما ذكرنا لا يوجب ظهور كلام فيما ذكرنا اقوى من ظهور هذه الفقرة فلاحظ ونظير اجماع الغنية والسرائر في الايماء الى المذكورة ما في التذكرة والمنتهى ففي الاول يجوز ان يصلي بوضوء واحد جميع الصلوات فرائضها وسننها ما لم يحدث سواء كان الوضوء فرضا ام نفلا وسواء توضأ للنافلة او الفريضة قبل وقتها او بعده مع ارتفاع الحدث بلا خلاف اما مع بقاء الحدث فنقول لا نسلم تحقيقها انتهى وفي المنتهى يصلي بوضوء واحد ما شاء من الصلوات وهو مذهب اهل العلم انتهى ولا يخفى ان مساقهما اجنبي عما نحن فيه وكيف كان فالظاهر ان كثيرا من الاصحاب على خلاف ما استظهره في المدارك منهم وان كان الاقوى في النظر ما اختاره قده اما في القسم الاول فلان المفروض انه توضأ وضوءا نوى به ما يتوقف على ارتفاع الحدث وهي فضيلة القراءة فلا فرق بينه وبين نية جواز مس كتابة القران او باحد الدخول في الصلوة وبعبارة اخرى استحباب قراءة القران مرفوع الحدث يدل على استحباب نية رفع الحدث لها في الوضوء فاذا اتى بالوضوء كل حصل الغاية المقصودة منه اعني رفع الحدث وهذا معنى ما في المنتهى تبعا للمعتبر من انه نوى شيئا من لوازمه صحة الطهارة وهو ايقاع القراءة على وجه الكمال فلا يتحقق الا برفع الحدث فيكون رفع الحدث فيكون رفع منويا واعترضه في المدارك مع صدق ان المفروض نية القراءة لا النية على هذا الوجه المعين اذ لو نواه على هذا الوجه ملاحظا ما ذكر لكان ناويا رفع الحدث فلا يتجه في الصحة اشكال فعلى هذا الاصح في المتنازع فيه البطلان واليه ذهب الشيخ والحلي وجماعة هذا بناء على اعتبار نية الرفع والاستباحة فعلى القول بعدم اعتبارهما في النية فلا اشكال في الصحة انتهى **اقول** لا يبعد للوضوء بنية قراءة القران معنى غير قصد وقوع القراءة على الوجه الاكمل وهو كون القاري مرتفع الحدث فنية القراءة يرجع الى نية رفع الحدث نعم لو فرض ان مجرد كون القاري متوضئا وان لم يرتفع حدثه مستحب فهو وان كان نحو المستفاد من ادلة القراءة والكون على الطهارة مع كونه مستلزما لكون استحباب القراءة مرتفع الحدث اكد فيستحب الوضوء بنية رفع الحدث الا ان لما ذكره قده من انفكاك نية القراءة عن نية رفع الحدث على هذا الفرض وجه ويتجه به ايضا ما ذكره في الايضاح في وجه عدم صحة هذا الوضوء من انه يعني نية القراءة مثلا غير مستلزم لرفع الحدث لان كل ما كان مستلزما للشيء منع اجتماعه مع نقيضه وهنا يمكن اجتماعه مع الحدث حتى يكون ناويه غير ناو لرفع الحدث هذا ولكن المفروض ان المستفاد من الادلة كون فضيلة القراءة موقوفة على ارتفاع الحدث ثم الكلام في الفرض المذكور هو ما اذا ثبت استحباب الوضوء لاجل القراءة وان لم يرتفع حدثه داخل في القسم الثاني والحق فيه ايضا ارتفاع الحدث به بناء على ان الوضوء المشروع الواقع من المحدث بالاصغر رافع لحدثه لا محالة ويدل على هذا المبنى وجوه الاول ان الامر بالوضوء في الكتاب والسنة امر مقدمي تحقيقي بوجوبه للغير وقد اشرنا في الامر الاول الى ان اللازم من هذا كون الوضوء في نفسه مقدمة للصلوة رافعا لمانعها ومبيحة هذا مضافا الى ما قد اشرنا اليه الجمع بين هذا وبين عدم كون الوضوء رافعا لمانع الصلوة الا بعد تعلق الامر به اتيانه امتثالا لذلك الامر لكن المناسب لهذا الاستدلال الوجه الاول من وجهي الجمع المتقدمين فراجع ويؤيد ذلك ما ورد في علة استحباب الوضوء للصلوة من قول ابي الحسن الرضا عليه السلم وانما امر بالوضوء وبدئ به لان يكون العبد طاهرا اذا قام بين يدي الجبار عند مناجاته اياه مطيعا له فيما امره نقيا من الادناس والنجاسة مع ما فيه من ذهاب الكسل وطرد النعاس بين يدي الجبار فان الرواية ظاهرة بل صريحة في ان رفع الحدث من قبيل الخاصية المترتبة على ذات الوضوء وهو المنشا للامر به فثبت ان ماهية الوضوء لما كانت رافعة للحدث امر بها لا ان الوضوء المأمور به لاجل الصلوة المأتي به لاجلها رافع الثاني ان الوضوء مستحب في نفسه وهو رافع للحدث ومبيح للدخول في الصلوة فكلما امر به ندبا لغاية ترتب عليه ذلك لانه هو رفع الحدث مع قابلية المحل لا في مثل الحائض والجنب لان المأمور به في الاوامر

الغيرية هو المأمور به في الامر النفسي احتمال التغاير حقيقة المأمور به في الاوامر الغيرية والمأمور به في الامر النفسي يدفعه ظواهر الادلة في المقامين فالامر الغيري المتعلق بالوضوء في الحقيقة امر بتحصيل ذلك الاثر المترتب على فعل الوضوء اما استحباب الوضوء في نفسه فالظاهر انه لا خلاف فيه كما في كشف اللثام وقد صرح به الحلي والفاضلان والشهيدان وغيرهم ويدل عليه الاخبار الاتية واما انه رافع للحدث فلظهور الادلة الدالة على استحبابه في ذلك مثل قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فانه يدل على استحباب التطهر في نفسه والتطهر اما خصوص التطهر من الحدث واما اعم منه ومن التطهر من الخبث ومثل قول علي عليه السلم الوضوء على الطهر عشر حسنات فتطهروا فان ظاهر الامر الاستحباب النفسي ولا اختصاص له بما يرد من وضوء التجديد ومثل قوله عليه السلم حكاية للحديث القدسي من احدث فلم يتوضأ فقد جفاني ومن توضأ ولم يصل ركعتين فقد جفاني ومن توضأ وصلى ركعتين ودعاني ولم اجبه فيما سئله من امر دينه او دنياه فقد جفوته ولست برب جاف فان الظاهر من الرواية استحباب التوضي للمحدث لمجرد رفع الحدث لا لاجل صلوة ركعتين فظاهره ان ترك الوضوء جفاء اخر فهما مطلوبان مستقلان الا ان المقصود من الوضوء الصلوة كما لا يخفى ومثل ما عن الامام من قوله ع يا انس اكثر من الطهور يزد الله في عمرك وان استطعت ان تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل فانك اذا مت على طهارة مت شهيدا ومنه يظهر جواز الاستدلال بما عن نوادر الراوندي عن امير المؤمنين ع كان اصحاب رسول الله ص اذا بالوا توضؤا او تيمموا مخافة ان تدركهم الساعة فان الظاهر بقرينة رواية انس مخافة ادراك ساعة الموت على غير طهارة فيفوتهم ثواب الشهادة هذا لكن لا يخفى ان هذا الوجه موقوف على ورود الامر اولا بالتوضي والعلم بترتب الاثر عليه من الخارج ما لو فرض ورود الامر اولا بالتطهر من الحدث فيدل ذلك على الامرين باب المقدمة بالتوضي فيكشف ذلك عن كون الوضوء في نفسه مقدمة يترتب عليه الاثر فيرجع هذا الوجه الى الوجه الاول فتدبر الثالث انا قد بينا عدم اشتراط نية الرفع او الاستباحة في الوضوء وكفاية نية القربة وكل ما قلنا بكفاية نية القربة ارتفع الحدث بالوضوء المندوب لظهور الاجماع المركب على عدم الفصل من جماعة منهم فخر الدين والمحقق الثاني حيث نفيا الاشكال في صحة الوضوءات المذكورة بناء على كفاية نية القربة وعدم اعتبار نية الرفع او الاستباحة ومنهم الشيخ والحلي في عباراتهما المتقدمة من المبسوط والسرائر حيث فرعا عدم ارتفاع الحدث بالوضوءات المذكورة على انعقاد الاجماع على اعتبار نية الرفع او الاستباحة الرابع بعض الاخبار الظاهرة في هذا المعنى مثل ما يظهر منه اطلاق الطهور على الوضوء بقول مطلق ولازمه ترتب احكام الطهور عليه مثل ما عن الخصال في حديث الاربعمائة اذا توضأ احدكم فليسم الى ان قال فاذا فرغ من طهوره قال كذا الخ ومثل ما استدل به صاحب المدارك على هذا المطلب من قوله ع في موثقة ابن بكير اذا استيقنت انك توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك احدثت دلت على النهي عن الوضوء بقصد الوجوب ورفع الحدث عقيب اليقين بالوضوء من دون تفصيل بين افراد الوضوء المتيقن فدل على كفاية كل وضوء ويمكن ان يقال ان مساق الرواية كفاية عدم اليقين بالحدث بعد اليقين بالوضوء بعد الفراغ عن كون الوضوء المتيقن رافعا للحدث فافهم وما استدل به غيره من قوله ع لا ينقض الوضوء الا حدث فانه دال على كون الحدث ناقضا للوضوء بقول مطلق ولازم ذلك كون الوضوء ايضا رافعا للحدث اذ لو جاز لم ينتقض به لعدم التنافي ويمكن ان يمنع الملازمة كما في الاغسال المندوبة الصحيحة مع الحدث الاصغر مع انتقاضه به على اقوى القولين واضعف من الكل ما استدل به ثالث من حسنة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلم الرجل يصلي بوضوء واحد صلوة الليل والنهار قال نعم ما لم يحدث وفيه ان السؤال عن صحة ان يصلي بوضوء واحد زيد من واحدة بعد الفراغ من جواز اصل واحدية الكلام فيما نحن فيه في صحة اصل الصلوة بالوضوءات المذكورة وكيف كان فالعمدة في اثبات المطلب الوجه الاول ولو يؤيده الباقي فافهم ومن هذه الوجوه باسرها يعلم الصحة في القسم الثالث وهو الوضوء التجديدي فان للشيخ والمحقق وغيرهما الا ان الاخبار منا ومنع دلالته مثل ما تقدم من قوله ع الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا وفي مرسلة سعدان الطهر على الطهر عشر حسنات فان اطلاق الطهر على الوضوء التجديدي يكشف عن كونه مثل الوضوء الاول في احداث نظافة باطنية لو صادفت الحدث رفعه وتوضيح هذا المعنى ما ورد من انه نور على نور واطلاق التجديد عليه في النص والفتوى ويؤيده ما نسبه في كري الى ظاهر الاخبار والاصحاب من ان شرعية المجدد للتدارك منوي به تلك الغاية وتوضيحه انه اذا كان الحكمة في تشريعه تاثيره فعلا لو كان المكلف محدثا لعدم الطهارة واسا او للخلل في السابقة فالمكلف ناو لحصول الرفع للحدث به لو فرض كونه محدثا ولذلك قال الشيخ بصحته مع اشتراطه لنية الرفع او الاستباحة وطعن عليه الحلي وتبعه العلامة وانتصر له في غاية المراد بان نية الاستباحة انما يعتبر مع التذكر اما اذا ظن المكلف حصول الطهارة فلا فاذا تبين فساد الوضوء فحينئذ في نفس الامر كان مرتفعا كيف وهم يعللون شرعية المجدد باستدراك ما عساه فات في الاول ومثله استحباب الغسل في اول ليلة من شهر رمضان تلافيا لما عساه فات من الاغسال الواجبة والاتفاق واقع على اجزاء يوم لتلك ندبا والصدقة بدرهم تمرا تلافيا لما لعله لزمه في الاحرام انتهى لكن هذا التوجيه لا يصلح في مقابل العلامة الذي لا يقول بكفاية الوضوء الاحتياطي المنوي به التدارك صريحا فضلا عن هذا الوضوء الذي يكون حكمته الاحتياط والتدارك

فالاولى ان يقال ان قصد بتجديد الوضوء قصد لاجل اتمام النظافة التي ذكرنا ان المستفاد من الاخبار كونها من جملة النظافة الاولى فرفع الحدث لو صادفه نعم التوجيه الذي ذكره في غاية المراد حسن جدا لو قصد بالوضوء التجديدي الاحتياط والتدارك صريحا بان يلتفت الى احتمال خلل في الطهارة الاولى فنوى متابعا بداعي التجديد على تقدير عدم الخلل والتدارك على تقدير الخلل فان لفظ صحة هذه النية كما يستفاد من النصوص الواردة في نظايره التي ذكر الشهيد جملة منها ومن هنا يظهر حكم الوضوء المستحب عقيب المذي واخويه حيث ان الظاهر ان المطلوب بالوضوء فيها تكميل النقص الداخل على الطهارة بسبب هذه الامور والانصاف ان التجديد بملاحظة حكمه اولى برفع الحدث من هذا الوضوء فتامل في نظيره حكم الوضوء المأتي به لمحض الاحتياط مع كون المكلف محكوما ظاهرا بالطهارة لاستصحابها او شك بعد الفراغ ونحو ذلك فان الاقوى صحته وارتفاع الحدث به لو صادفه وهو اولى بذلك من الوضوء التجديدي ثم ان المحقق في المعتبر ذكر في الوضوء التجديدي ان الوجه فيه الصحة اذا نوى بالثانية الصلوة لا لها لطهارة شرعية قصد بها فضيلة لا تحصل الا بها وذكر انه لو نوى به وضوءا مطلقا لم يصح قال في الذكرى ان هذا الفرق يشعر بان المجدد عنده قسمان انتهى وقد يقيد عن المحقق في الوضوء للقراءة انه ان نوى وضوءا مطلقا لم يصح فلا بد من التامل في مقصوده ثم ان الكلام في الوضوء المجدد من جهة اخرى وهي نية الوجه فان من يعتبر نية الوجه بدله بعد القول بصحة هذا الوضوء والاغماض عن اعتبار نية الرفع والاستباحة من التفصيل بين ما اذا اتحد المجدد في الوجه بين اذا ما اختلفا وكذا الكلام في الوضوء الاحتياطي والاقوى عدم اعتبار ذلك ان قلنا باعتبار نية الوجه يظهر وجهه مما تقدم في نية الوجه اما القسم الرابع وهو وضوء الحائض والجنب اذ الظاهر عدم الحدث بحال الوضوء فلم يتعرض له الاكثر نعم في البيان ولا يجزي وضوء الحائض ولو طهرت بعد الوضوء انقطاعه والاقوى فيه الصحة بناء على ما استفدناه من الاخبار من ان الوضوء حقيقة واحدة له تاثير واحد هي نظافة معنوية فان وجدت محلا قابلا للتاثير اثرت وان لم يكن المحل قابلا فان كان لوجود الاثر قبل الوضوء اكده كما في الوضوء المجدد ثم التاثير يكون برفع الحدث اذا كان اصغر وبتخفيف الحدث الاكبر مطلقا او لبعض الافعال كالنوم والاكل والذكر في وقت الصلوة فالمؤثر في الحدث بالاصغر والاكبر شيء واحد لكن يختلف اثره باعتبار المحل فاذا تبين كون الحائض منقطعة الدم اثر الوضوء اثره نعم من يعتبر نية الوجه او نية الرفع او الاستباحة فيشكل عليه الحكم بالصحة فافهم والمسئلة محتاجة الى التامل وانما اطلنا زمام الكلام في هذا المقام لكون المطلب حقيقا بالاهتمام ولما ذكر المصنف اعتبار النية في الوضوء وعدم نقله لحدث الا بها نقل بخلاف ازالة الخبث وقال انه لا يعتبر النية بمعنى مطلق القصد فضلا عن قصد التقرب في ازالة النجاسات لان المقصود منها زوال النجاسة وقد علم من الشرع حصوله بمجرد اصابة المطهر للنجس ومن دون قصد ولا شعور من احد مثل قوله كل شيء يراه المطر فقد طهر وقوله مشيرا الى غدير من الماء ان هذا لا يصيب شيئا الا وقد طهره وقوله كلما اشرقت عليه الشمس فقد طهر هذا كله مضافا الى اطلاقات الامر بالغسل عن النجاسات فان ظاهر الامر سقوط التكليف باتيان المامور به باي وجه كان نعم قد يقال ان ظاهر تلك الاوامر اعتبار المباشرة وكل واجب اعتبر فيه المباشرة اعتبر فيه النية وفيه مضافا الى ظهور كثير من ادلة تطهير النجاسات في عدم لزوم المباشرة ان الاجماع بل الضرورة قائمة على عدم وجوب المباشرة في ازالة النجاسات ومما ذكرنا ظهر انه لا وجه للاستشكال في المقاصد قال في المدارك ان الفرق بين ما يجب فيه النية من الطهارات ونحوها ما لا يجب فيه من ازالة النجاسة وما شابهها ملتبس جدا لخلو الاخبار من هذا البيان انتهى فان ظاهر الامر عدم اعتبار النية ووجوب مباشرة المامور به وهما متنافيان لان كل فعل وجب فيه المباشرة وجب فيه النية بالاجماع والاستقراء الا انه بعد ما ثبت من الخارج عدم اعتبار المباشرة بقي ظاهر اللفظ من عدم اعتبار النية سليما عن المعارض نعم ربما ادعي ان الاصل الثانوي المستفاد من ادلة اعتبار النية في جميع الاعمال مثل قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات وقوله لا عمل الا بنية يقتضي كون كل عمل متوقفا على النية الا ما خرج وقد اوضحنا في الاصول واشرنا هنا في اول مسئلة النية الى عدم تمامية هذا الاصل فراجع لو ضم المتوضي الى نية التقرب بالوضوء ارادة شيء آخر فلا يخ اما ان يكون مباحا مثل التبرد والتسخن ونظافة العضو وغير ذلك من المقاصد المباحة واما ان يكون محرما كالرياء والسمعة او محرما آخر واما ان يكون راجحا شرعا فالكلام في مقامات ثلثة اما المقام الاول فالمحكي في قواعد الشهيد عن ظاهر الاكثر والمصرح به في المبسوط والمعتبر وبعض كتب العلامة انه لا يخل ذلك بالصحة وكانت طهارته مجزية واستدل له جماعة بما في المبسوط والمعتبر من انه نوى الواجب وزيادة وزيد عليه ان هذه الضمائم من اللوازم فهي حاصلة وان لم يقصد اورد عليه بمنع حصول الواجب مع عدم الاخلاص المعتبر فيه المقتضي لكون الامر هو الداعي بالاستقلال وحصول اللازم لا يستلزم قصده والقادح هو القصد دون الحصول كما ان مقصود المرتد هو ما كان حاصلا مع ان قصده قادح اجماعا ولذا اختار العلامة في بعض كتبه تبعا لجماعة كما في الروض البطلان وتبعه عليه فخر الدين والشهيد في البيان

الركن الثاني

والقواعد والروض والمحقق الثاني وصاحب الموجز وغيرهم لهم مضافا الى ما ذكر من اعتبار الاخلاص المنافي لاشتراك الداعي وما دل على حصر العبادة فيمن يعمل لمحض الثواب او من يعمل خوفا من العقاب ومن يعمل حبا فان الله ظاهر الحصر بطلان عبادة غيرهم وما عدا الحب من الامور الراجعة الى النفس وجل راجع اليه بادنى تامل وهنا تفصيل احتمله الشهيد في قواعده ونسبة الجزم اليه سهو لبعض وجيح منه المتاخرين ويحتمل ان يقال ان كان الباعث الاصلي هو القربة ثم طرء التبرد عند الابتداء بالفعل لم يضر ولو كان الباعث الاصلي هو التبرد فلما اراد ضم القربة لم يجز وكذا اذا كان الباعث مجموع الامرين لانه لا اولوية فتدافعا وتساقطا فكان غير ناو انتهى وحكي الجزم بهذا التفصيل عن غير واحد من المتاخرين وزاد الفاضل الهندي فنزل اطلاق الاصحاب على ذلك **اقول** الظاهر ان مراد الشهيد بالباعث الاصلي هو المستقل في البعث وبالطاري ما اكده من غير ان يكون له مدخل في البعث نعم ثمرة تاكيده انما يظهر في مقام ما اذا طرء على الباعث الاصلي ما يزاحمه في البعث لولا تاكده بهذه الضميمة لكنه في ذلك الفرض ايضا يخرج عن الاستقلال والحاصل ان فرض مدخلية الضميمة يوجب تركب الباعث وقد حكم فيه بالفساد ح فلا يبعد في شرح الفاضل من تنزيل اطلاق الاصحاب عليه كما يشعر به عنوان المسئلة هنا بضم نية التبرد الى نية التقرب الظاهر في حصول نية التقرب الذي فسر المصنف قده الاخلاص بها في المعتبر واستدلاله فيه تبعا للمبسوط على الصحة بكون نية التبرد زيادة غير منافية فان ظاهره عدم دخلها في اصل الفعل ثم انه يدخل في عبارة الشهيد قده ما لو كان تركب الباعث من مجموع التقرب والتبرد من حيث كون كل منهما جزءا غير قابل في نفسه للاستقلال في البعث لو انفرد عن الاخر وما كان التركيب فيه باعتبار كون كل منهما لو خلي وطبعه باعثا مستقلا في البعث الا ان اجتماعهما اوجب ما يقتضي استحالة اجتماع علتين على معلول واحد وامتناع الترجيح بلا مرجح استناد الفعل الى المجموع المركب وربما يقرب الصحة في الثاني تبعا لكاشف الغطاء ولعله لدعوى صدق الامتثال وجواز استناد الفعل الى داعي الامر لان وجود الداعي المباح غير قادح على التسوية نعم يجوز استناده الى الداعي المباح ايضا لكن القادح عدم جواز الاستناد الى الامر لاجل جواز الاستناد الى غير الامر ولذا لو امر المولى بشيء وامر الوالد بذلك الشيء فاتى العبد مريدا الامتثال لهما بحيث يكون كل منهما كافيا في بعثه لو انفرد عد ممتثلا لهما وفيه منع جواز استناد الفعل الى كل منهما لامتناع وحدة الاثر وتعدد المؤثر ولا الى احدهما للزوم الترجيح بلا مرجح بل هو مستند الى المجموع والمفروض ان ظاهر ادلة الاخلاص واعتبار القربة ينفي مدخلية شيء آخر في العمل واما المثال المذكور فيمنع فيه صدق امتثال كل من المولى والاب نعم لما اجتمع الامران في فعل شخصي واحد لا يمكن التعدد فيه لم يكن بد من الاتيان به مريدا لموافقة الامرين وهذا غاية ما يمكن في هذا الفرض من موافقة الامر بخلاف ما نحن فيه فانه يمكن تخليص الداعي لموافقة الامر وتحصيل التبرد بغير الوضوء ان مكن والا فعليه تضعيف داعي التبرد وتقوية داعي الاخلاص فان الباعثين المستقلين يمكن ملاحظة احدهما دون الاخر كما لو امر الشارع بانقاذ ولده الغريق فانه قد ينقذه لمحض محبة الولد من غير ملاحظة امر الشارع وان كان ينقذه لو كان غير ابنه لمحض الامر ولو تكلفا الا عن شوق وقد يكون الامر بالعكس وقد يكون الباعث المستقل امر المولى وان كان الداعي الاخر موجودا بالفعل بحيث لولا امر المولى لفعله لهذا الداعي كجميع ما كان يصدر عن امير المؤمنين عليه السلم من المشتهيات والملاذ النفسانية حيث كانت تصدر منه عليه السلم لموافقة اوامر الله المتعلقة بها باعتبار من الاعتبارات مع وجود الداعي المستقل الاخر بحيث لو فرضنا عدم جواز ارتكابه شرعا من وجه من الوجوه كان يرتكبه بمقتضى الداعي النفساني الموجود فيه فقد يكون احد الداعيين مستقلا والاخر مؤكدا ولا كلام فيه ايضا انما الكلام فيما اذا اشتركا في التاثير الفعلي وامكن للمكلف تخليص القربة في البعث ثم ان محل الكلام هي الضميمة المباحة الداخلة في اصل العمل واما الموجبة لاختيار بعض افراده على بعض فلا اشكال ولا خلاف في عدم قدحها ضرورة ان مقتضى التخيير في افراد الكلي تفويض الخصوصيات الى الدواعي النفسانية للمكلف فاختيار الوضوء بالماء البارد في الصيف والحار في الشتاء لاجل التبرد والتسخين غير قادح في الامتثال قطعا واما المقام الثاني فاعلم ان المعروف بين الاصحاب بطلان العمل بضميمة الرياء ويدل عليه مضافا الى حرمة الرياء بالنص والاجماع الموجبة لفساد العمل المتحد معه في الوجود وعدم الاخلاص المقتضي لعدم حصول الاطاعة مع الضميمة المباحة كما عرفت فضلا عن المحرمة الاخبار الدالة على كون العمل المرائي فيه مردودا ومكتوبا في صحائف السيئات مثل رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلم قال قال النبي صلى الله عليه وآله ان الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجا به فاذا صعد بحسناته يقول الله عز وجل اجعلوها في سجين فانه ليس اياي اراد بها فان تعليل ثبت العمل في كتاب الفجار لعدم اخلاص مراد العامل في الله عز وجل صريح في المطلب ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلم يجاء بالعبد يوم القيمة قد صلى فيقال يا رب قد صليت ابتغاء وجهك فيقال له بل صليت ليقال ما احسن صلوة فلان اذهبوا به الى النار ثم ذكر مثل ذلك في القتال وقراءة القران والصدقة ورواية علي بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلم قال يقول الله عز وجل من اشرك معي غيري في عمل لم اقبله الا ما كان لي خالصا وفي رواية سفيان بن عيينة عن ابي عبد الله ع قال والعمل الخالص الذي لا تريد ان يحمدك عليه الا الله

عز وجل وفي صحيحة زرارة وحمران عن ابي جعفر عليه السلام لو ان عبدا عمل عملا يطلب به وجه الله والدار الآخرة وادخل فيه رضى احد من الناس كان
مشركا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وقد اشتهر عن السيد قده ان دخول الرياء في العمل موجب لسقوط ثوابه لا لعدم اجزائه بمعنى وجوب قضائه
تاميا والعقاب على تركه ويمكن ان يستدل له بعد سقوط الاخبار الدالة على عدم قبول العمل المرائي فيه بما قرره قده من ان القبول اخص من الاجزاء
فعدم تام بان منشأ انتفاء الامكان مجرد تركب الداعي لم يقدح ذلك كما تقدم في الضميمة المباحة عند الاكثر وان كان نحو من الرياء المجتمع
العمل في الوجود الخارجي فهو مبني على كون الرياء هو العمل المقصود به المخلوق دون الخالق وامتناع اجتماع الامر والنهي اما لو كان هو قصد
ذلك فالمحرم هو نفس ذلك لا العمل المقصود به ذلك ولو قلنا بجواز اجتماع العبادة في الوجود مع ما هو محرم كما نسب الى السيد لم يقدح تحريم
نفس العمل ايضا نعم يمكن الاستدلال له بمثل قوله لا عمل الا بنية وانما الاعمال بالنيات الا ان القول بعدم قدح الضميمة المباحة
يوجب توجيه هذه الادلة بما يسقط معه الاستدلال بها في هذا المقام ايضا هذا ولكن المذهب ما على المشهور لان ظاهر عدم القبول عرفا
هو الفساد وعدم الاجزاء وكثرة استعماله في عدم الثواب الكامل لا يوجب رفع اليد عن الحقيقة وبعض الاخبار المتقدمة ظاهرة في العقاب على
العمل من حيث نفس العبادة فلا يسمع دعوى كون الرياء هو نفس القصد فلا ينفع القول بجواز اجتماع الامر والنهي لاتحادهما متعلق
الامر والنهي بحسب الداعي فان المنهي هي الصلوة لداعي الرياء فتامل نعم يمكن المناقشة في بعض الروايات السابقة بعدم دلالتها على حرمة
العمل فان ظاهرها رواية السكوني فانها ظاهرة بقرينة ابتهاج الملائكة به في استجماعه لشرائط الصحة اذ لا يخفى عليهم الشرائط المعتبرة
في العبادة كالوضوء المأتي به لمحض التبرد والتسخين وكذلك المأتي به لمحض مدح الناس فلا بد من حمل الرد فيها على عدم القبول الكامل
من جهة الرياء الخفي الذي لا يمكن الزام كل احد بتجنبه وابطاله للعمل فيحمل الرواية على مكلف خاص يكون هذا العمل منه كالسيئة وان كانت
من غيره حسنة فان حسنات الابرار سيئات المقربين ويكون المراد بالسجين المحل الهابط السافل مقابل العليين بالنسبة الى هذا المكلف
ويشهد له تفسير السجين في بعض الروايات بالارض السابعة والعليين بالسماء السابعة وكيف كان فالاستدلال بها لا يخلو عن الاشكال
بعد الاغماض عن كونها رواية السكوني الا ان العمل على المشهور غير محتاج اليها وهنا امور الاول انه لا فرق بين كون الرياء علة
مستقلة او جزء من العلة مستقلا لو تجرد عنه وغير مستقل اما لو كان تبعا بالمعنى المتقدم وهو التاكيد للداعي فالذي استظهرنا
سابقا انه مراد المجوز من الضميمة ففي بطلان العبادة به اشكال من اطلاق قوله ع في صحيحة زرارة المتقدمة ثم ادخل فيه رضى احد من الناس فانه
يصدق على مثل ما نحن فيه لان الفعل مستند الى الداعي المتاكد فللمؤكد دخل في هذا الداعي الشخصي ويؤيده قوله ع للمرائي ثلث علامات ينشط
اذا راى الناس ويكسل اذا كان وحده ويحب ان يحمد في جميع اموره فان الظاهر من نشاطه برؤية الناس شوقه وتاكد داعيه الى العمل والمراد من الكسل عند
الخلوة وقوع العمل عنه متكاسلا وهو عين ما نحن فيه ومن ان ظاهر اكثر ادلة الرياء الاختصاص بصورة استقلاله في البعث وتركب الباعث
فيراد من الادخال في صحيحة زرارة ادخاله في الباعث على وجه الجزئية لا التاكيد ومن النشاط والكسل في رواية سفيان المتقدمة الهم على
العمل والتقاعد عنه والمسئلة لا تخلو عن اشكال الثاني ان ضم الرياء انما يبطل الفعل الذي انضم اليه فاذا كان جزء العبادة بطل فان امكن
تداركه فهو والا بطل الكل فاذا غسل اليد اليسرى غسلة ثانية مستحبة بقصد الرياء بطل الوضوء من جهة امتناع المسح بالماء الخارج عن
الوضوء واذا كان من الاجزاء المستحبة ولم يتداركه لم يلزم من بطلانه الا بطلان المركب من حيث كونه فردا مستحبا من الواجب فلا يبطل ما
عدا ذلك الجزء من الاجزاء التي يلتئم منها اقل الواجب بل يصدق انه اتى بالفرد الواجب بمحض القربة ولا فرق في ذلك بين ان يكون المنوي
ابتداء هو ذلك الفرد المستحب وان يبطل ذلك عند ارادة الاتيان بذلك الجزء لان نية الفرد الخاص لا يوجب البقاء عليها لان ما لا يجب ابتداؤه
لا يجب البقاء عليه فكانه عدل عن الفرد المستحب الى اقل الواجب بل لو نوى ابتداء الرياء بذلك الجزء المستحب لم يكن الا كما لو نوى تركه
وربما يتخيل البطلان خصوصا في الصورة الاولى حيث انه نوى بمجموع ما نوى التعبد به الرياء ولو باعتبار جزئه ويقويه ظاهر ما تقدم من قوله
عليه السلام ثم ادخل فيه رضى احد من الناس وقوله عليه السلام حكاية عنه تعالى من عمل لي ولغيري تركته لغيري فانه يصدق على ما نحن فيه انه
عمل لله سبحانه ولغيره فيكون مشركا لغيره ويدفعه انه يصدق ايضا انه اتى باقل الواجب تقربا الى الله تعالى ومقتضى ذلك اعطاء كل بعض احكامه فا
المركب من حيث ان الجزء المستحب داخل في حقيقته متروك فاسد ليس له ثواب ويستحق عليه العقاب باعتبار جزئه وما عدا ذلك الجزء من حيث
انه مستقل بالكلية تقرب صحيح على ان الحسن لا يحتمل هذا كله اذ قلنا ان مرجع استحباب الاجزاء الى استحباب الفرد المشتمل عليها بان يكون اجزائه
واجبة للفرد [illegible] كما هو الظاهر من استحباب الشيء على وجه الجزئية اما اذا كان الشيء مستحبا نفسيا في العبادة فالامر اوضح اذ لا تركيب للواجب منه
[illegible] العمل [illegible] دخله في اصل العمل او في ترجيح بعض افراده على بعض بدليل الرياء كالضميمة المباحة التي
[illegible] فان الامر الكلي مما يلزم منه التخيير في الافراد المباحة دون مطلق الافراد

حتى المحرمة مع انه يصدق عليه [illegible] لعمل خاص لغيره ولا يتوهم استلزام ذلك للاعتراف بفساد الفرد المشتمل على الجزء المستحب المرائي
فيه لان متعلق النهي حقيقة هو هذا الجزء المغاير لباقي الاجزاء في الوجود ووجود الكل في ضمن باقي الاجزاء مغاير لوجوده في ضمن المشتمل
عليه فلا محذور في اتصاف احدهما بالوجوب والاخر بالحرمة بخلاف الفرد المشخص بالخصوصية المقصود بها الرياء فانه متحد مع المحرم وبعبارة
اخرى المنهي عنه بجزئه انما يرجع النهي الى الجزء والمنهي عنه لوصفه المشخص لوجوده يرجع النهي الى محل الوصف وهو نفس الفرد الموجود
نعم لو وقع الرياء في بعض الخصوصيات الخارجة عن الفرد من حيث الوجود لم يقدح وان انتزع عنه صفة قائمة بالفرد فاستقبال القبلة في
حال الوضوء رياء لا يبطل الوضوء وان صدق انه توضأ مستقبلا وكذا التحنك في الصلوة ومن هنا يفرق في الكون في مكان خاص رياء
بين الصلوة فيبطل وبين الوضوء فلا يبطل واما الزمان فالظاهر عدم الفرق فيه بينهما فمن توضأ قبل الوقت للتهيؤ رياء بطل الرابع
الرياء كما ذكره بعض ائمة الاخلاق طلب المنزلة عند غيره تعالى بالعبادة وظاهره اختصاصه بداعي مدح الناس فلو قصد بذلك دفع
الذم عن نفسه كما لو راعى في القرائة ادابها الغير الواجبة دفعا للنسبة الى النقص او نسبة الجهل بطريقة القراء لم يكن بذلك باس وهو
ظاهر الاخبار الواردة في باب الرياء ايضا الاختصاص بذلك نعم لو كان دفع الضرر داعيا مستقلا الى اصل العمل دون الخصوصيات
فيشكل لو كان جزء الداعي بناء على ما تقدم في الضميمة المباحة لانه احد افرادها وقال الشهيد قده في قواعده يتحقق الرياء بقصد مدح
الرائي او الانتفاع به او دفع ضرره ثم قال فان قلت فما تقول في العبادة المشوبة بالتقية قلنا اصل العبادة واقع على وجه الاخلاص وما فعل
فيها تقية فان له اعتبارين بالنظر الى اصله فهو قربة وبالنسبة الى ما طرء من استدفاع الضرر فهو لازم لذلك فلا يقدح في اعتباره اما
لو فرض احداثه صلوة تقية فانه من باب الرياء انتهى وقوله او دفع ضرره عطف اما على الانتفاع فيكون كلاهما غاية للمدح واما على المدح
فيكون غاية مستقلة وعلى هذا فمطلق الرياء ليس محرما لان التوصل الى دفع الضرر ولو بطلب المنزلة عند الناس وطلب مدحهم له لا
دليل على تحريمه بل قد يجب وظاهر الاخبار حرمة الرياء بقول مطلق فلا بد من تخصيص حقيقة الرياء بما هو ظاهر التعريف الاول من طلب المنزلة
بتحصيلها لم يكن حاصلا من المنافع المحرمة والمباحة فدفع الضرر من الضمائم الغير المحرمة وحكمه يعلم منهما فما ذكره قده في عده يحتاج الى
تامل نعم يبقى على ما ذكرنا طلب المنزلة عند الناس لتحصيل غاية راجحة كترويج الحق واماتة الباطل بكلمته المسموعة فالظاهر عدم دخوله في
الرياء لانه راجع الى طلب المنزلة عند الله ولو قصد في الصلوة منعنا حرمته لان عموم حرمة الرياء مخصص بعموم رجحان تلك الغاية ثم ان السمعة
وهي ان يقصد بالعمل سماع الناس به فيعظم رتبته عندهم من افراد الرياء واما حب استماع الناس لعمله من دون ان يفعله لذلك فهو كحب
رؤية الغير لعمله وسروره بذلك من دون ان يعمل لذلك مما ورد عدم الباس به ففي حسنة زرارة سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يعمل العمل من
الخير فيراه انسان فيسره ذلك فقال لا باس ما من احد الا وهو يحب ان يظهر له في الناس الخير اذا لم يكن يصنع ذلك لذلك [illegible]
على ارادة ذلك من حيث الفطرة والجبلة وعلى ان اكثر افراد الانسان لا يخلو عن ذلك غاية الامر ان المخلصين انما يحبون ذلك لاغراض راجحة
شرعا كما سيجيء وغيرهم يحب لغفلة الوثوق باطلاع المعبود تعالى عليه وهو خلق ذميم يفضي الى الرياء لان من احب شيئا مال الى تحصيله لكنه
لا يفسد العمل لانه خارج عنه وغير قادح في غرض العامل وعن بعض الكتب انه قال رجل لرسول الله ص اسر العمل لا احب ان يطلع عليه احد فيطلع
عليه احد فيسرني فقال ص لك اجران اجر السر واجر العلانية والمراد باجر العلانية اما ما حصل من حب الناس له باطلاعهم على حسن باطنه
فيكون قد حصل له ثواب الاخرة باخلاصه وكراهة اطلاع الغير على ما بينه وبين الله وثواب الدنيا بحسن ذكره بين الناس واما ما
حصل له بسروره من اطلاع الغير عليه من حيث صيرورته سببا لاقتداء الغير به من اجر من علن بالعمل ارادة لاقتداء الناس به في الخير ثم
ان الكلام في الضميمة المحرمة غير الرياء والسمعة يعلم مما تقدم فيهما فان الضميمة ان كانت من قبيل العنوان فلا اشكال في فساده لكونه
مبطلا لصيرورة الفعل الواحد عنوانا للواجب والمحرم فيكون حراما وان كانت من قبيل الغاية كان قصدها منافيا للاخلاص مع
الفعل لاجل الغاية المحرمة محرم ولو تقدم فيلزم اجتماع الواجب والحرام ومنه يعلم انه لا فرق بين كون الحرام غاية لاجل العمل او لترجيح
بعض خصوصياته على بعض المقام الثالث في الضميمة الراجحة والظاهر انها لا تخل بالعبادة وفي المدارك عدم الخلاف في الصحة هنا وعن
عن شرح الدروس الاتفاق عليه وهو غير بعيد لانها تؤكد القربة المقصودة بها لتاكيد الطلب المتعلق بها من جهة الامر بتحصيل
بها لكنها انما يوجب التاكيد اذا كان المقصود الاصلي هو الوضوء والضميمة من قبيل المشوق والمرغب اليه اما لو انعكس الامر كان ذلك
الراجح هو المقصود الاصلي ففي تحقق الاطاعة بالوضوء نظر ثم ان مسئلة جواز قصد الضمائم الراجحة لا دخل لها بمسئلة جواز
التداخل الاتي في المسائل التي اختلفوا فيها كما قد يتوهم لان الكلام هنا في مفهومين متغايرين نية فان في موضوع خارجي
واحد تداخل كل واحد منهما امر مستقل موجبا للثواب مستقل على الموافقة وعقابا مستقل على المخالفة ولا اشكال

في تحقق امتثال الامر بها اذا قصد للشرع قد يشكل اذ لم يكن احد العنوانين مقصودا بالاصالة والكلام في مسئلة التداخل كما سيتضح في مسئلة تداخل الوضوآت والاغسال يقع تارة في اتحاد التكليف وتعدده واخرى في انه على فرض التعدد هل يكون بينهما تباين جزئي حتى يتصادقا او لا يتصادقا ولا بد من التعدد فاذا ثبت وحدة التكليف كما في اسباب الوضوء فلا اشكال في التداخل القهري واذا ثبت التعدد مع التصادق صار كمسئلة الضيمة الواجبة فافهم واعلم ان وقت النية بناء على المشهور من انها الارادة التفصيلية المقارنة للفعل هو اول افعال الوضوء المعتددة فعلا واحدا فاذا قصد المكلف الاتيان بالفرد الكامل وهو المشتمل على الاجزاء المستحبة فلا بد من تقديمها عند اول جزء من هذا الفرد الكامل وهو غسل اليدين المامور به في الوضوء كما عن المشهور ونسب الى الشيخ واكثر الاصحاب ولا اشكال فيه بناء على ما ذكر من كون غسلهما اول الافعال من جهة انه كيف ينوي الوجوب ويقارنه بما ليس بواجب بجعله داخلا فيها لان نية الوجوب في الفرد المشتمل على المندوب لو اشكلت لم يفرق بين كون المندوب اول الافعال وبين عدمه كلما يوتى في الاجزاء المستحبة المتخللة فهو جار في الجزء الاول المستحب كما لا يخفى والمناسب للمذهب المشهور من اعتبار قصد الوجه هو ان ينوي عند الاتيان بالفرد الكامل الاتيان بالواجب لوجوبها وبالمندوب لندبه هو الذي يظهر من كلام بعضهم كالعلامة حيث قال في ذ ويجب معرفة واجبات الصلوة من مندوباتها ليوقع كلا على وجهه ح فالمقارنة معتبرة بالنسبة الى مجموع النيتين ومجموع العمل فكما لا يقدح مع وجوب اول الاجزاء عدم مقارنة نية المندوبات بفعلها كذلك لا يقدح مع استحباب اول الاجزاء عدم مقارنة نية المندوبات بفعلها كذلك لا يقدح مع استحباب اول الاجزاء عدم مقارنة نية الواجبات لها ويظهر من الروض في مسئلة تداخل الاغسال كفاية نية الوجوب في الفرد المشتمل على الاجزاء المستحبة وفيه نظر ثم ان كون غسل اليدين من الاجزاء المستحبة للوضوء بالشروط الآتية هو المشهور الا ان مستنده غير واضح فان ما استدل به على الاستحباب مثل صحيحة بكير وزرارة انهما سألا ابا عبد الله ع عن وضوء رسول الله ص فدعا بطشت او بتور فيه ماء فغسل كفه ثم غمس كفه اليمنى في التور فغسل وجهه بها لا دلالة لها على الجزئية فلعل الغسل لرفع النجاسة المتوهمة فيكون مقدمة مستحبة لغسل الاعضاء فرجعه الى استحباب صيانة ماء الوضوء واعضائه عن النجاسة المحتملة مع ان ظاهر بعض الاخبار ذلك مثل رواية الهاشمي سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شيء ايدخلها في وضوئه قبل ان يغسلها قال لا حتى يغسلها قلت فانه استيقظ من نومه ولم يبل ايدخل يده في الاناء قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدري حيث باتت يده فليغسلها وهذا نظير الامر وجوبا اذا كانت اليد متيقن النجاسة فانه لا يعد بذلك من الاجزاء الواجبة ولو قيل ان دفع النجاسة المتوهمة حكمة للحكم وكذا يكون مستحبا مع القطع بعدم النجاسة قلنا على تقدير التسليم لا يصير بذلك من اجزاء الوضوء ايضا بل مستحب تعبدي للاغتراف باليد لا استعمالها وبالجملة فاستحباب غسل اليدين يحتمل وجوها اربعة الاستحباب النفسي نظير السواك والاستحباب الغيري وهو اما على ان يكون جزءا مستحبا نظير الغسلة الثانية في الوجه واليدين واما على ان يكون على وجه الشرطية لكون ماء الوضوء واعضائه على الوجه الكامل اعني متيقن الطهارة واما على ان يكون على وجه شرط الكمال لا استعمالها في الاغتراف وان الغسل تعبد وظاهر الاخبار احد الاخيرين والذي يحكم هو الثاني وقد حكي عن السيد في بعض كلماته الاكتفاء بالنية عند غسلهما مع تسليم الاستحباب على الوجه الثالث والحكم من نحوي لك بكفاية النية عند غسل اليدين اذا وجب لازالة النجاسة المتيقنة وفيه ما لا يخفى ولاجل ما ذكرنا توقف جماعة في الحكم منهم الشهيد كما قاله صاحب البشرى على ما حكاه الشهيد بل ظاهر الحلي في السرائر انكار ذلك في الوضوء لكنه قال به في غسل الجنابة ومما ذكرنا ظهر انه لا يجوز تقديم النية عند التسمية والسواك لانهما انما استحبا لوقوع الوضوء على الوجه الكامل كما يدل عليه قوله ع من سمى على وضوئه طهر جميع بدنه فان هذا وامثاله ظ في كون التسمية خارجا موجبا لتاثير كل فعل من افعال الوضوء كما لا ره نظير التسمية على كل امر في صيرورتها سببا للبركة وبعد الشيطان عنه ففي رواية العلاء بن فضيل اذا توضأ احدكم ولم يسم كان للشيطان في وضوئه شرك وان اكل او شرب او لبس وكل شيء صنعه ينبغي ان يسمي عليه فان لم يفعل كان للشيطان فيه شرك ونحوها غيرها من الروايات واما السواك فهو مستحب مؤكد امام الوضوء وما ورد من ان السواك شطر الوضوء معارض بقوله ع الاستياك قبل ان يتوضأ والحمل فيه اولى واما المضمضة والاستنشاق فالظاهر كونهما من الوضوء بل عن نهاية الاحكام لا خلاف في انهما من سنن الوضوء وفي بعض الروايات انهما من الوضوء ونفي كونهما منه في بعض اخر محمول على الوضوء الواجب وعليه فلا اشكال في جواز النية عندهما الا انه يحتمل ان يكونا منظفين مستحبين لاجل الصلوة قبل الوضوء لا انهما من اجزاء الوضوء ولذا كان الاولى تاخير النية الى ما يتضيق فيه اجماعا وهو عند غسل الوجه كما عن البيان والنفلية والمحقق الاردبيلي قده وتلميذيه صاحبي المدارك والمعالم وغيرهم واعلم انه لا خلاف عند المشهور حيث فسروا النية بالارادة التفصيلية كما عرفت في انه يجب استدامة حكمها في كل جزء من الوضوء ولا يضر انقطاعها في الاثناء مع عدم الاشتغال بالفعل اتفاقا كما سيجيء ثم ان الوجه في وجوب هذه الاستدامة ما دل على اعتبار النية في العمل اذ مع عدم الاستدامة يقع الجزء الواقع حالة غير منوي واما كفاية الحكمية وعدم ايجاب الاستدامة الفعلية فلتعذرها او تعسرها وتخيل بعضهم

ان الدليل

ان الدليل على وجوب الحكمية انه لما تعذرت الفعلية لم يسقط الحكمية لقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور فاخذ في الرد عليها تارة ومنع جريانها في المقام اخرى نعم قد يورد عليه ان اللازم من تعذر الفعلية دائما مراعاتها بقدر الامكان لكن الانصاف انه عسر جدا وان اللازم من تعذر الفعلية عدم وجوب اخطار المنوي بقيودها التفصيلية فلم لا يكفي باخطاره بعنوان اجمالي وفيه ان العسر انما هو في التزام الاخطار وعدم الذهول والغفلة عنه وكيف كان فلا اعتبار في وجوب هذا المقدار وانما البحث مع المشهور في اعتبار الزائد من ذلك في اول العمل وهل جعلوا النية الفعلية هذه التي سموها حكمية وكيف كان فالمراد بها كما عن الشيخ والفاضلين والمحقق والشهيد الثانيين وغيرهم ان لا ينتقل من تلك النية الى نية تخالفها فانه اذا كان كذلك كان حكم النية السابقة بعينها بنظر العقل والشرع والعرف مستمرا غير منقطع ثم اللازم من عدم الانتقال الى نية الخلاف انه كلما توجه ذهنه الى الفعل المنوي في اثناء الاشتغال به يجد له قصد تفصيلي وعزم على اتيان الفعل على النحو المنوي سابقا الا ان صدور الفعل الاختياري من المتردد غير معقول كما عرفت سابقا والمفروض انه غير ناو للخلاف فلا يبقى الا كونه عازما على المضي في الفعل قاصدا له تفصيلا نعم الفرق بين هذا القصد التفصيلي والنية الابتدائية كون النية في الابتداء مشتملة على قيود الفعل والغاية تفصيلا وهذا مشتمل عليهما اجمالا وان كان القصد تفصيليا لكونه مع الشعور والالتفات واما العزم والقصد الاجمالي المجامع لعدم الشعور فهو موجود دائما وان لم يتوجه الذهن ولم يلتفت الى الفعل لما عرفت من كلام المحقق الطوسي وغيره من انه لا بحث انا فانا ارادة جزئية بحسب الحركات وان لم يشعر الفاعل بها وبالجملة فههنا امور ثلثة النية التفصيلية وهي ارادة الفعل مع الشعور به بجميع مشخصاته وغايته وهي معتبرة في اول العمل وارادة تفصيلية مع الشعور به بعنوان اجمالي من حيث المشخصات وارادة اجمالية من دون شعور بالفعل اصلا فاذا تحقق الاول من هذه الامور ولم يحدث بعدها الانتقال الى الخلاف فيها حصل الامران الاخيران لكن الاول منهما موقوف على توجه الذهن الى الفعل وتذكره له ثم ان حكم المشهور بوجوب الاستدامة بذلك المعنى مختص بحال تذكر الفاعل للفعل والغاية اذ وجوبها حال ذهوله وعدم تذكره للفعل تكليف للغافل وايجاب المتذكر عليه انما كان على ما فرضه من التعذر والقناعة بالاستدامة الحكمية عن الفعلية اذا عرفت ذلك سهل عليك ارجاع ما ظاهره المنافاة لتفسير المشهور اليه مما ذكره في الذكرى من ان معنى الاستدامة البقاء على حكمها والعزم على مقتضاها فهو وان جعله الشهيد والمحقق الثانيان مغايرا للمشهور الا ان مراده عند التامل ان الواجب على المكلف هو البقاء والعزم وانما يصير المكلف موردا للتكليف بهما ووجوبهما عليه اذا توجه ذهنه الى الفعل فمعناه انه يجب على المكلف اذا ذكر الفعل في اثناء الاشتغال به ان يبقى على حكم النية الاولى ويعزم على مقتضاها وقد عرفت ان هذا لا ينفك عن عدمية الخلاف الذي هو تفسير المشهور او وجود عدمية الخلاف لا ينفك عن وجوب العزم والمضي على النية الاولى بعد ابتداء عدم امكان صدور الحركة الاختيارية بدون ارادة ولاجل ما ذكرنا نسب الفاضل المقداد الذي هو احد تلامذة الشهيد لا يخفى عليه مراده مخالفة للاصحاب تفسير الشيخ للاستدامة الى الفقهاء مشعرا باتفاقهم عليه واعتمادا على الشهيد الى تفسيرها بذلك لان عدمية الخلاف امر عدمي لا ينبغي ان يفسر به الاستدامة والا ان يجعل في حيز الوجوب وهو كذلك فان تفسير الشيخ ومن تبعه عند التامل لا يخلو عن مسامحة من هذه الجهة فان استدامة النية نظير احداثها امر وجودي واقع في حيز الوجوب عند التفات المكلف الى الفعل وخطوره في ذهنه لكن وجوب احداثها مطلق بالنسبة الى الاخطار فيجب اخطار الفعل بمشخصاته لاجل ارادته المقارنة ووجوب استدامتها مشروط بخطور الفعل في ذهن المكلف وتذكره له اذ لو وجب الاخطار مقدمة لما يرجع الى الاستدامة الفعلية وربما يوهم هذا المعنى تفسير الاستدامة في الغنية والسرائر بان يكون المكلف ذاكرا لها غير فاعل لنية تخالفها لكنه بظاهره خلاف الاجماع فينبغي ان يجعل قوله غير فاعل تفسيرا للذاكر كما قيل او يجعل قوله ذاكرا حالا لا خبرا فمعنى الاستدامة ان يكون الشخص في حال التذكر للنية السابقة والالتفات اليها غير فاعل لنية تخالفها فافهم ولذا لم يجعل احد هذا التفسير تفسيرا ثالثا لتفسيري المشهور والشهيد مع عدم القائل به الاجماع عليه ومما ذكرنا يظهر اتحاد التفسيرين المحكيين في قواعد الشهيد قده فانه بعد نسبة الاكتفاء بالاستمرار الحكمي قال وفسر بتجديد العزم كلما ذكر ومنهم من فسره بعدم الاتيان بالمنافي وقد فسرناها في رسالة الحج انتهى وليس في كلام الشهيد لا تعدد العبارة في التفسير ولا دلالة فيه على الخلاف بينهما في المعنى فان الكل متفقون على وجوب تجديد العزم اذا ذكر اذ لو لم يتجدد العزم عند التذكر وقع ذلك الجزء لا محالة بنية مخالفة لنية الوضوء لان وقوع الحركة الاختيارية لا بنية ممتنعة ونية الوضوء مفروض العدم كيف كان فتجديد العزم عند التذكر لا بد منه مع فرض عدمية الخلاف واما اختصاص وجوبه بصورة التذكر فلان وجوبه مطلقا يستلزم وجوب التذكر مقدمة فيرجع الى الاستدامة الفعلية وظهر مما ذكرنا ضعف الفرق بين قول الشهيد والمشهور بوجوب تجديد العزم كلما ذكر على الاول دون الثاني

لا انه

لا بتجديد العزم التذكر واجب نفاقا كما عرفت وثمانية مدلما ذكرنا من اتحاد التفاسير كلها انه لا خلاف في عدم وجوب اخطار الفعل بعد النية الاولى
ولا في ان العزم التفصيلي على الفعل يتوقف عقلا على خطوره في الذهن ولا في ان مجرد عدم نية الخلاف ليس فاعلا للتعلق التكليف
خصوصا حال الذهول عن الفعل ولا في انه اذا خطر الفعل في ذهنه في الاثناء وجب عليه العزم على الفعل على الوجه المنوي ولا ترك
العدول الى اتيان الفعل بنية اخرى وبالجملة فلا اظن في المقام اختلافا الا في التعبير وربما يجعل الثمرة بين تفسيري الشهيد المشهور
بطلان العبادة بالتردد في اثنائها على الاول دون الثاني وفيه ما لا يخفى فان الكلام في استدامة النية في افعال الوضوء لا في احوال
الوضوء اتفاقا وتوضيح ذلك ان اعتبار المصنف وجماعة استدامة النية الى عند الفراغ ربما يوهم ان نية القطع والخلاف في الاثناء
مخل بالوضوء وان فعل كل جزء منها بالنية الاولى لانقطاع الاستدامة وليس كذلك لان النية ابتداء واستدامة انما تعتبر في العمل
وهو المركب من الاجزاء فمقتضى لا عمل الا بنية عدم وقوع الشيء من العمل الا عن نية فالاستمرار في كلامهم انما يلاحظ بالنسبة الى الفعل
المعتد استمرارا متصلا في مقابل انقطاعها في اثناء العمل المستلزم لوقوع جزء منه بلا نية لا بالنسبة الى الاكوان المتخللة بين اجزاء
العمل حتى يقع فيه نية القطع في بعض تلك الاكوان فضلا عن التردد فالاستدامة بجميع تفاسيرها على تسليم تخالفها في المعنى انما يلاحظ
في افعال الوضوء لا احواله بلا خلاف فاخذ الثمرة المذكورة لا وجه له نعم ذهب جمع الى التزام ذلك في الصلوة بناء على ما استفيد من ان
الاكوان المتخللة بين اجزائها من الاكوان الصلوتية يعتبر فيها ما يعتبر في اجزائها من الطهارة والستر والاستقبال فخلو بعض
الاكوان عن النية مخل وتمام الكلام في محله نعم لو قلنا بحرمة ابطال العمل على وجه يشمل الوضوء كان استمرار النية واجبا بمعنى وجوب
اتمام الوضوء وحرمة ابطاله وسيجيء التعرض لذلك في الموالاة ثم انا قد اشرنا في اول المسئلة الى ان البحث عن الاستدامة كمسئلة المقارنة
المتقدمة انما هو على القول بالاخطار واما على القول بالداعي فالبحث عنهما ساقط لقضاء ضرورة العقل بلزوم المقارنة و
الاستدامة الفعلية للنية بهذا المعنى الى اخر الفعل وتخيل بعضهم جريان المسئلتين على القول بالداعي بناء على ما ذكره هنا
تمسكا في اول النية من انه يعتبر بناء على القول بالداعي الخطور في الابتداء دون العلم به وان ذلك مدار الفرق بينه وبين الاخطار
والا فلا فرق بينهما بالنسبة الى عمل الا عند عبادة الغافل في الابتداء فيكون الفرق بين الابتداء والاثناء على الداعي ان الغفلة
والذهول المانعين لخطور الصورة يقدح في الابتداء دون الاثناء فتامل جدا او بقاء البناء على القول بالداعي لا بد في الابتداء
من القصد الى الفعل وان لم يلتفت الذهن الى الداعي بخلاف الاثناء فانه يكتفى به وان وقع من غير قصد ثم اعترض على ما حكاه عن
الرياض تبعا للمحقق الخوانساري والوحيد البهبهاني وصاحب الحدائق بما حاصله سقوط مسئلتي المقارنة والاستدامة الحكمية بناء
على القول بالداعي بان فيه ما لا يخفى لانه مع مخالفته لبعض ما هو مجمع عليه ظاهرا مستلزم لصحة وقوع العبادة بعد حصول
الداعي مع الغفلة الماحية لاصل الخطور كما يتفق في الاثناء وهو بعيد جدا او انهم يلتزمون فساد ما وقع منها في اثناء ذلك وهو بعيد
ثم قال وما ادري ما الذي دعاهم الى ذلك مع ان القول بالداعي لا يقتضيه كما نقلنا انتهى **اقول** ما ذكره هنا وفيما تقدم منه في
اول النية من وجهي الفرق بين القولين واستبعاد صحة العبادة مع الذهول عنه في اولها بل قطعه بفساد ذلك فيما تقدم منه نظرا لما
فيه بمراجعة ما تقدمنا في تحرير محل الخلاف ومحصله ان اهل الداعي لا يزيدون في امر النية على ما يتوقف صدور الافعال الاختيارية
عليه عقلا وهي الارادة المسبوقة بتصور الفعل وغايته المقرونة بالجزء من الحركات المعددة في العادة فعلا واحدا كالقيام
للذهاب الى السوق واشتراء اللحم والقعود للوضوء واخذ الابريق للصب الى الاستقبال بالاذان والاقامة للصلوة فلا يقدح غفلته
بالمرة وذهوله عن الفعل الداعي حين الشروع في المشي وفي افعال الوضوء وفي احرام الصلوة كما لا يقدح غفلته فيما بعد ذلك من
اجزاء العمل لان النية عندهم اعم من الارادة التفصيلية المتوقفة على الخطور ومن المركوزة في الذهن مع عدم شعور الفاعل
بها واما القائلون بالاخطار فيلتزمون وجوب الارادة التفصيلية لاول المامور به لا يجوزون الغفلة عنه وان قارنه
بعض مقدماته المعددة معه فعلا واحدا ويكتفون فيما بعد ذلك بالارادة الاجمالية المنفكة عن الشعور **تفريع** بان يحل كل
من القولين المتقدمين في اعتبار رفع الحدث وهو انه اذا اجتمعت في المكلف اسباب الحدث الاصغر مختلفة نوعا دفعة او مرتبة
توجب ثبوت الوضوء في الشرع وجوبا او استحبابا بالكمال واجب كالمني والرعاف كفى وضوء واحد اجماعا بل ضرورة عند العلماء ويكفي
في غاية هذا الوضوء بعد توصيفه بالوجوب او الندب عند المصنف هنا بنية التقرب ولا يحتاج الى رفع شيء من الحدث اليه فضلا عن تعيين
الحدث الواحد والمتعدد الذي نظر منه لان الحدث المسبب عن الاسباب المختلفة امر واحد لا تعدد فيه كما في الاحداث الموجبة للغسل حتى
يتوقف صحة الوضوء على قصد رفع كل ما وقع منها فلا يرتفع ما لم ينو رفعه لترتبه عليه متى قصد رفع حدث واحد فان لم يرفع هل يبطل الوضوء نظرا منه

رفع الجنابة في غسل الحيض وان وقع مع غيره اختص الوقوع بالوقع ان لم يقصد عدم ارتفاع غيره والا ففيه وجه مثل بعضها واحتمل الباقي
رفع لكل وخصوص المنوي وعدم الوقوع اصلا ثم الاكتفاء بالوضوء الواحد ليس من باب تداخل المسببين كما سيجيء في تداخل الاغسال
لذا لم يجز تعدد الوضوء بتعدد الحدث بل من باب تداخل السببين في التاثير والتسبيب كما لا تداخل في الوضوء بالنسبة الى اسبابه
كذا لا تداخل بالنسبة الى غاياته بل الوضوء فعل واحد يطلب لامور متعددة بترتيب جميعها على رفع الحدث بالوضوء ولا فرق بين
الغاية الواجبة والمندوبة والملفقة ولا بين اسبابا الملزمة له كالاحداث الخمسة والموجبة لرجحانه كالقيء والرعاف وربما استوجه
كون التداخل في مثل ذلك كالاغسال المندوبة رخصة لا عزيمة ولا وجه له فانه واعلم ان المصنف قدس سره ذكر مسئلة تداخل الاغسال هنا استطرادا
الا ان اسباب الغسل عنده كاسباب الوضوء كما سيأتي من المعتبر ولذا قال وكذا لو كان عليه او الثابت شرعا بالنسبة اليه او استحبابا
اغسال متفقة في الوجوب ومختلفة كفى عنها غسل واحد اجزأ في ذلك في الجملة والاصل في ذلك مع مخالفته للاصل قول ابي جعفر
في صحيحة زرارة المروية في السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب وعن كتاب محمد بن علي بن محبوب وعن كتاب حريز اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك
غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة فاذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزأك غسل واحد قال وكذلك المرأة يجزيها غسل واحد
لجنابتها واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها وفي رواية ابن عيسى عن علي بن حديد عن جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن احدهما
عليهما السلام اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزأه عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم وفي رواية شهاب بن عبد ربه وان غسل
توضأ ثم اتى اهله ويجزيه غسل واحد لهما وفي غير واحد من الروايات كفاية غسل واحد للجنابة والحيض وقد يضاف الى ذلك كله اصالة التداخل في
المسببات هنا بناء على انها مسببا كل من اوامر هذه الاغسال يحصل بغسل واحد ان لم نقل بتداخل الاسباب في التاثير والتزام كون التداخل
قهريا كاسباب الوضوء وهو هنا خلاف الفرض المخالفة لاطلاق ادلة سببيتها بخلاف التداخل في امثال المسببات فانه مقتضى الاطلاق في الا
وامر الواردة بالمسببات بعد تحقق اسبابها وغير موجب للتداخل القهري بل هو نظير تداخل كليين في فرد واحد كما في اضف فقيرا واكرم هاشميا
وقد استند لهذا غير واحد تبعا للعلامة قدس سره في بعض كتبه وفيه ان التداخل في المسببات في امثال المقام اسوء حالا من التداخل في الاسباب نظرا
الى ان التداخل في الاسباب مخالف لظاهر ادلتها كما ترى في منزوحات البئر واما التداخل في المسببات بعد تسليم اصالة عدم تداخل الاسباب في
التاثير فغير ممكن لان الفردين المتحدين مفهوما لا يعقل اتحادهما الا ان كونهما في الخارج فردين انما هو بتعدد الوجود وقياسهما على المفهومين
مثل اكرم هاشميا واضف فقيرا واضح الفساد لامكان اتحاد المفهومين في الخارج بتصادقهما في فرد واحد اما الفردان من مفهوم واحد
فلا يعقل اتحادهما لان الفرض انه فرض تعدد السبب توقف على تغايرهما اما في الذهن وان حصل الاتحاد في الخارج كما في المفهومين واما في
الخارج كما في فردين من مفهوم واحد اما المفهوم الواحد لمفهوم واحد فلا يعقل فيه تعدد حتى يفرض بعد استقلال كل سبب بمسبب وعدمه
ان الفردين المسببين المسببين كالجنابة والمس مثلا ليس كل منهما مسببا من حيث مفهومه المشترك بينه وبين الفرد المسبب
الاخر والا لم يتخالفا في الاثار فتخالفهما في الاثار يدل على كون كل فرد منهما معروف العنوان يترتب عليه تلك الاثار فيرجع الامر الى
مفهومين يمكن اتحادهما في فرد واحد نعم ما قال فيه مدفوع بان اللازم من ذلك عدم جواز تداخلهما لعدم العلم بكون ذينك
المفهومين قابلا للتصادق في فرد واحد نعم ربما يتوهم من ظاهر ادلة الاغسال اتحاد حقيقة الغسل الذي يوجبه اسبابه فما يوجبه الجنابة من الغسل
عين ما يوجبه الحيض فينكشف ذلك عن اتحاد حقيقة هذه الاسباب ورجوعها الى حدث واحد كما في اسباب الوضوء فيرجع ضابط التداخل
الى وجوب تكرار هذه الحقيقة الواحدة بتكرار افراد الحدث الواحد وهذا خلاف الاجماع فان تعدد الاغسال بتعدد اسبابها وعدم الاكتفاء
بينها بواحد مبني على اختلاف حقائق الاحداث والاغسال وعدم كونها كموجبات الوضوء كما لا يخفى على من لاحظ كلماتهم لكن الانصاف انه لا
ظهور معتد به لتلك الادلة في اتحاد حقيقة الاغسال وان كان يوهم ظاهرا فانه مع انه ما يتعدد فيتعدد ما يجب على المكلف عند تعدد
الاسباب فيدل على اختلاف حقائقها لما ادعى من الاجماع على عدم التداخل على تقدير اتحاد حقيقة الاغسال والاحداث مثل قوله اذا
اجتمعت لله عليك حقوق اجزأها عنك غسل واحد فان ظاهر الحقوق وظاهر قوله اجزأها عنك المتضمن لمعنى الاسقاط تعددها
ومثل قوله في غسل الحيض والجنابة بجعلهما غسلا واحدا فان استناد الاتحاد الى جعل المكلف في مقام الاداء والامتثال ظاهر في تعددهما في
انفسهما وقوله واجزأه من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم فانه ظاهر في تعدد الاغسال وقوله كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة فان ظاهره اختلاف
نوع الغسل نوعا وانه يتكرر ان يكون الاختلاف اختلافا صنفيا في الحقيقة مدفوع بان المراد بعده تمايز كل من الاغسال عن غيره وان غسل الحيض
والجنابة كغسلي الجنابة المتعاقبين يكون الثاني بحسب المفهوم عين الاول لا تغاير بينهما الا في الوجود وهذا المقدار كاف في عدم التداخل
للدليل المراد بالنوع النوع المنطقي المقابل للصنف هذا مع ان الشك في المسئلة بوهن الاطلاق باما هذا الامام كاف في الاصل الذي ذكرناه فالمستند

وثبوت التداخل في مورده هي الاخبار المتقدمة فلا بد من تشخيص مدلولها من حيث عمومها للجميع صور اجتماع الاغسال واختصاصها ببعضها فنقول ان
الاغسال المجتمعة اما واجبة او مندوبة او مختلفة فهيهنا مسائل الاولى ان يجتمع اسباب وجوب الغسل وله صور الاولى ان ينوي الجميع والظاهر دلالة
الاخبار المذكورة على التداخل فيها بل هو المتيقن من مدلولها كما ستعرف والظاهر انه موضع وفاق كما هو ظاهر شرح الدروس نعم ربما يتوهم الخلاف ممن
اعتبر في تداخل الاغسال التي احدها الجنابة نية الجنابة كما في السرائر لكن الظاهر انه اراد منه ان الجنابة لا يشترط في مقابلها نية خصوص غيرها لا نية الجنابة
ذكر عدم نية الغير الصورة الثانية ان ينوي رفع الحدث اعني مانع المكلف من الحالة المانعة عن الدخول في المشروط بالطهارة والظاهر انه لا خلاف في التداخل
فيه ايضا كما في شرح الجعفرية لان مرجعها الى الصورة الاولى الصورة الثالثة ان ينوي خصوص غسل الجنابة والمشهور الاجتزاء به عما عداه بل صريح السرائر
وجامع المقاصد الاجماع عليه وفي شرح الجعفرية عدم الخلاف فيه وكذا في شرح الموجز وادعى بذلك على من حكي عنه لا يبعد الاجتزاء به من غسل الاستحاضة
ولعل في هذا الاجماع كفاية وربما يستدل عليه بالاخبار المتقدمة ايضا ولا يخلو عن نظر لان الظاهر منها نية الجميع كما لا يخفى نعم ربما كان
في مرسلة جميل اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزأه غسله ذلك عن كل غسل يلزم عليه في ذلك اليوم ظهور في كون الواقع من الجنب غسل الجنابة
واستدل جامع المقاصد عليه مضافا الى الاخبار والاجماع بان الحدث الذي هو عبارة عن النجاسة الحكمية متحد وان تعددت اسبابه فاذا نوى ارتفاعه بالسبب الاقوى
ارتفع بالاضافة الى غيره وهو مستند الى حسن بناء على جعل الاسباب كاسباب الحدث الاصغر ولا يحتاج معه الى دعوى الاقوائية والاضعفية مع
كونها في محل المنع واستدل شارح الدروس عليه بصدق الامتثال عرفا قال لانه اذا طلب شيء من احد فاتى بذلك المطلوب وان لم يكن اتيانه من جهة ذلك
الطلب يعد في العرف ممتثلا معترضا عليه تارة بان الاتيان بذلك المطلوب خصوصا اذا كان اتيانا من جهة طلب اخر من ذلك الطالب كما فيما نحن فيه نعم العبد
المسلم على تقدير تماميته انه لا بد من الاتيان في الاوامر الالهية التي من قبيل العبادات بالمامور به متقربا الى الله فالمامور به في الحقيقة امتثال الطبيعة المقيدة بكونه
على وجه الاخلاص والتقرب ولا نسلم ان الاتيان بالمطلوب فيما نحن فيه على النحو المعتبر ولا نسلم انه يلزم ان يكون المنظور ذلك الطلب بخصوصه ثم اورد على نفسه بما في
ذلك ما ورد من انما الاعمال بالنيات وان لكل امرئ ما نوى واجاب بعد المنع عنه لانهما على ان غير المنوي لا يحصل له بانه يمكن ان يقال فيما نحن فيه
نسلم انه لم ينو في الفرض المذكور امتثال امر ما عدا الجنابة لان الامتثال كما عرفت يحصل باتيان الفعل مع الاخلاص ونحن قد قصدنا تلك الفعل
بقصد الامتثال ايضا ضمنا ولا نسلم ظهور الروايات في اعتبار القصد الصريح ثم قال فان قلت مع حصول الامتثال وسقوط الذم والعقاب
وعكسها او وجه التكليف فهل يحصل الثواب والاجر على ذلك الفعل قلت الظاهر على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين كما هو الحق استحقاق
مدح وثواب على ذلك الفعل لان الفعل لا بد ان يكون له في نفسه حسن حتى يؤمر به وحسنه لا بد ان لا يكون مشروطا بشيء والا لامر بذلك الشرط
ايضا نعم الامر بتسليم اشتراط ذلك الامر بالقربة واما اشتراط ان يكون الاتيان بخصوص ذلك الامر فلا فلا بد ان يحصل للمكلف ما يترتب على
ذلك الفعل من المنافع الدنيوية او الاخروية نعم لا نابي من ان يكون الاتيان بقصد ذلك الامر بخصوصه حسنا لحكم العقل به ظاهرا وقد
فاته ذلك الحسن ثم استدل على المطلب بعموم الروايات المتقدمة ثم قال ما ملخصه انه لولا الدليل الاول المثبت لكفاية الفعل الواحد لامتثال
جميع الاوامر اشكل التمسك بالروايات لكونها معارضة بادلة وجوب غسل الحيض الدالة على وجوب امتثالها مقيدا لامر بين تقييدها
بغير صورة اتيان غسل الجنابة وتقييد هذه الروايات بصورة نية الجميع والثاني اولى لكثرة المعارضات ورجحية سندها مع ان ظاهر روايات الكفاية
بقاء وجوب الاغسال وكفاية غسل واحد لها لا سقوط بعضها وكذا لو شككنا في تحقق امتثال الجميع فالتشاح في تخصيص ادلة وجوب
غسل الحيض انتهى موضع الحاجة ملخصا **اقول** ما ذكره قده اضعف مما ذكره المحقق الثاني قده لانه اذا ثبت تعدد التكليف والمكلف به كما عرفنا لا
سابقا واعترف هذا المحقق في اخر كلامه وفيما قبله من كون امتثال الامر بغسل ما عدا الجنابة حسنا بالاستقلال وان لذلك الغسل حسنا مستقلا
وعلم من العقل والعرف ان الامتثال لامر يجب امتثاله لا يتحقق الا مع قصد عنوان المامور به واتيانه للامر به فكيف يعقل ان يكون امتثال
احد الامرين امتثالا للامر الاخر وان لم يقصد ولا التفت الى متعلقه وهل يكون ذلك الا مع دفع اليد عن تعدد المكلف به والالتزام
بكون الاوامر المتعددة راجعة الى فعل واحد مع عدم اعتبار القصد الى الامر والمامور به في تحقق الامتثال والاول خلاف الفرض والثاني خلاف
العقل والنقل كما لا يخفى واضعف من هذا ما فرعه على قاعدة التحسين والتقبيح من المدح والثواب على الفعل الغير المقصود فان القاعدة
المذكورة مع تسليمها لا تدل الا على اعتبار ثبوت الحسن في المامور به عقلا ووجود الحسن في نفس التكليف ان المتصف بالحسن والقبح لا يكون
الا العنوان المقصود الملتفت اليه دون العنوان المتحقق في ضمن عنوان مقصود من دون التفات فان اكرام زيد اذا لم يلتفت الفاعل الى
تضمنه لاكرام عمرو ولم يقصده لا يترتب عليه مدح ولا ذم بل لو تحقق فانما يتحقق من غير اختيار فلا يتصف بالحسن والقبح اصلا واما ما
ذكره اخيرا من انه لولا دليل الامتثال اشكل التمسك بالروايات من جهة المعارضة ففيه انا في سعة من هذه المعارضة بدعوى ظهور الاخبار
في نية الجميع فتكون هذه الاخبار حاكمة على قاعدة التداخل كاشفة عن كون الاغسال المتعددة قابلة للتصادق في فعل واحد نعم لو عممناها

التعارض

الصورة نية البعض لظهور ادلة الاغسال ورواية الحقوق في تعدد التكليف كشف اخبار التداخل العدد بالفرض على كفاية نية البعض عن الاخر حقيقتها او
حقيقة الاحداث الموجبة لها لكن لا يبعد تقديم اخبار التداخل وحكومتها على تلك الادلة وسيجيء تفصيل الكلام في ذلك ثم الظاهر
عدم الحاجة الى الوضوء لان غسل الجنابة يكفي عن الوضوء المسبب عن اي سبب كان كما هو ظاهر قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وحيثية
نعم فصل بين الجنب وغيره كما لا يخفى ويؤكد الاستدلال بهما ما رواه محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر ع ان اهل الكوفة يروون ان عليا ع
كان يامر بالوضوء قبل غسل الجنابة قال ع كذبوا اما وجد ذلك في كتاب علي ع ان الله عز وجل يقول وان كنتم جنبا فاطهروا ولان الامام ع
بالاية على عدم وجوب الوضوء على الجنب ويمكن الاستدلال بما ورد من ان غسل الجنابة ليس قبله ولا بعده وضوء بناء على ان المنفي هو مطلق
الوضوء الشامل للمسبب عن سائر اسباب الغسل لا مدخلية الوضوء في رافعية غسل الجنابة كما هو الظاهر حتى لا ينافي ثبوت الوضوء باسباب الاخر
قال شارح الدروس بعد الاشكال في سقوط الوضوء لولا الاجماع انه لو قيل بان كفاية غسل الجنابة ليس من جهة امتثال الجميع
لسقوط غيره به كان عدم وجوب الوضوء ظاهرا من غير مناقشة كما لا يخفى انتهى وهو متجه لو كان بمعنى سقوط غيره بارتفاع الحدث
الاخير اما لو اريد سقوط غسل الاخير فلا ينافي بقاء وجوب الوضوء عليه ثم ان ظاهر كلمات الاصحاب عدم الفرق في كفاية غسل
الجنابة عما عداه بين عدم الالتفات الى ذلك الغسل وبين الالتفات اليه قصد سقوطه وبين قصد عدم سقوطه وتوقف في شرح الدروس والمفاتيح في شمول
الاجماع للصورة الاخيرة وهو في محله لو كان دليل المسألة الاجماع المحقق اما الاجماع المدعى في السرائر وجامع المقاصد فهو مطلق كالاخبار
على تقييد دلالتها الا ان يدعى انصراف المطلق في معقد الاجماع ومورد النص الى غير هذه الصورة لكن الارجح في النظر شمول فتوى المجمعين
هذه الصورة وان كان اطلاقهم منصرفا الى غيرها لان ظاهرهم المصرح به بعضهم كون غسل الجنابة رافعا لحدث الحيض والواقع غيره متفقا على ما ذكر
نعم يشكل الامر عند من استشكل في ذلك الحدث الاصغر في نية عدم ارتفاع بعض الاحداث الصورة الرابعة ان ينوي ما عدا غسل الجنابة
كغسل الحيض وهو تارة يفرض مع غسل الجنابة واخرى مع غيرها اما الاولى فالكلام فيه في مقامين الاول صحة هذا الغسل على ما نوى فيه
اشكال من حيث اطلاق الامر بذلك الغسل واقتضاء الامر للاجزاء وقوله لكل امرئ ما نوى ومما سيجيء من عدم كفايته عن الجنابة فارتفاع الاخير
مع بقاء الاخر غير معقول واطلاق الاوامر غير شاملة لما نحن فيه لان وجوب غسل الحيض هنا عينا خلاف الاجماع المنعقد على جواز
الاقتصار على غسل الجنابة المتعين عليه فان تعيين الشيء على المكلف مع تعيين ما يسقطه عليه لغو وتخيير غير معقول اذ لا بدلية الا على
القول بعدم كفاية الجنابة مع قصد عدم ارتفاع حدث الحيض والاشكال وارد على من لا يقول بذلك وهم الاكثر وسيأتي في المقام الثاني ما يدفع
به هذا الاشكال ويظهر منه صحة هذا الغسل بالنسبة الى نفسه المقام الثاني في كفايته عن غسل الجنابة واختاره المصنف هنا وفي
المعتبر وتبعه المحقق الثاني والشهيدان ونسبه شارح الجعفرية الى المشهور وهو غير ثابت كما ستعرف واستدل عليه في المعتبر بانه يعني الغسل
خصوص الحيض غسل صحيح نوى به الاستباحة فيجزي واوضحه في جامع المقاصد بما تقدم منه في الاستدلال على كفاية غسل الجنابة عن غيره من
اتحاد الحدث وان تعددت اسبابه وزاد على ذلك وجهين احدهما اطلاق الاخبار المتقدمة والثاني الدليل الذي قرره على وجهين وجعل اوضحهما
لو لم يجز غسل الحيض عن الجنابة عند وجوبهما امتنع وجوبه والثاني واضح البطلان بيان الملازمة ان وجوب الفعل يقتضي القطع بترتب
الاجزاء على الاتيان به مشتملا على جميع جهات الوجوب وسقوط الطلب المكلف بغسل الحيض على تلك التقديرات لا يترتب على فعله الاجزاء ولا
سقوط الطلب وانما يترتب الاجزاء على فعل الغسل المقارن له وهو الجنابة ووجوده كعدمه فيكون التكليف به تكليفا بما لا يجزي وهو ممتنع
او يقال وجوب غسل الحيض على تقدير عدم اجزائه عن غسل الجنابة ليس لاحد اقسام الوجوب فيجب انتفاؤه بيان الملازمة ان الوجوب ينقسم باعتبار
الفعل الى الحتمي والمرتب والمخير ووجوب غسل الحيض في الفرض المذكور على تقدير عدم اجزائه عن الجنابة ليس واحدا منها فينتفي وجوبه واذا
انتفى وجوبه على تقدير عدم الاجزاء عن الجنابة وجب الحكم بالعكس مجزيه على تقدير الوجوب وهو المطلوب انتهى كلامه رفع مقامه وقيل بعدم الكفاية
وانه اذا نوى غسل الجنابة اجزأ عن غيره واذا نوى غيره لم يجز عنه نسب الى الشيخ وهو صريح السرائر والوسيلة وبعض كتب العلامة
والايضاح والموجز وشرحه بل اكثر من تعرض للمسألة بل ربما يستظهر من السرائر شمول الاجماع المدعى فيه على كفاية غسل الجنابة لعدم
كفاية غيره قال في النكت المراد لو كانت حائضا ثم طهرت فقبل ان تغتسل جامعها زوجها فالواجب عليها ان تغتسل غسل الجنابة دون الحيض لان
غسل الجنابة له مزية وقوة وترجيح على غسل الحيض لانه لا خلاف انه يستباح بمجرده الصلوة وليس كذلك غسل الحيض وايضا غسل الجنابة
عرف وجوبه من القران وغسل الحيض عرف وجوبه من السنة ثم ضعف الوجه الاخير بعدم الفرق بين ما ثبت من الكتاب وما ثبت بالسنة المتواترة
ثم قال والمعتمد في ذلك الاجماع انتهى فان الظاهر ان التعليلين المذكورين لاجل مزية غسل الجنابة الكاشفة عن عدم كفاية غيره عنه ولا
لكفايته عن غيره بل يكفي فيه تساوي الغسلين ولا يحتاج الى اثبات الترجيح فالعمدة من ذلك التعليلين واحدهما الى الاجماع ظاهر

ارادة الاجماع على الترجيح فيثبت مرجوحية غسل الحيض وعدم كفايته وهو المطلوب فافهم وكيف كان فهذا القول هو الاقوى للاصل وتضعيف ما استدلوا به على الكفاية اذ لم يثبت اتحاد الحدث ولا شاهد عليه بل الشاهد على خلافه فان حدث الحيض يوجب حرمة الوطي او كراهته بخلاف الجنابة وقد تقدمت الامارات الدالة على اختلاف حقايق الاغسال واما الاطلاقات فقد عرفت ظهورها في قصد الجميع مع معارضتها بالموثق كالصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام وابي الحسن عليه السلام في رجل جامع مرئية فتحيض قبل ان تغتسل من الجنابة قال غسل الجنابة عليها واجب ونحوه في السرائر عن كتاب ابن محبوب وظاهرهما عدم كفاية غسل الحيض عن غسل الجنابة وما في شرح الدروس من ان وجوب غسل الجنابة عليها لا ينافي سقوطه بغسل الحيض والتزم نظيره في استحقاق عقابين على تركهما ففيه ان ظاهرها وجوب الغسل عليه بعنوان انه غسل الجنابة واما ما ذكره جامع المقاصد اخيرا ففيه ان معنى اجتماع وجوب غسل الحيض والجنابة وجوب رفع الحدثين وهو قد يتحقق بغسل واحد منوي به رفعهما او خصوص الجنابة وقد يتحقق بفعل غسل الحيض اولا فيرتفع به حدث الحيض ويترتب عليه آثاره من ارتفاع حرمة الوطي او كراهته وجميع احكام الطاهر من الحيض ويبقى رفع الجنابة بغسل آخر فغسل الحيض احد فردي الواجب التخييري بالنسبة الى احد الواجبين وهو رفع حدث الحيض لا بالنسبة الى وجوب رفع الحدث المطلق واستباحة الصلوة نعم لو لم يترتب على غسل الحيض اثر لا يتوقف على غسل الجنابة امكن دعوى لغوية ايجاب غسل الحيض الا ان ذلك يكون كاشفا عن اتحاد حقيقة الحدثين فيرجع الى الوجه الاول وهو دعوى اتحاد الحدث ويمكن الاستدلال على المطلب بما يظهر منه كون الحيض اعظم من الجنابة فيرتفع برافعه نظير الجنابة بالنسبة الى الحدث الاصغر مثل رواية سعيد بن يسار في المرأة ترى الدم وهي جنب اتغتسل من الجنابة قال قد اتاها ما هو اعظم من ذلك وما يظهر منه كون كل من الحيض والجنابة بمنزلة الاخر في الحكم كصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله تبارك وتعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا فان الاستدلال باية الجنب لحكم الحائض يدل على اتحادهما او كون حدث الحيض اعظم وعلى اي تقدير فيرتفع برافع حدث الحيض ورواية الاحتجاج في حديث الزنديق مع ابي عبد الله عليه السلام وفيه قال الزنديق فما علة غسل الجنابة وقد اتى الحلال وليس من الحلال تدنيس قال ان الجنابة بمنزلة الحيض وذلك ان النطفة دم لم يستحكم الخبر والظاهر ان المراد بالدم هو الذي يستحيل اليه النطفة وهي العلقة والا فالنطفة دم استحال اليها وما يظهر منه اتحاد غسل الجنابة والحيض كصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام في المرأة تحيض وهي جنب هل عليها غسل الجنابة قال غسل الجنابة والحيض واحد وفي الجميع نظر اما في الاول فلان الظاهر ان الاعظمية الصالحة ان يكون وجها لعدم وجوب غسل الجنابة عليها بقاء الحيض للارتفاع فلا فائدة في ايجاب غسل الجنابة عليها لانه لا يجدي للصلوة فهو مساق لتعليل عدم وجوب غسل الجنابة على الحائض في بعض الاخبار بانه قد جاءها ما يفسد الصلوة اذ المراد افساد لا يقبل الاصلاح والا لم يمنع من وجوب غسل الجنابة مع ان الاعظمية لا يجدي لجواز ارتفاع الاقوى وبقاء الاضعف كالحيض بالنسبة الى الحدث الاصغر واما الاية فلا تستلزم الاتحاد بل دلالتها من جهة ان كلما يحرم على الجنب يحرم على الحائض ولا يدل على العكس فلا ينفع واما رواية الاحتجاج فهي ضعيفة واما الرواية الاخيرة فظاهرها بقرينة السؤال عن وجوب غسل الجنابة ان غسل الجنابة والحيض الموجود منها في الخارج يكون واحدا لا انهما في الشرع شيء واحد وبالجملة فلم نظفر على شيء قابل للورود على اصالة عدم التداخل نعم استدل بعض القائلين بالتداخل بما تقدم في كفاية غسل الجنابة من صدق الامتثال وقد عرفت انه ليس بشيء واعلم ان ظاهر المحقق في المعتبر والعلامة في التذكرة بل نسب الى غيرهم على وجه يشعر بعدم ظهور الخلاف ان الكلام في كفاية ما عدا غسل الجنابة عنه انما هو على القول بعدم اغنائه عن الوضوء اما على القول بالاغناء فلا كلام ولا اشكال في كفاية كل واحد عن الاخر ولعل وجهه اتحاد حقيقة الاغسال على هذا القول وكفاية كل واحد في اباحة الصلوة ولا يخلو عن التامل لامكان منع الملازمة فان اختلاف آثار الاحداث كجواز وطي الجنب من غير كراهة وطي الحائض او حرمته يدل على اختلاف حقايقها فرفع بعضها بارتفاع بعض اخر يحتاج الى دليل ومنه يظهر ان الاغسال ما عدا غسل الجنابة لا دليل على اتحاد حقايقها وان اتحدت من حيث الاغناء عن الوضوء وعدمه لكن شارح الدروس استظهر الاطباق على كفاية بعضها عن بعض ولعل منشأ استظهار الاطباق ما استظهرناه من الوجه مما ذكرنا عن المعتبر والمنتهى وغيرهما من كفاية بعض الاغسال عن بعض اذا اشترك الكل في الاغناء عن الوضوء فان لازم ذلك لو وجه اتحاد حقايق ما عدا غسل الجنابة لانها مشتركة اما في الاغناء عن الوضوء واما في الحاجة اليه فالكلام فيه نظير الكلام في كفاية غير غسل الجنابة عنه والاقوى عدمه الا ان يثبت ما استظهر من الاطباق وما ادعي في الاخبار من الاطلاق الصورة الخامسة ان يقصد غسلا مطلقا من دون التفات الى حدث ولا قصد استباحة الصلوة ولا كلام في فساده بناء على اعتبار رفع الحدث او الاستباحة واما على عدم اعتبارهما فالاقوى ذلك ايضا لعدم العلم بكون اوامر الاغسال تمتثل بذلك لعدم ثبوت كونها حقيقة واحدة رافعة لحدث واحد نظير الوضوء فلعلها متباينة كلية او متصادقة يتوقف

امتثالها على نية الجميع نعم لو ثبت اطلاق الاخبار لو بعد القول بالصحة فيتلخص مما ذكرناه في اجتماع الاغسال الواجبة التداخل مع نية الجميع ونية خصوص الجنابة على تامل فيما اذا قصد عدم ما عداها فالاحتياط في ترك هذا القصد لاحتمال اخلاله بالغسل والاحوط ان يغتسل غسل الجنابة قاصدا لارتفاع ما عداه من الاحداث ثم الاتيان بالغسل الاخر احتياطا ثم انه بقي هنا امران الاول ان التداخل في مورد جوازه رخصة او عزيمة نسب غير واحد من المعاصرين الى ظاهر الاكثر الاول بل نسبه الفاضل القمي قده في بعض مؤلفاته الى ظاهر الاصحاب مع اعترافه بعدم مصرح به سوى المحقق الاردبيلي قده والظاهر ان منشأ النسبة تعبيرهم بلفظ الاجزاء لكن الذي يظهر بعد ملاحظة كلماتهم ان ظاهر الاكثر بل صريحهم هو الثاني فان القائلين بالتداخل بين من لا يرى الوضوء في غير غسل الجنابة وقد عرفت تصريح جماعة بعدم الاشكال في التداخل حينئذ قال في المعتبر فان لم نشترط الوضوء مع غير غسل الجنابة كفى الغسل الواحد بنية ايها اتفق انتهى ومقتضى هذا الكلام عدم الحاجة الى قصد التداخل وان سقوط الاخر قهري وقد عرفت ان منشأه اتحاد حقيقة الاغسال واما غير هؤلاء كالمحققين والشهيد وغيرهم ممن اكتفى بكل غسل واجب عن الاخر فقد عرفت من كلام الاولين في المعتبر وجامع المقاصد التصريح باتحاد الحدث الاكبر كالاصغر وكفاية كل واحد من الاغسال في استباحة الصلوة وكلام المصنف هنا ايضا ظاهر في العزيمة حيث حكم بكفاية وضوء واحد عند اجتماع اسبابه ثم عطف عليه الاغسال مؤذنا بان معنى الكفاية في المقامين واحد وهو عدم مشروعية الزائد والتعبير بالكفاية هنا وبالاجزاء في الاخبار للاشارة الى انه رخصة والتخفيف ملحوظ في تشريع الحكم لا في اداء المكلف ومن هنا يستظهر ذلك من كلام الشهيد في الذكرى حيث قال وتتداخل موجبات الوضوء وكذا موجبات الاغسال على الاقوى واجزاء غسل الجنابة عن غيره دون العكس تحكم واما القائلون بكفاية غسل الجنابة عن غيره دون العكس ممن ذكر منهم او استشكل في شرعية غسل الحيض قبل الجنابة كالعلامة في بعض كتبه فلا يعقل عدم التداخل عنده لانه ان قدم غسل الجنابة كفى قهرا عن غيره كما يظهر من استدلالهم بان غسل الجنابة اقوى وان قدم غيره لم يصح نعم من قال بصحة غير غسل الجنابة كما قويناه امكن كون التداخل عنده رخصة بمعنى ان له ان يقصد غير غسل الجنابة فيتعدد الاغسال وله ان يقصد غسل الجنابة فيكتفي به فتحصل مما ذكرنا انه ان نوى غسل الجنابة لم يقل احد بجواز غسل اخر بعده وان نوى غيره فالمحققان والشهيد بل المشهور كما في شرح الجعفرية انه كذلك بناء منهم على كون اسباب الغسل كاسباب الوضوء موجبة لحدث واحد واما غيرهم فان لم يقل بصحة ذلك الغسل عن نفسه فلا يتصور التعدد عنده وان قال بصحته امكن تعدد الغسل فظهر ان الاكثر على كون التداخل في الاغسال كالتداخل في اسباب الوضوء عزيمة نعم لو ادعي ان بنائهم في الوضوء على الرخصة لكان هناك كلام الثاني ان الغسل الواحد الكافي عن المتعدد لا شك في كونه من العبادة التي يستحق بها الثواب ويشترط فيها قصد الامتثال والقربة فلا بد فيه من امر وهو بناء على اصالة التداخل في الاسباب هو الامر الواحد المتعلق بذلك الغسل الواحد وعلى اصالة التداخل في الامتثال هو كل من الاوامر المتعلقة بكل واحد من الاغسال فالغسل الواحد امتثال حقيقي للاوامر المتعددة واما على المختار من اصالة عدم التداخل واقتضاء تعدد الاوامر لتعدد الامتثال فلا بد من جعل النصوص الواردة في المسئلة اما كاشفة عن وحدة حقيقة المامور به في تلك الاوامر نظير ما هو مقتضى الاصل عند القائل بالتداخل في تاثير الاسباب فيجب قصد غسل واحد لحدث واحد حاصل باول الاسباب واما كاشفة عن كون الاوامر المتعلقة بالاغسال المتعددة على وجه يمكن تصادقها في عنوان واحد كسائر المفاهيم المتغايرة المتصادقة في بعض الافراد نظير ما هو مقتضى الاصل عند القائل بالتداخل في الامتثال فيجب قصد تحقق جميع الاغسال في ضمن الغسل الواحد وهذا اوفق بما ذكرنا من الامارات الظاهرة في تعدد تلك الاغسال واما الاكتفاء بغسل الجنابة عن غيره فليس فيه امتثال لاوامر غسل الحيض اصلا خلافا لما تقدم من شارح الدروس وقد عرفت ضعفه عقلا وعرفا وحيث انا استفدنا هذا الحكم من الاخبار بناء على شمولها لصورة نية الجميع ونية البعض فينكشف ذلك عن اتحاد حقيقة الاحداث على خلاف ما استفدناه من الامارات المتقدمة واللازم حينئذ بمقتضى اطلاق الاخبار كفاية ما عدا غسل الجنابة عنه لكنا قد استظهرنا اختصاص الاخبار بصورة نية الجميع واخترنا عدم كفاية ما عدا غسل الجنابة فالحكم بكفاية غسل الجنابة عما عداه لا يكون الا لاجل الاجماع والشهرة ومرسلة جميل المتقدمة ويجعل هذه كاشفة عن ارتفاع حدث الحيض مثلا بغسل الجنابة فلا يبقى امر بغسل الحيض حتى يمتثل نظير ارتفاع حدث النوم قبل الجنابة بغسل الجنابة وسقوط امتثال قوله اذا نمت فتوضأ المسئلة الثانية ان يجمع اغسالا مستحبة فان نوى الجميع بغسل واحد فالمشهور ظاهرا على كفايته ويظهر من الارشاد عدمه وهو وان كان اوفق بالاصل الا ان ظاهر الصحيحة المتقدمة المشتملة على ذكر الحقوق على خلافه وتوهم اختصاصها بصورة وجود الغسل الواجب مدفوع بان الغسل الواجب انما ذكر فيها على سبيل الفرض يعني ان الغسل الواحد مجز عن غسل الجنابة والحيض على تقدير وجودهما لا ان المورد مختص بمن عليه غسل جنابة او حيض كما لا يخفى على المتامل مع انه يكفي قوله عليه السلام اذا اجتمعت لله عليك حقوق الى اخره فان المراد بالحقوق هي الاغسال بعمومه على جملة المستحبات الا ان مورد الرواية مشتمل على الاغسال الواجبة والمستحبة اللهم الا ان يجعل

بكلام نقرة مستقلة غير وارد في مورد الفقرة السابقة لكنه خلاف الظاهر ولو نوى بعضها كالجمعة ففي اجزائه عن غيره كغسل العيد وجهان اقويهما العدم للاصل بعد ظهور الصحيحة المذكورة في نية الجميع وربما يستدل للاجزاء بقوله في رواية عثمان بن يزيد ان غسل العيد يجزيه الى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل من اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر وقد ادعى جماعة بدلالتها واهتم بعضهم بسندها حتى نقل في الحدائق عن بعض مشايخه المتاخرين ان الظاهر ان عثمان بن يزيد مصحف عمر بن يزيد بقرينة رواية ابن عذافر عنه ~~لكن الظاهر عدم دلالتها واهتم بعضهم بسندها حتى نقل في الحدائق عن بعض مشايخه المتاخرين ان الظاهر ان عثمان بن يزيد مصحف عمر بن يزيد بقرينة رواية~~ ابن عذافر عنه لكن الظاهر عدم دلالتها على المطلوب راسا بل الظاهر منها ان كل موضع ثبت فيه الغسل لاجل المكان كدخول الحرم والمسجد والمشاهد ولاجل الفعل كالزيارة والطواف فاغتسل لاجل تلك الغاية في اول النهار كفاه ذلك الى الليل ولم يحتج الى اعادته لو تاخر فعل تلك الغاية عنه وكذا لو اغتسل له في اول الليل كما ورد ذلك في غيرها من الروايات بل في بعضها ان غسل يومك يجزيك لليلتك و العجب من بعض مشايخنا قده حيث استدل بها ايضا في المقام ثم التداخل هنا في صورة نية الجميع حصل وعزيمة الاقوى هو لا دليل على ان الاجتماع كاشف عن تعدد حقايق هذه الاغسال وتصادقها مجوز امتثال اوامرها بمورد افرادها كما يجوز بمادة تصادقها وهل يعتبر في نية الجميع العلم بها تفصيلا او يكفي قصد كل غسل عليه في الواقع وان لم يعلم به او اعتقد بعدمه وجهان اقويهما الاول المسئلة الثالثة ان يجتمع اغسال بعضها واجب وبعضها مستحب فان نوى حصول الواجب فان كان جنابة فالمشهور كما عن جماعة سقوط المستحب كما في المبسوط والخلاف والسرائر ويحكى الجامع وظاهر الوسيلة والبيان ويحكى المسالك عمن تاخر عنهم بل عن غير واحد حكاية الاتفاق عليه وهو الظاهر من السرائر لمرسلة جميل ونحوه ما رواه في باب الصوم من الفقيه من كفاية غسل الجمعة لمن نسي غسل الجنابة المعتضد بحصول المقصود من غسل السبب في لنعول على المرسلة سندا ودلالة في مقابل قولهم عليهم السلام انما الاعمال بالنيات ولا عمل الا بنية المطابق والمنجبر والمؤيد بما عرفت تسقط حتى على القول بالتداخل لان المسلم منه اجزاء الفعل الواحد بقصد امتثال الطلبين لا كفاية امتثال خصوص احد الطلبين عن الاخر مع عدم تصادقهما لما لا يخفى واما النحوي ففي اصلهما مع اختصاصها بالناسي منع كدعوى حصول المقصود ومن هنا استشكل المحقق في المعتبر بل منع العلامة والمحقق الثاني وغيرهما ومما ذكرنا يعلم حكم غير غسل الجنابة من الاغسال الواجبة بل يعلم حكم ما اذا نوى خصوص المستحب وانه لا يجزي عن الواجب لعدم الدليل عليه حتى المرسلة عدا بعض الاطلاقات المتقدمة المتيقن خروجها عما اذا انصرف الغسل الواقع بنية الجميع او ما تقدم من رواية الفقيه المختصة بالناسي الغير المقاومة لمثلها نعم الظاهر صحة ذلك الغسل للاطلاقات خلافا للشيخ في المبسوط لان المقصود منه كما يستفاد من ادلته التنظيف وهو كما لا يحصل الا للمتطهر وفي نهوض هذا الوجه لتقييد الاطلاقات خصوصا بملاحظة ما ورد في المستفيضة من استحباب غسل الاحرام للحائض الكاشف عن معقولية حصول التنظيف للمحدث منع واضح فلا مانع عن الاطلاقات واما اذا نوى الواجب والمستحب كليهما فكليهما بل في الخلاف الاجماع على اجزاء غسل واحد للجنابة والجمعة ويدل عليه ما تقدم من رواية الحقوق وحينئذ فان تلك الرواية على تعدد الحقوق وتكافي وكفاية الواحد في امتثال الجميع كشفت عن كون حقايق تلك الاغسال قابلة للتصادق وحينئذ فيجتمع في الفرد الواحد عنوانا الواجب والمستحب نظير تصادق عنواني الواجب والمستحب في الموارد الشرعية والعرفية كما اذا امر السيد باكرام زيد وجوبا واكرام عمرو استحبابا فاكرم رجلا كان اكرامه اكرامالهما بقصد امتثال الامرين ولا يعد مثل ذلك من اجتماع الحكمين المتضادين اعني الوجوب والاستحباب لان المجتمع هو جهتهما لا نفسهما كما اذا اتى بفرد واحد يكون مصداقا لواجبين فان المثلين كالضدين لا يجتمعان ثم ان هذا يشكل بناء على اعتبار نية الوجه في الواجبات والمستحبات فان نية الامرين هنا غير ممكنة ولهذا استشكل نية الجميع في المقام بعضهم وابطلها اخرون ففي محكي الجامع في هذا المقام وان نوى الواجب والمندوب فقيل يجزي عنهما وقيل لا يجزي لان الفعل الواحد لا يكون واجبا وندبا انتهى وجزم العلامة في كثير من كتبه بالبطلان وعلله في المختلف بانه ان نوى الوجوب عن الجمعة والجنابة لا يجزي لانه نوى الوجوب عما ليس بواجب وان نوى الندب لم يرفع غسل الجنابة على وجه وان نواهما معا كان الفعل الواحد قد نوى فيه الوجوب والندب فلا يقع عليهما ولا على احدهما لانه ترجيح بلا مرجح انتهى وفي الذكرى انه مشكل لتضاد وجهي الوجوب والندب وعن قواعده انه لو نوى الجنابة والجمعة بطل لتنافي الفعلين وذكر في الروض ما في المختلف وعن كشف اللثام جواز تداخل الواجب والندب ان كان الواجب غسل الجنابة للنص والا فلا لتضاد الاحكام انتهى وقد تصدى جماعة من الاصحاب لدفع هذا الاشكال فدفعه في الذكرى بان نية الوجوب يستلزم نية الندب لاشتراكهما في الترجيح ولا يضر اعتقاد منع الترك لانه مؤكد للغاية ومثله الصلوة على جنازتي بالغ وصبي لمطلق الواجبة انتهى والمراد من التمثيل مطلق الواجبة من حيث اشتمالها على الافعال المندوبة كما سيجيء من الروض وما ذكره هنا قد اختاره في الذكرى في مسئلة الصلوة على الموتى حيث قال الاقرب جواز الجمع بنية الوجوب على من يستحب لاطلاق الاخبار في ذلك فحينئذ يمكن الاكتفاء بنية الوجوب لزيادة الندب تأكيدا ويمكن ان ينوي الوجهين معا بالتوزيع قال في التذكرة لعدم اشتراط التعرض

الاعتبارين ويشكل بانه فعل واحد عن مكلف واحد فكيف يقع على وجهين انتهى واشار بما في التذكرة الى قول العلامة فيها في الصلوة الواحدة على الصغير من الاموات اما لفظه لو كانوا مختلفين في الحكم بان وجب على بعضهم واستحب على اخرين جمعهم بنية متحدة الوجه ولو قيل باجزاء الواحدة على المشتملة الوجهين بالتقسيط امكن انتهى وفي عد الشهيد بعد ما تقدم من الحكم بالبطلان ما لفظه ويحتمل الاجزاء لان نية الوجوب هي المقصود فلغو نية الندب او نقول بقصدها فان غاية غسل الجنابة رفع الحدث وغاية غسل الجمعة النظافة فهو كضم التبرد الى التقرب انتهى وما ذكره من ان نية الوجوب هي المقصود يحتمل رجوعه الى ما في الذكرى ويحتمل كونه وجها ثالثا في رفع الاشكال وذكر في الروض بعد تقوية اعتبار نية السبب لغسل المندوب قال ويمكن سقوط اعتبار السبب هنا ودخوله تحت الوجوب كما في الاذكار المندوبة خلال الصلوة على جنازتي من زاد على الست ومن نقص انتهى **اقول** تقرير الاشكال هنا من وجهين احدهما كون الفعل الواحد محكوما بالوجوب والاستحباب وان لم يعتبر نية الوجه الثاني امتناع نية الوجوب والندب معا في الفعل الواحد ومنشأ الثاني هو الاول ثم انه قد تقرر في موضعه عدم اجتماع حكمين فعليين على فعل واحد شخصي كانا متضادين كالوجوب وغيره ام متماثلين كوجوبين ونحوهما فكما ان اتصاف غسل واحد بالوجوب والاستحباب الفعليين لا يجوز فكذا لا يجوز اتصافه بوجوبين وكما يمكن اجتماع جهتي وجوبين في فعل واحد بان يكون عنوانا لكليين واجبين كذلك يمكن اجتماع جهتي وجوب وندب فيه كاطاعة الوالد واجابة الصديق المجتمعين في فعل واحد لا ريب ان غسل الجمعة وغسل الجنابة اذا قلنا بكونهما مفهومين متصادقين كما يظهر من رواية الحقوق كان مصداقهما مجمعا لجهتي الوجوب والندب لا نفس الوجوب والندب الفعليين بل الفعل متصف فعلا بالوجوب دون الاستحباب لان وجود الجهة المانعة من الترك لا يزاحمه وجود جهة اخرى غير مانعة من الترك بخلاف العكس وحينئذ فان اعتبرنا في العبادة نية الوجوب والندب فليس هنا الا الوجوب ولو اكتفينا بنية وجههما بالمعنى المتقدم في مسائل النية نويناهما معا ويمكن تطبيق ما ذكرنا على جميع ما ذكره الشهيد فان مراده من لغوية نية الندب عدم الفائدة فيه لان الفعل غير متصف بالفعل الا بالوجوب وان كانت الجهة النادبة موجودة فيه ومراده من وقوعهما معا وقوع الغايتين المقصودتين من الواجب والمندوب ومراده من تأكد الوجوب بالندب تأكد جهته من حيث ان الرجحان يصير اكد من دون معارضة المصلحة اذ الندب يحتاج الى مصلحة غير مانعة من الترك او مجوزة للفعل من جهة من الاجمع الجهات حتى يعارض الجهة الموجبة لذا يسقط الاستحباب بمجرد طرو سبب الوجوب الاصلي بسبب النذر والمقدمة بسبب صيرورته مقدمة الواجب ومما ذكرنا يظهر مراد العلامة في التذكرة من نية الوجهين في الصلوة الواحدة على البالغ ستا والناقص عنها ثم ينافي على مذهب من جوز اجتماع الحكمين المتضادين في فعل واحد من جهتين نية الوجوب والندب الفعليين ولهذا تفصى بعضهم عن هذا الاشكال لكن الظاهر ان العلامة لا يقول بذلك واما ما ذكره في الروض من التمثيل بالصلوة الواجبة المشتملة على الاذكار المندوبة من حيث ان تلك الصلوة فرد من مطلق الصلوة فيجب وهو مشتملة على المندوب فيكون مندوبة لجواز تركها الا الى بدل فان المقتصر فيها على الواجب بدل عن مجموع الاجزاء الواجبة الموجود في الفرد المشتمل على المندوب لا عن مجموع الواجب والمندوب يمكن ان يريد ان المقصود انما هو الواجب والندب انما يؤتى به تبعا والاحتمال الاول انسب بعطف هذا المثال على مثال الصلوة على البالغ وغيره والثاني هو الذي صرح به في الموضع الذي علل الاكتفاء بنية الوجوب بان المندوب في حكم التابع ونية المتبوع تغني عن نية التابع ثم ان المحكي عن صاحب الذخيرة انه تفصى عن الاشكال اولا بان الدليل لما دل على الاجزاء بفعل احد الغسلين يلزم ان يقال الحكم الوظيفتين يتأدى بالاخرى بمعنى انه يحصل له ثوابهما وان لم يكن من افرادها حقيقة كما تتأدى صلوة التحية بالفريضة والصوم المستحب بالقضاء وثانيا بان ما دل على استحباب غسل الجمعة مخصوص بصورة لا يحصل سبب الوجوب والمراد من كونه مستحبا انه مستحب من حيث نفسه مع قطع النظر عن طرو العارض المقتضي للوجوب انتهى **اقول** يرد على الاول وجوب قصد خصوص الجنابة لا كليهما والاشكال مفروض في الثاني دون الاول واما الثاني فان اريد وجوب غسل الجمعة لعارض فهو بعيد جدا وان اريد به من حيث مصادقته مع عنوان واجب فلا اشكال في انه محكوم بالاستحباب المضاد للوجوب والا فلا يجدي قصده والمفروض قصد الغسلين واضعف من الوجهين ما ذكره بعض المعاصرين وهو ان هذا الفرد ليس مصداقا للكليين حتى يلزم الاشكال بل هو امر خارج عنهما فهو من قبيل فرد لكلي اخر اجزأ الشارع به عن الواجب والمندوب لكن لما شابههما الصق سمي بالتداخل والا فهو ليس غسل جنابة وغسل جمعة ثم قال فان قلت هذا الغسل واجب او مستحب قلت كلاهما قلت هو حيث يقوم مقام الاغسال الواجبة فهو احد فردي الواجب المخير بمعنى ان المكلف مخير بين ان ياتي بالفعلين او بالفعل الواحد المجزي عنهما وحيث يقوم مقام الواجب والمندوب فهو مندوب محضا لانه يجوز تركه لا الى بدل لان بدل الواجب والمستحب جميعا يجوز تركه و الاقتصار على الواجب فقط وهو ليس بدلا عنه فيجوز تركه لا الى بدل فلا يكون واجبا فينوي بناء على اشتراط نية الوجه الندب فيه مع نية الاجزاء به عن الواجب والمندوب وعلى عدم الاشتراط ينوي القربة مع نية الاجزاء به عن الجميع انتهى **اقول** لا يخفى ان الامتثال المقصود في العبادة لا يكون الا بعد تعلق الامر به الفعل الخارج عن مصداق الفعلين المامور بكل منهما بامر مستقل ليس الا ما كشف عنه قوله اجزأك عنهما غسل واحد اذ ليس بعد قطع النظر عن الامر

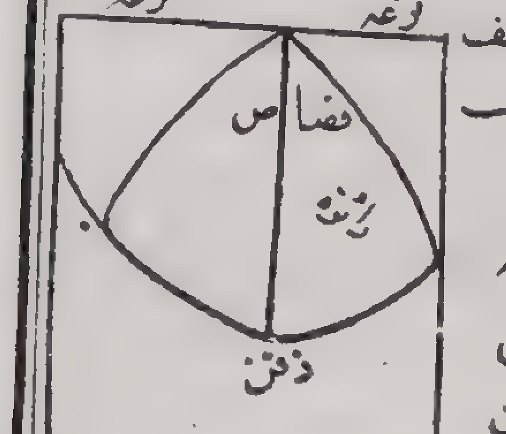
بغسل الجنابة والامر بغسل الجمعة سوى ذلك فاذا فرض تعلق الامر به فهذا الفعل الثالث قد اشترك مع كل من الغسلين في تحقق مصلحتهما به فلا
يكون كل من الامرين المتعلق بخصوص كل من الغسلين امرا تخييريا وهذا الامر الثالث المستفاد من حديث التداخل امر تخييري اخر فيرجع الامر الى ان مطلوب
الشارع من المجنب في يوم الجمعة هو احد الفردين من الغسل المنوي به خصوص الجنابة المطابق لامر غسل الجنابة ومن الغسل الثالث المنوي به الاجزاء
عن الجميع المطابق للامر المستفاد من حديث التداخل وان مطلوب الشارع من الجنب المذكور استحبابا هو احد الفردين من الغسل المأمور به خصوص الجمعة المطابق
لامر غسل الجمعة ومن الغسل الثالث المنوي به الاجزاء عن الجميع المطابق للامر المستفاد من دليل التداخل فيرجع الامر بالاخرة الى صيرورة هذا
الفرد الثالث احد فردي المطلوب وجوبا من الجنب المذكور يوم الجمعة واحد فردي المطلوب منه ندبا فما المحذور من اجتماع الحكمين المتضادين في
فعل واحد على وجه شنيع لان التخيير العقلي في الواجب والمستحب يمكن القول باجتماع فردين منه في مصداق واحد بخلاف التخيير الشرعي فالتحقيق
ما عرفت سابقا من ان ادلة التداخل خصوصا رواية الحقوق يكشف عن كون مفاهيم الاغسال متصادقة فاشكال اجتماع الواجب والمستحب في مصداق
واحد لا محيص عنه وطريق الدفع ما ذكره العلامة والشهيد والثاني من جواز اجتماع الحكمين المتضادين كما التزمه بعض المحققين

الفرض الثاني

في غسل الوجه

غسل الوجه وهو لغة كما عن ظاهر بعضهم ما يواجه به وعن الناصريات انه لا خلاف في ذلك وعن المصباح المنير انه مستقبل كل شيء والمراد به هنا ما
بين منابت الشعر في مقدم الراس الى طرف الذقن طولا بلا خلاف ولا اشكال بل نسبه في المعتبر والمنتهى الى مذهب اهل البيت عليهم السلام وما اشتمل
عليه الابهام والوسطى عرضا وهذا التحديد هو المعروف بل الظاهر المصرح به في كلام بعضهم عدم الخلاف في ذلك والمستند في ذلك صحيحة زرارة
عن ابي جعفر عليه السلام حيث قال له اخبرني عن الوجه الذي ينبغي ان يتوضأ الذي قال الله تعالى فاغسلوا وجوهكم فقال الوجه الذي
امر الله بغسله الذي لا ينبغي لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص عنه ان زاد عليه لم يوجر وان نقص عنه اثم ما دارت عليه الابهام والوسطى من قصاص الشعر
الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه وما سوى ذلك فليس من الوجه فقلت له الصدغ من الوجه قال لا والظاهر ان المراد
بدوران الاصبعين احاطتهما ولذا عبر في المبسوط بما بين الابهام والوسطى ويمكن تصور شبه دائرة من مجموع الاصبعين بان يوضع طرفا
الاصبعين منضمين على وسط الناصية ثم تفرقا ويجري الابهام من اليمين والوسطى من اليسار الى ان يجتمعا ثانيا في اخر الذقن والمراد بالقصاص
منتهى منبت الشعر من الناصية وهذه الفقرة بيان لمجموع الوجه وقوله وما جرت عليه الاصبعان من الوجه بيان للخط العرضي الفاصل بين الوجه
وغيره فهو في قوة التاكيد لما قبله واعترض شيخنا البهائي قده على هذا التفسير بلزوم دخول النزعتين بالتحريك وهما البياضان المكتنفان
بالناصية من الطرفين ويرده ان المراد بالقصاص ليس منتهى منبت الشعر الذي ياخذ من كل جهة من الناصية ويرتفع عن النزعة ثم ينحدر الى
مواضع التحذيف ثم يرتفع فوق الصدغ حتى يتصل بالعذار بل المراد منتهى الناصية وهو واضح واعترض ايضا بلزوم دخول الصدغين مع نص الرواية
على خروجهما وفيه ان الصدغ خارج عن التفسير المذكور في المنتهى المنسوب الى الفقهاء وهو الشعر الذي بعد انتهاء العذار المحاذي لراس
الاذن وينزل عن راسها قليلا نعم المصرح به في الصحاح كما عن غيره انه ما بين العين والاذن وانه يسمى الشعر المتدلي عليه صدغا ايضا والظاهر ان
الفقهاء بملاحظة التصريح في الصحيحة على خروج الصدغ وظهوره في خروجه عن الحد لا اخراجه عن حكم المحدد حملوا الصدغ فيها على المعنى
الاخير المذكور في اللغة وهو الشعر المتدلي بناء على ان الشعر المذكور متدل غالبا على ما يحاذي منتهى العذار لا على مجموع ما بين العين والاذن
لانه غير متعارف فالصدغ في كلام الفقهاء يراد به ولو مجازا موضع الشعر المذكور ومتدلاه وهذا امر لا تعتبر لظاهر النص والفتوى وهو الوجه
الجامع بين كلمات الفقهاء واهل اللغة ضرورة عدم ثبوت حقيقة اصطلاحية للصدغ لم يعرفها اهل اللغة ولولا تصريحهم بخروج العذار موافقه ر
بجميع اجزائه عن حد الوجه امكن حمل الرواية على نفي كون مجموعه من الوجه الجامع لكون بعضه منه لكنه خلاف ظاهرها واما العذار وهو الشعر النابت على
العظم الناتي اي المرتفع الذي هو سمت الصماخ الذي يتصل اعلاه بالصدغ واسفله بالعارض فالمشهور كما في الحدائق خروجه وفي التذكرة ان
العذار هو ما كان على العظم الذي يحاذي وتد الاذن ليس من الوجه عندنا خلافا للشافعي ويمكن حمله على مجموع العذار لانه قال قبل ذلك
ولا يجب غسل ما بين الاذنين والعذار من البياض نعم قال تبعا للمعتبر واما ما خرج عن الاصبعين من العذار فان كلامه من ظاهرها التبعيض
ولو اراد البياض لقال ولا العذار لكن لم يكن الا اخر ظاهر في ارادة خروج كله كما ان المعتبر كلاما ظاهرا في دخول كله فراجع صريح ط وق المحكي عن الاسكافي
في الدخول وكذا صريح المرتضى قده وجد الناصر حيث حكى في الناصريات عن الناصر وجوب غسل العذار بعد نباتها او قبل نباتها ثم رده بان حكمه
حكم اللحية والشعر اذا علا البشرة انتقل الفرض اليه وكذا الشهيد والمحقق الثانيين واطلقا ويدان بعضه لغير المحاذي للصدغ الذي هو خارج
بخروجه لكن لفظ خروج زيد بعضه لان ما حوته الاصبعان عند كونهما على ما يقابل الصدغين زيد منه عند كونهما على ما يقابل
العذارين لكان نحو الانف فاذا كانتا على ما يقرب من الراس لانه يقرب بما خرج كله فلاحظهما واما العارضان وهو ما نزل عن العذارين من
الشعر فصرح في المنتهى بخروجهما والشهيد والمحقق الثانيان بدخولهما بل عن اولهما الاتفاق عليه ويشكل دخول ما قابل الاذن منهما

يقرب منه لعدم وصول الاصبعين اليه ولا اشكال في دخول اكثره فتنزيل القولين على التبعيض كما قطع به بعض غير بعيد ثم ان صاحب ك
لما لاحظ ان اليد اذا وضعت على ما يقرب الذقن فيتجاوز ما بين الاصبعين عن العارضين الجأه ذلك الى دعوى ان تحديد العرض بما بين
الاصبعين مختص بوسط تدوير الوجه لكل خط عرضي منه ما بين القصاص والذقن وفيه مع منافاته لكلمات الاصحاب حيث يعللون
الخروج في الدخول في الصدغ والعذار ومواضع التحذيف بوصول الاصبعين وعدمه منافاة لظاهر الصحيحة ان ما ذكره لا يصلح للصارف
لان التحديد بذلك بالنسبة الى ما يمكن توهم دخوله في الوجه كالصدغ والعذار والبياض الفاصل بين العذار والاذن وبعض النزعتين
لا بالنسبة الى ما يقطع بخروجه عنه كالجزء من الرقبة مما يلي العارضين ويليها من الذقن وكذا المراد من القصاص هو منتهى الشعر من الناصية
لا مطلقة فيشمل منتهاها المار على اعلى النزعتين اذ لا يتوهم دخولهما وبالجملة فالمراد من الصحيحة هو التحديد المذكور بالنسبة الى
ما يمكن توهم دخوله او قال بعض العامة بدخوله وان كان مقتضى مفهومه منطبقا على معنى يوجب دخول معلوم الخروج كالنزعتين وما يحاذي
من العارضين الى الرقبة ومما ذكرنا يظهر ان ما دون النظر فيه شيخنا البهائي قده وارتضاه المحدث الكاشاني من قطعا على تفسير المشهور
بدخول ما هو خارج بالاتفاق اعني النزعتين والصدغين بعيد كل الغاية قال قده في اربعينه والذي يظهر لي من الرواية ان كلا من
طول الوجه وعرضه هو ما اشتمل عليه الاصبعان اذا اثبت وسطه وادير على نفسه حتى يحصل شبه دائرة فذلك القدر هو الذي يجب غسله ثم ذكر
ان قوله من قصاص الشعر اما حال من الخبر واما متعلق بدارت يعني ان الدوران يبتدئ من قصاص الشعر منتهيا الى الذقن ولا ريب انه اذا
اعتبرت الدوران على هذه الصفة للوسطى اعتبر للابهام عكسه تتميما للدائرة المستفادة من قوله مستديرا فاكتفى بذكر احدهما عن
الاخر واوضحه بقوله عليه السلام وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه فقوله مستديرا حال من المبتدأ وهذا صريح في ان كلا
من طول الوجه وعرضه شيء واحد هو ما اشتمل عليه الاصبعان عند دورانهما كما ذكرنا ح فيستقيم التحديد ولا يدخل فيه مواضع
التحذيف ولا الصدغان لان اغلب الناس اذا طبق الخط المتوهم من انفراج ما بين الابهام والوسطى ما بين قصاص ناصيته الى طرف ذقنه وادارة مثبتا
وسطه ليحصل منه الدائرة وقعت مواضع التحذيف والصدغان خارجة عنها فالتحديد المشهور يزيد على ما فهمنا من الرواية بنصف تفاضل ما بين
مربع معمول على دائرة قطرها انفراج الاصبعين وتلك الدائرة اعني مثلثين يحيط بكل منهما خطان مستقيمان وقوس من تلك الدائرة وهو



التحذيف والصدغان واقعين في هذين المثلثين انتهى كلامه رفع مقامه وانما جعل التفاوت بين المشهور نصف
التفاضل لان النصف الاخر من تحت الدائرة خارج من الوجه على كل مذهب والحاصل ان المربع المعمول
على الدائرة له اربع زوايا اثنتان من فوق واثنتان من تحت ومجموع تفاضل المربع على الدائرة باربع زوايا
واربع مثلثات ونصفه مثلثان ثم انه يرد على ما ذكره قده مضافا الى بعده عن فهم العرف لكنه هو الملحوظ للشارع وامنائه
عليهم السلام في بيان الاحكام اولا ان جعل كل من الطول والعرض شيئا واحدا هو انفراج ما بين الاصبعين
غير صحيح غالبا لان الغالب ان ما بين القصاص الى الذقن يقصر عما بين الاصبعين نعم ربما يقرب من
انفراج ما بين السبابة والابهام المقتصر عليه في الصحيحة على ما حكاه العياشي والا فالموجود في الكتب المعتبرة الوسطى فقط او مع السبابة ح
فاطلاق الطول على ما بين القصاص والذقن مع كونه اقصر من عرض الوجه باعتبار قامة الانسان وثانيا ان اعتبار الدائرة مثبتة
وسطها في وسط الخط الواصل بين القصاص والذقن يوجب خروج جزء من الجبهة والجبينين لان خط الجبهة مستقيم او منحدب قليلا
من الحد والقوس المتوهم عليه من الدائرة المذكورة بل يوجب خروج شيء من اللحيين كما صرح به في الذخيرة وتبعه غير واحد وثالثا
ان ما رتبه من خروج الصدغين ان اراد بهما مجموع ما بين العين والاذن على ما صرح به اهل اللغة فخروجه مخالف للاجماع وان اراد ما
تقدم عن المنتهى وغيره فهو خارج على التفسير المشهور واما النزعتان فلا يدخلان في تحديد المشهور بالبديهة واما رابعا فلان ما ذكره من جعل
الدوران مبتديا من القصاص منتهيا الى الذقن ان اراد به دوران حد الاصبعين فهو خلاف ظاهر الرواية بل ظاهرها اما دوران المجموع ودوران
كل منهما وان اراد به دوران المجموع فهو لا يبتدئ من القصاص ولا ينتهي الى الذقن لان كل منهما من حيث المبدأ والمنتهى عكس الاخر كما عبر
به واما قوله مستديرا فهو صفة لمصدر محذوف اي جريانا مستديرا لان الاصبعين يجريان من القصاص الى الذقن على وجه الاستدارة لا استدارة
الوجه عرفا وبالجملة فلا اظن في ما ذكره المش شيئا من القصور والله العالم ولا عبرة بالانزع وهو من انحسر شعره عن القصاص المتعارف ولا
الاغم وهو من على بعض جبهته الشعر بل يغسلان من القصاص المتعارف ثم المراد من الوجه هو العضو المخصوص المعلوم صغيرا او كبيرا كسائر
الاعضاء واما الاصابع لو اريد ضابطة الحد فالمراد الاصابع المتعارفة لا وسط الناس ولا عبرة بمن تجاوز او نقص عن المقدار الواجب غسله من
العذار وقصر عنه بل يرجع كل منهما الى مستوى الخلقة لانصراف المطلق خصوصا الوارد ميزانا وضابطا الى المتعارف الغالب ولا يجري هذا الامر

في لفظ الوجه فان المفهوم منه بالنسبة الى المكلف وجه كل مكلف امر واحد شخصي نعم لو قدر شيئا بمقدار الوجه ينصرف الى المتعارف كما انه لو كلف كل احد بغسل مقدار ما اشتمل عليه الاصبعان انما يراد به وجب غسل ما بين الاصبعين على بعض المكلفين ونقص لو قدر لكل مكلف باصبعه وعلى ذلك وجهه صغيرا او كبيرا او لو حدد الوجه بالنسبة الى المكلف بمقدار اصبعه ايضا بان يحد وجه كل احد بما اشتمل عليه اصبعاه فان علم ارادة المفهوم في التحديد فالمتبع هذا الاصبع الشخصي كما انه لو علم ارادة مفهوم الوجه انما ذكر الاصبع ميزانا يحمل التحديد على اختصاصه بالافراد المتعارفة من المكلفين والاوضح التفاصيل بين ظاهر الحد المحدود واعلم ان المشهور المحكي عن بعض حواشي الالفية الاتفاق عليه انه يجب ان يغسل من اعلى الوجه الى الذقن او وضوءات البيانية ولما ارسله في المعتبر والمنتهى والذكرى من قوله قد كمل وضوء هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به قال في المعتبر بمثل ما ارسله تصدق عن النبي صلى الله عليه وآله وعن النساق عليه السلام بانه صلى الله عليه وآله لم ينكر في الغسل قطعا للمروي في قرب الاسناد قال قلت لابي الحسن عليه السلام كيف نتوضأ للصلوة قال لا تعمق في الوضوء ولا تلطم وجهك بالماء لطما ولكن اغسله من اعلى وجهك الى اسفله بالماء مسحا ويرد على الاول ان الوضوءات البيانية مشتملة على مندوبات فلا يثبت الوجوب بما يشتمل عليه مع ان المشتمل على الغسل من الاعلى البين منه هو انه وضوء بياني واما رواية قرب الاسناد فالامر فيه محمول على الاستحباب فيتعين التقييد بكونه على وجه المسح في مقابل اللطم واما المرسلة فهي مجملة باعتبار المشار اليه بقوله هذا اهو نوع الوضوء او هو شرط الصلوة بالوضوء او شخص الوضوء باعتبار جميع مشخصاته فيلزم تخصيص الاكثر الموجب لهذرية الكلام او بعض مشخصاته فالمتيقن ما علم وجوبه من الخارج وبهذا يندفع ما يقال ان هذه المرسلة كالمقيد للمجمل لمطلقات الكتاب والسنة فان المرسلة لو بقيت على عمومها الدال على وجوب المماثلة من جميع الجهات الا ما خرج كان مقيدا للاطلاق قطعا والا كان الشك في اصل التقييد بما زاد على المتيقن فافهم ويتجه ما حكي عن جماعة منهم الشهيد وابن سعيد وابن ادريس من جواز العكس فانه بما مال الجماعة تبعا لصاحب وشيخنا البهائي اللهم الا ان يمنع اعتبار الاطلاقات لا لانصرافها الى المتعارف وهو الابتداء من الاعلى لمنع تعارف الابتداء من الاعلى بل هو نادر فان الغسل المتعارف هو صب الماء على الجانب الاعلى من خصوص القصاص بل لورودها كاكثر الاطلاقات الواردة في العبادات كمسح الوجه والايدي في التيمم وشبهه لبيان اصل العبادة لا بيان كيفيتها وحينئذ فيرجع الى الاصول فان قلنا باصالة الاشتغال في هذا المقام فهو والا لم يجد نفعا اصالة البراءة بعد قوله لا صلوة الا بطهور الدال على وجوب احراز الطهور المراد به الرافع والمبيح فيشك في حصوله بغير المتيقن والمسئلة محل اشكال وما عليه المشهور بل اقوى بملاحظة ما سيجيء في غسل اليد بعد القول بالفصل بينه وبين غسل الوجه كما هو ظاهر الفاضلين والشهيد وجماعة وعليه فهل يجب غسل الاعلى فالاعلى ام يكفي الابتداء منه ظاهر المتن الاول وهو ظاهر المقنعة والمبسوط والوسيلة حيث منعوا من استقبال الشعر في غسل اليد بناء على ان وجه المنع هو النكس كما فهمه في المنتهى لكن هذا انما يدل على عدم جواز غسل جزء قبل الاعلى المسامت له لا مطلقا نعم ظاهر العلامة في المختلف في مسئلة غسل اللمعة المنسية ان كل من اوجب الترتيب منع من غسل الاسفل قبل الاعلى ولو لم يسامته بل ظاهر كلف ان القول بوجوب الابتداء بالاعلى ملازم للترتيب على هذا الوجه قال في مسئلة من نسي لمعة او لا اوجب غسل جميع ذلك العضو بل من الموضع المتروك الى اخره ان اوجبنا الابتداء من موضع نفسه وفي الموضع خاصة ان سوغنا العكس هذا لكن الغسل على هذا الترتيب حقيقة محال عقلا على القول بعدم الجزء الذي لا يتجزى وعادة على القول بوجوده الا ان يمر عضوه تحت الماء فينوي انغسال جزء فجزء على الترتيب المذكور واما الغسل كل عرض عرضا بحيث يغسل عضوه عرضا الى اخره على ادق ما يمكن من الخطوط العرضية فهو حرج تنفيه ادلة نفيه على الوجه الميسور يدفعه ما يظهر من الوضوءات الحاكية لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله من انه عليه السلام وضع الماء على جبينه فاسدله على اطراف لحيته ثم امره على وجهه وانه وضع الماء على مرفقه اليمنى فامره كفه على ساعده حتى جرى الماء على الاطراف ايضا ويؤيده ان غسل العضو عرضا خلاف المتعارف بين المتشرعة المتلقى من فعل صاحب الشريعة خلفا عن سلف بل التزام الاعلى فالاعلى بالنسبة الى خصوص الاجزاء المسامتة حرج ايضا وان كان دون الاول ولذا استوجه في المقاصد العلية بعد الترتيب الحقيقي على الوجه الاول لبعد الامكان واختيار العرفي على ذلك الوجه فقال وفي الاكتفاء فيه يكون كل جزء من العضو لا يغسل قبل ما فوقه على خطه وان غسل ذلك الجزء قبل قبل الاعلى من غير جهته وجه وجيه قال في الذكرى بعد حكاية ما تقدم عن المختلف في رد ابن الجنيد ولك ان تقول هب ان الابتداء من موضع بعينه واجب ولا يلزم غسله غسل ما بعده اذا كان قد حصل الابتداء للزوم ترتيب اجزاء العضو في الغسل فلا يغسل لاحقا قبل سابقه وسنحقق معنى بالاية انتهى وما ذكره جيد جدا فان الادلة التي ذكروها لوجوب الابتداء بالاعلى لا يدل على الترتيب بين الاجزاء بل خلو الوضوءات البيانية عن التعرض لها عدا المنع عن استقبال شعر اليد وراد البدل الذي فيه مشعر بانه في عكسه جواز زيد عن الكرع في الغسل بعدا لابتداء بالاعلى فلا يبقى على تقييد عدا الاعتناء بالاطلاقات

الا قاعدة الاحتياط المقتضية للزوم احراز الطهور بمقتضى ما تقدم من قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور وهي لا تقاوم ادلة نفي الحرج فالقول بكفاية الترتيب بين معظم الاجزاء بحيث يصدق عرفا الترتيب او ادعا من باب المسامحة في الجزء اليسير كما هو الشأن في كثير من المفاهيم التي يكتفى فيها بالتقريب دون التحقيق لا يخ عن قوة وان كان مقتضى الاصول اللفظية البناء على التحقيق في مقام الصدق وعدم الاكتفاء بالمسامحة والتقريب لكن قد يصير تعسر التحقيق كتعذره قرينة على كفاية التقريب ويمكن الاستدلال على عدم وجوب الترتيب بين اجزاء العضو بما رواه في العيون عن الرضا عليه السلام عن الرجل يبقى من وجهه اذا توضأ موضع لم يصبه الماء قال يجزيه ان يبله بعض جسده بناء على انه وان سلم ظهوره فيما يبقى الموضع بعد الفراغ الا انه لمخالفة الاجماع يكون قوله اذا توضأ على ما اذا اشتغل بالوضوء فيحمل على ما اذا لم يفت معه الترتيب بين الاعضاء فسكوته عن بل ما بعده من اجزاء العضو ظاهر في عدم الوجوب فتامل ثم ان ظاهر وجوب الابتداء بالاعلى عدم جواز المقارنة بين الاجزاء لا المنع عن النكس فقط نعم لا يفرعون على ذلك الا المنع عن النكس وفي شمولها على ارادة خصوص ذلك نظر والمسئلة محل اشكال ولا يجب غسل ما استرسل من اللحية بلا خلاف بيننا لخروجه عن حد الوجه لما مر بغسله في النص المحدد له بالذقن مع كون الاغلب خروج اللحية عن حده وعدم كون السؤال عن نفس الوجه مع قطع النظر عن اللحية والعارض ومن هنا لا يلتفت الى كون منبته في المحدد على ما سيجيء في اليد لو اتفق الوجه قليل العرض والطول فلا يتم من اللحية والعارض لوجوب ارجاعه الى مستوى الخلقة فلا يزيد على ما يغسله المستوي والمشهور ظاهرا عدم استحبابه للتكميل ولقوله عليه السلام ان زاد عليه لم يوجر عن الاسكافي استحبابه ولعله لقوله عليه السلام في بعض الوضوءات واسدله على اطراف لحيته واطلاق اخبار الامر باخذ الماء من اللحية عند الجفاف مضافا الى التسامح في ادلة السنن لكن لا يثبت بذلك كون مائه ماء الوضوء حتى يجوز المسح فانه وان ثبت استحباب الهيئة المركبة من هذه الافعال وغسل المسترسل الا انه لا يثبت كون غسله من اجزاء الوضوء وصيرورته افضل فردي الوضوء باعتبار اشتماله على هذا الفعل لا باعتبار تركبه منه ومن غيره فهو قيد له لا جزء والتقييد داخل والقيد خارج ولا يجب تخليلها اي اللحية وايصال الماء في خلالها لغسل ما استترته من البشرة والشعر بل يغسل الموضع الظاهر الذي لا شعر عليه والمبين في خلال ذلك الشعر بناء على ان الشعر اما كثيف واما خفيف والكثيف ما لا يرى البشرة من خلاله ولا اشكال في عدم وجوب تخليله نعم قيل باستحبابه وسيجيء واما الخفيف فقد اضطربت فيه كلمات المتاخرين في اثبات الخلاف وعدمه وفي تعيين محل الخلاف على تقدير ثبوته فنقدم ولا بعض كلمات من عثرنا عليه ونقل حكايته فنقول قال ابن الجنيد كل ما احاط به الشعر وستر من البشرة اعني شعر العارضين والشارب والعنفقة والذقن فليس على الانسان ايصال الماء اليه بالتخليل وانما اجرى الماء على الوجه الساتر له من الشعر ثم قال ومتى خرجت اللحية ولم يكثر فهو ارى بنباتها البشرة من الوجه فعلى المتوضي غسل البشرة كما كان قبل نبات الشعر حتى يستيقن وصول الماء الى البشرة التي يقع عليها حس البصر اما بالتخليل او غيره لان الشعر اذا ستر البشرة قام مقامها فاذا لم يسترها على المتطهر ايصال الماء اليها انتهى وقال ابن ابي عقيل على ما في المعتبر ومتى خرجت اللحية ولم يكثر فعلى المتوضي غسل الوجه حتى يستيقن وصول الماء الى بشرته لانها لم تستر ما بعدها انتهى وقال السيد قدس سره ومن كان ذا لحية كثيفة تغطي بشرة وجهه فالواجب عليه غسل ما ظهر من بشرة وجهه وما لا يظهر مما يغطيه اللحية لا يلزم ايصال الماء اليه فيجزيه اجراء الماء على اللحية من غير ايصال الى البشرة المستورة ثم حكى عن الناصر انه قال بوجوب غسل العذار بعد نبات اللحية كوجوبه قبل نباتها قال السيد وهذا غير صحيح والكلام فيه مثل ما تقدمنا في تخليل اللحية فانا بينا ان الشعر اذا علا البشرة انتقل الفرض اليه عن الخلاف انه لا يجب ايصال الماء الى ما يستره شعر اللحية ولا تخليلها ثم استدل بالاصل واجماع الفرقة وصريح المبسوط والمعتبر بل المشهور كما في الذكرى وغيره عدم وجوب تخليل الشعر كثيفا كان او خفيفا وفي التذكرة ولا قول الشيخ وقال في التذكرة واما اذا كان الشعر خفيفا لا يستر البشرة فالاقوى عندي غسل ما تحته وايصال الماء اليه وبه قال ابن ابي عقيل لانها بشرة ظاهرة من الوجه وقال الشيخ لا يجب تخليلها كالكثيفة والفرق ظاهر انتهى وقال في لف صحيح المذهب لا سيما بعد اختياره واسقطها موافقة للسيد في مقابل قول الشيخ ان الواجب غسل الوجه انما انتقل الى اللحية النابتة لانتقال الاسم اليه لان الوجه اسم لما يقع به المواجهة وانما يحصل ذلك مع الستر ومع عدمه فلا فان الوجه مرئي وهو المواجهة به دون اللحية لانها لم تستره فلا ينتقل الاسم اليها ثم احتج للشيخ برواية تبطين اللحية واجاب عنه بحمله على الساتر دون غيره انتهى وعكس في المنتهى فاختار قول الشيخ بعد ما نسب مقابله لقول ابن ابي عقيل تبعا للمعتبر وقال كما في التحرير انه ان تفقد الشعر وجب غسل موضعه ان وجد فالواجب اجراء الماء على ظاهر الشعر واحتج لذلك بعد الاختيار بانه شعر يستر ما تحته بالعادة فوجب انتقال الفرض اليه قياسا على شعر الرأس انتهى واحتج في المعتبر بان الوجه اسم لما ظهر فلا يتبع الغائب انتهى وهو قد اول من اثبت الخلاف في هذه المسئلة دون العلامة كما زعمه صاحب الحدائق وطعن عليه بان مقتضى التأمل عدم الخلاف والنزاع راسا فتحصل مما ذكرنا ان ظاهر الفاضلين وجود الخلاف في المسئلة واحتمل الشهيد في الذكرى في كلام من اوجب غسل البشرة يعني البشرة التي لا شعر عليها قال فلا نجا

الشيخ والجماعة وجزم بذلك المحقق الثاني فان ظاهر عبارة البعض واشعرت بوجوب تخليل الخفيف لا انها عند التحقيق يشبه ان لا كما عليه الباقون وقال قبل ذلك في ما تقدم من الخلف من منع انتقال الاسم الى اللحية مع عدم سترها للبشرة ما لفظه قلنا ينتقل فيما يستره من البشرة فان كل شعرة تستر ما تحتها قطعا واما ما بين الشعر فلا كلام في وجوب غسله انتهى فعلى ما احتمله الشهيد وجزم به مع صدقه يكون قول العلامة بوجوب تخليل الخفيف مخالفا للكل ويشعر فيما جزم به صاحب الحدائق مدعيا للمسالك ان التخليل عبارة عن ايصال الماء الى البشرة المستورة وايصاله الى الظاهر لا يسمى تخليلا ومال الشهيد الثاني في شرح الالفية بعد ميله الى قول المشهور خلافا للمتن مستدلا عليه بقبل الاخبار بان الوجه اسم لما يواجه به ظاهرا فلا يتبع غيره وعلم ان الخلاف في غسل بشرة الخفيف انما هو في المستور منها كما بيناه لا في البشرة الظاهرة خلال الشعر على كل حال فانه يجب غسلها اجماعا العدم انتقال اسم الوجه عنها وعدم احاطة الشعر بها فعلى هذا لا بد في خفيف الشعر من ادخال الماء الى البشرة التي بين شعره وغسل ما ظهر منه فقل المختلف الحلاف فائدة في ذلك انتهى وتبعه في تقليل الفائدة في ذلك وغرضه ان غسل البشرة الظاهرة يتوقف غالبا على غسل المستورة وعكس شارح الدروس فنفى الريب عن عدم الخلاف في المستورة بالشعر الخفيف وان الشيخ والمحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى نافون لذلك في المستورة وعكس شرح التهذيب ~~نفى الريب عن عدم الخلاف في المستور بالشعر الخفيف~~ خص الخلاف في الظاهرة خلال الشعر واستظهر ذلك في العدة في حاشية الروضة وفيه انه مناف لاستدلال الشيخ باجماع الفرقة على عدم وجوب ايصال الماء الى ما تستره شعر اللحية واستدلال المنتهى باستحالة ايصال الماء الى ما تحت الشعر بعرفة واحدة بانه شعر ستر ما تحته بالعادة فوجب انتقال الفرض اليه قياسا على شعر الرأس وبالاخبار الخاصة خصوصا الحضرمي في صحيحة انما يغسل ما ظهر وكذا استدلال المعتبر بذكر الاخبار بان الوجه اسم لما ظهر فلا يتبع غيره ومن العجائب شارح الدروس لم يذكر من هذه المنافيات سوى دليل المعتبر واعترف بانه استدل به المحقق على بعض مدعاه وهو نفي التخليل في الكثيف وادعى انه استدل على تمام مطلبه بالاخبار واضعف من ذلك ما عن حبل المتين من عدم الخلاف في عدم وجوب غسل الظاهر وفي وجوب غسل المستور قال ومن هنا قال بعض مشايخنا ان النزاع في هذه المسئلة قليل الجدوى انتهى وحكى ذلك عن بعض من تاخر عنه وفيه ان النزاع ح لفظي كما صرح به الوحيد البهبهاني في شرحه على المفاتيح لا قليل الجدوى وعن الحبل ايضا احتمال ان يكون الخلاف في الخفيف بمعنى ما يستر في بعض الاحوال دون بعض وعن العلامة الطباطبائي انه فصل في الخفيف بين ما يكون حائلا حاكيا كالثوب الرقيق فلا يجب غسله اما البشرة التي في خلاله مما لا شعر عليها اصلا كما اذا كان حولها وليس عليها او دار عليها وهي في وسطه كاللمعة فانه يجب غسلها ويتنزل على ذلك كلمات الاصحاب واجماعاتهم وقد انكر ذلك كله كاشف اللثام وادعى فيما نسبه شيئا من كلامه عدم وجوب ما يكون مستورا دائما تحت الخفيف او مكشوفا بل كل جزء مما احاط به يستر احيانا وينكشف احيانا والذي يظهر بالتتبع وقوع الخلاف في كل من الظاهر والمستور كما يشعر به ان ظاهر كلام العلامة وجماعة ممن تبعه ان المراد بالخفيف ما ترى البشرة من خلاله وهو الظاهر من توصيف الكثيف والكثير في كلام السيدين القديمين بكونه يغطي بشرة الوجه ويواري البشرة او موضع الشعر لكن لم يعلم ان العبرة في الستر والظهور بمجلس التخاطب كما في المقاصد العلية والمعتبر في الستر او في الظهور ذلك ح هل المراد الستر بجميع الاحوال كما هو ظاهر كلام السيدين القديمين والعبرة في الظهور بجميع الاحوال في الستر بكثرة الشعر في المحل المستور او بما يعم الاستر سال اليه من موضع اخر متعدد عنا من اصول الشعر ومواضعه او لا يشترط ذلك وحيث اختلف كلمات العلماء في تشخيص اصل الخلاف ثم في تعيين محله ثم في مناط الستر والظهور فالواجب تفصيل الكلام في اقسام الشعر وبيان احكامها على حسب ما نقتضيه الادلة فنقول مستعينا بالله جل ذكره ان الظاهر ان لفظ الوجه موضوع للعضو المخصوص ولو كان محاطا بالشعر الكثيف فكلما لم يثبت خروجه بالدليل فيجب غسله فح نقول ان الشعر اذا كان متساويا في جميع الاحوال لكثافته وكثرته فلا اشكال في قيامه مقام الوجه بالاجماع والاخبار ففي صحيحة زرارة قال قلت له ارايت ما كان تحت الشعر فقال كل ما احاط به الشعر فليس على العباد ان يغسلوه الخبر واما اذا كان متساويا بالاسترسال فان كان الاسترسال قليلا كشعر الشارب والعنفقة بحيث يستر ما تحته دائما فان يبعد عدم وجوب غسله لصدق الاحاطة وكونه داخلا في معقد اجماع الخلاف وصدق ما تحت الشعر ~~وان كان الاسترسال كثيرا~~ نعم لو كان منبته خارجا عن حد الوجه فاسترسل اليه فلا ينبغي الاشكال وان كان الاسترسال كثيرا فالظاهر وجوب غسل ما تحته لصدق الوجه عليه ودعوى اعتبار المواجهة الشخصية في صدقه ممنوعة ولا اقل من الشك فيه ودوران الامر بينه وبين غسل ظاهر ذلك الشعر فيجب الاحتياط لكونه من دوران الامر بين المتباينين الا ان يقال بوجوب غسل الشعر ثابت قطعا لانه من توابعه كالشعر في اليد فالشك في وجوب غسل البشرة وعدمه واما اذا كان الستر بملاحظة بعض الاحوال دون بعض كالشعر الخفيف الذي يستر بعض المواضع في حال ويستر بعض الاخر في حال فيمكن رؤية البشرة بتمامها منه ولو باختلاف الاحوال فان كان الشعر قائما غير ملتف بعضه ببعض فالظاهر وجوب غسل ما تحته وان كان ملتفا بعضه ببعض كالثوب الحاكي لسعة منافذه ففي وجوب غسل البشرة اشكال اقواه الوجوب مع الظهور في مجلس التخاطب والمواجهة المتعارفة لعدم صدق الاحاطة المنفي فيهم منه العدم السترة التغطية

والمنع من وقوع حس البصر عليه فضلا عن صدق الوجه عليه كما ذكرنا الا ان يقال ان المستفاد من الروايات ان البحث والتفرغ عن واجب بما الوجه الماء على الوجه فالمحتاج في غسله الى الزيد من الاجزاء بالبدن تتقير وادخال الانملة ونحو ذلك لا يجب غسله وبما ذكرنا تبين ان الشعر الخفيف الذي يكون منه البعض الموضع غير ساتر للبعض الاخر على ما ذكره المحقق الثاني من ان كل شعرة تستر ما تحتها من البشرة قطعا لا يتصور الا ان يريد الستر في بعض الاحوال او يريد الساتر بامتداده على الموضع او استرساله عليه قال كاشف اللثام بعد تفسير الخفيف بما ذكروه انه لا يخفى ان الشعر اذا خف كان من شانه ستر اجزائه بجميع ما تحتها وخلالها من البشرة بالتناوب باختلاف اوضاع الرائي والمرئي فلا يتبع شيء منه من الاستثناء تحتها في بعض الاحيان لبعض الاوضاع ومن الانكشاف في بعض الاحيان وهذا جهة تحير المتاخرين في البشرة المستورة والمنكشفة خلاله ودعوى بعضهم الاجماع على وجوب غسل المكشوفة وقصر الخلاف على المستورة انتهى والاخبار هو قدر الوجوب وهو حسن على ما فرضه من عدم الستر دائما خلال الخفيف ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين شعر اللحية وغيرها ولا بين الرجل والمرأة وانه لو نبت للمرأة لحية لم يجب تخليلها على التفصيل المتقدم ويكفي افاضة الماء على ظاهرها من دون تبطين حتى لو غسل البشرة لم يجز

الفرض الثالث

من فروض الوضوء الثابتة بالكتاب بل السنة والاجماع غسل اليدين والواجب فيه غسل الذراعين بالادلة الثلثة وكذا غسل المرفقين بناء على كون الى في الاية بمعنى مع كما هو غير عزيز في الاستعمال والا فيكفي السنة والاجماع المستفيضين ففي رواية الهيثم بن عروة التميمي سئل ابا عبد الله ع عن قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فقلت هكذا ومسح من ظهر كفه الى المرافق فقال ليس هكذا تنزيلها انما هي فاغسلوا وجوهكم وايديكم من المرافق ثم امر يده من مرفقه الى اصابعه وفي الصحيح الحاكي لوضوء رسول الله ص فوضع الماء على مرفقه فامر كفه على ساعده وفي آخر فغرف بها غرفة فافرغ على ذراعه اليمنى فغسل بها ذراعه من المرفق الى الكف لا يردها الى المرفق وفي الخلاف قد ثبت عن الائمة عليهم السلام ان الى في الاية بمعنى مع ودعوى القطع بالثبوت كدعوى التواتر والاجماع فلا يقصر هذا المرسل عن الصحيح مع ان ظاهر معظم الفتاوى كمعاقد الاجماعات هو وجوب غسل المرفق اصالة ففي الخلاف غسل المرفقين واجب مع اليدين وبه قال جميع الفقهاء الا زفر وفي المعتبر الواجب غسل اليدين مع المرفقين ثم استدل على دخول المرفق بان عليه الاجماع من علماء فرقة لا عبرة بخلاف زفر وفي المنتهى اكثر اهل العلم على وجوب ادخال المرفقين خلافا لبعض اصحاب مالك وداود وزفر وعن كشف اللثام دعوى الاجماع على الادخال الا من زفر الى غير ذلك من عباراتهم لكن ظاهر الشهيد في الذكرى وصريح جماعة ممن تاخر عنه كالمقدس والمحقق والشهيد الثانيين وغيرهم ثبوت الخلاف في ان وجوب غسل المرفق بالاصالة او مقدمة ومنشأ ذلك ان جماعة من اساطين المذهب نقلوا الاجماع على وجوب غسل المرفق الظاهر في وجوبه اصالة كالفاضلين والشهيد فوافق المعتبر والمنتهى والارشاد والنفلية في مسئلة الاقطع بعدم وجوب غسل طرف العضد قال في المنتهى بعد تعليل سقوط غسل اليد للاقطع من المرفق ~~بسقوط فرض غسلها~~ بفوات محلها وللشافعي في غسل العظم الباقي وهو طرف العضد قولان اصحهما عندهم الوجوب لان غسل العظمين المتلاقيين من العضد والمرفق واجب فاذا زال احدهما غسل الاخر ونحن نقول انما وجب غسل طرف العضد توصلا الى غسل المرفق ومع سقوط الاصل انتفى الوجوب انتهى وصرح في النفلية باستحباب غسل ما بقي من المرفق وبناه الشارح على وجوب غسل المرفق مقدمة نعم جعل الوجوب في الذكرى اقرب لذلك فانه يثبت الخلاف اقول ولعل ما ذكره المتاخرون من كون الاقوال في المسئلة ثلثة الوجوب الاصلي والمقدمي وعدم الوجوب راسا المنسوب الى زفر ومن تبعه والظاهر ان الاقوال الثلثة لا تاتي في المرفق بمعنى واحد فلا بد اما من تثنية الاقوال وجعل محل الخلاف في الوجوب الاصلي واما من بناء الخلاف في وجوب الدخول للصلاة ومقدمة وعدمه راسا على الخلاف في معنى المرفق كما سيجيء ان من يقول بعدم الوجوب راسا يكون المرفق عنده مجموع العظمين المتداخلين من الذراع والعضد كما فسره به في الروض مستفيدا اياه من تفسير في الكنز بانه مجمع عظمي الذراع والعضد فان مجموع المقدار المتداخل من العظمين يمكن نفي وجوبه اصلا لعدم الدليل عليه بناء على ظاهر الاية وليس مقدمة لغسل الذراع انما المقدمة جزء من طرف العضد ونقول بان الحد المشترك الذي لا وجود له الا بطرفي الذراع والعضد لا يراد على وجوب غسله اصالة وليست قابلة للمقدمية بل الوجوب فيه اصالة لا بد من اجماع وحيث لا وجوب لغسل طرفي الذراع والعضد فظهر ان الاجماع منعقد على وجوب غسل المرفق اصالة الا ان وجوب غسل طرف العضد مبني على خلاف في المرفق فقال بدخوله فيه كالعلامة في التذكرة والشهيد في الذكرى قال بوجوبه ومن قال بخروجه عنه كما صرح به فيما تقدم من ولذا حمل الشهيد قوله تارة بانه مبني على دخول المرفق عنده واخرى على كون المرفق طرف الساعد جعل القول بالمقدمية مبنيا على جعل الى للانتهاء لا بمعنى مع وقد صرح في المعتبر بان الى في الاية بمعنى مع وانه يجب غسل اليدين مع المرفقين فتعين ان يكون مبناه هو جعل المرفق طرف الساعد فالمنتهى والشافعي والمفصل والماء في النفلية فيمكن ان يريد مما بقي من المرفق احد طرفيه المقومين له الاجزئه بناء على انه هو المفصل هو الحد المشترك الذي لا يقوم الا بغيره

المنتهى حيث قرر قول الشافعي الصريح في خروج طرف العضد عن المرفق وانكر وجوب غسله في الاقطع للمرفق الى العدم وعدم وجوب غسله

في غسل المرفق

وبالجملة فالخلاف في مسئلة الاقطع مبني على الخلاف في تفسير المرفق لا في وجوب غسله اصالة او مقدمة نعم يمكن ان يكون مراد من اثبت الخلاف في وجوب المرفق اصالة او مقدمة تردده في المرفق بالمعنى المختار عنده وهو المجمع بقي الكلام في معنى المرفق ففي التذكرة انه مجمع عظمي الذراع والعضد والمراد به كما قيل الموضع الذي يجتمع فيه العظمان فيتداخلان وظاهره ارادة المجموع ولذا عبر به في الذكرى بلفظ المجمع ويحتمل ان يراد به موضع اجتماعهما اي انضمام احدهما الى الآخر فيكون تمام المفصل المتداخل من العظمين ويشبهه تعبير الروض بانه العظمان المتداخلان ويحتمل ان يراد المحل الذي يتلاقيان ويتواصلان فيه فيتداخلان فيكون مركبا من طرفي العظمين من جميع الجوانب وعن جماعة من اهل اللغة بل قيل انه المعروف بينهم انه موصل العضد بالساعد كما عن المغرب او موصل الذراع في العضد كما عن الصحاح والقاموس والمراد بموصل الذراع في العضد يحتمل ان يكون محل تواصلهما اي المحل الذي يتواصلان فيه فيرجع الى المجمع بمعنييه لان الوصل الجمع بمعنى الضم مرجعهما الى واحد ولذا جعل شارح الروضة تفسير التذكرة قريبا من هذا التفسير ويحتمل ان يراد من موصل الذراع في العضد طرف الذراع الواصل بالعضد فيه وهو الذي يحتمله ما تقدم من عبارة المعتبر والمنتهى ويحتمل ان يراد به الحد المشترك الذي يطلق عليه الموصل باعتبار والمفصل باعتبار كما استظهره شارح الدروس من الموصل ولذا حكي عن بعضهم بل المشهور كما في الحدائق بل ظاهر اللغويين كما عن بعض [illegible] انه المفصل قال في الحدائق المرفق كمنبر ومجلس المفصل [illegible] راس عظمي الذراع والعضد كما هو المشهور او مجمع عظمي الذراع والعضد فعلى هذا شيء منه داخل في الذراع وشيء منه داخل في العضد انتهى ومما يؤيد اتحاد المفصل والموصل عند بعضهم كالروضة وغيرها القول بالموصل مع انه هو المصرح به في كلام جماعة من اهل اللغة بل المعروف منهم على ما عرفت وظاهر شارح الدروس اتحاد الثلثة لانه ذكر ان تفسير اهل اللغة بالموصل ثم قال يرجع اليه ما في التذكرة ثم قال وتفسير بعضهم بالمفصل هو مثل الاول وكيف كان فالظاهر من كل من نص على وجوب ادخال المرفقين في الغسل هو ارادة المجمع الذي مرجعه وجوب غسل الحد المشترك الى وجوب غسل الذراع اصالة وجزء من العضد مقدمة لان الحد المشترك ليس امرا خارجا عنهما على القول بعدم الجزء الذي لا يتجزى وهذا مما لا يحتاج الى التعبير عنه بمثل العبارة المذكورة بل الحكم فيه حينئذ نظير وجوب غسل جزء من الراس مقدمة لغسل الوجه ومنه يظهر صحة الاستدلال بما تقدم عن الخلاف من انه ثبت من الائمة عليهم السلام ان الى في الآية بمعنى مع فان ظاهر ذلك كون المرفق جزءا خارجا مغايرا للذراع ولا يكون ذلك الا مع ارادة المجمع فيكون مغايرته للذراع باعتبار اشتماله على جزء خارج منه هو طرف العضد لكن يرد على الاجماع ما عرفت من ان جماعة من هؤلاء المصرحين بالحكم المذكور المدعين للاجماع عليه لم يوجبوا غسل جزء من العضد عند قطع اليد من المرفق على ما تقدم من الخلاف واضعف مما ذكر الاستدلال لما سيجيء من وجوب غسل من قطع من المرفق ما بقي من عضده بناء على الاجماع على وجوب عدم الزائد عن المرفق اصالة وسيتضح ذلك في مسئلة الاقطع الدليل على كونه هو المجمع وان ضعف الا ان كونه نفس المفصل ايضا لم يثبت لان كلام اللغويين على تقدير صحته مع عدم افادة القطع يمكن الارجاع الى المجمع وليس نصا بل ولا ظاهرا في ارادة الحد المشترك خصوصا مع معارضته بما يظهر من جماعة من العلماء بل من كلهم على ما عرفت فالمسئلة محل توقف والمرجع الى اصالة البراءة لولا قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور الدال على وجوب تحصيل الطهور واما التمسك بما يظهر منه الاقتصار على غسل الذراع فلا يخلو عن نظر والاحتياط مطلوب [illegible] الا على الوجه المتقدم في غسل الوجه كما عن [illegible] قول السيد الامر في غسل الوجه المروي عن ارشاد المفيد بسنده عن علي بن يقطين انه كتب عليه السلام الى علي بن يقطين بعد ارتفاع التهمة عنه وصلاح حاله عند السلطان يا علي توضأ كما امر الله اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك من المرفقين كذلك وامسح بمقدم راسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف منه عليك والسلم والمحكي عن كشف الغمة عن كتاب علي بن ابراهيم في حديث النبي صلى الله عليه وآله انه علمه جبرئيل الوضوء على الوجه واليدين من المرفق ومسح الراس والرجلين الى الكعبين وعن تفسير العياشي عن صفوان في حديث غسل اليد عن ابي الحسن عليه السلام قال قلت له هل يرد الشعر قال ان كان عنده آخر والا فلا والمراد من يبقى منه فلو غسل منكوسا جاز لما مر من رواية ابن عروة التميمي فامر يده من المرفق الى اطراف الاصابع والوضوءات البيانية خصوصا المتعرضة في غسل كل اليدين لعدد المار الى المرفق كما في صحيحة زرارة وبكير واعلم ان قول المصنف قدس سره ويجب البدأة باليمين مع تعرضه بعد ذلك لوجوب الترتيب يعلم له وجه ظاهر الا دفع توهم كون غسل اليدين فعلا واحدا كما في مسح الرجلين لظاهر قوله في الوضوء غسلتان ومسحتان فيكون الترتيب الاتي مختصا بافعال الوضوء لا اجزاء فعل واحد فتامل ومن قطع بعض محل الفرض من يديه غسل ما بقي منه مبتدئا من اول المرفق بلا خلاف وعن المنتهى نسبته الى اهل العلم للاصل بمعنى الاستصحاب بناء على جريانه في المقام كما قرر في الاصول او بمعنى اصالة الاشتغال اذ الاشتغال ثابت بوجوبه في الجملة وان وجب التيمم ايضا تحصيلا لليقين باباحة الصلوة ولروايتي رفاعة المشتركتين في احديهما عن الاقطع وفي الاخرى عن الاقطع اليد والرجل قال في الاول يغسل ما قطع منه وفي الاخيرة يغسل ذلك

المكان الذي قطع منه وعن الحسن في الاقطع سئلته عن الاقطع اليد والرجل قال يغسلهما والضمير اما مفرد او مثنى راجع الى اليد والرجل بالغسل الاعم من المسح او محمول على التقية في خصوص الرجل ويدل على الحكم ايضا القاعدة المستفادة من قوله عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وقد يناقش في جريان هذه القاعدة بعد الاغماض عما ذكره شارح الدروس وغيره من الخدشة في دلالتها وسندها بان وجوب الوضوء انما هو لرفع الحدث او اباحة الصلوة نظير غسل الثوب مرتين لازالة الخبث فالواجب حقيقة هو الطهر وليس مركبا من اجزاء ويدفع بان عموم القاعدة لهذا المقام يكشف عن حصول الغرض المقصود من الكل وهو الطهر بالاجزاء الممكنة نعم لو علم من الخارج عدم حصوله بها فلا مجال لجريان هذه القاعدة كما في مثال الغسل مرتين فانا نعلم ان الواجب وهو الطهر لا يحصل بها فلا يجوز التمسك بهذه القاعدة لوجوب المرة مع الاعتراف بعدم حصول الطهارة كما تقدم نظيره في وجوب ازالة العين عن المخرج اذا لم يمكن التطهير بازالة العين والاثر وان قطعت اليد من الحد المشترك فان فسرنا المرفق بذلك الحد سقط غسلها بفوات محله وان فسرناه بمجموع العظمين وجب غسل ما بقي منه من العضد للقاعدة المتقدمة بل الاجماع على تقدير هذا التفسير وان قطع من فوق الحد المشترك بان قطع جزء من العضد سقط الوجوب قولا واحدا وان توقفنا في تفسير المرفق رجع الى الاحتياط من جهة قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور وان كان مقتضى الاصل البراءة بعد اجمال اليد لاجمال حدوده وربما يتمسك بالعمومات المتقدمة وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام عن الرجل قطعت يده من المرفق كيف يتوضأ قال يغسل ما بقي من عضده بل يجعل هذه دليلا على كون المرفق بمعنى المجموع اذ لا يجب غسل ما زاد على المرفق اصالة اجماعا وفيه ان مبنى الاستدلال على ارادة القطع من الحد المشترك وبقاء العضد بتمامه فلا بد من التصرف في الجواب اما بارادة غسل ما بقي من المرفق من عضده بمعنى انه يغسل من عضده ما بقي من المرفق واما بالحمل على الاستحباب ولا شك في اولوية الثاني واما العمومات المتقدمة فالظاهر منها بحكم الغلبة هو الاقطع مما دون المرفق واعلم ان السيد في المدارك حكى عن المحقق على قطع راس العضد بقرينة تصريح المصنف قدس سره بوجوب غسل المرفق اصالة وذكر المحقق الثاني في حاشية الشرائع بعدما فسر المرفق بالمفصل وراس عظمي الذراع والعضد انه يجب غسل المرفق اصالة انه يجب غسل جزء من العضد من باب المقدمة ثم ذكر في قوله الماتن ولو قطعت من المرفق ان المراد ان المرفق قطع حقيقة بناء على وجوب غسله بالاصالة ولو قلنا بوجوبه من باب المقدمة سقط بما بقي منه اذا قطعت الذراع انتهى فتامل فيما ذكر ولو كان له ذراعان دون المرفق وان علم زيادة احدهما او كان له اصابع زائدة او لحم زائد او لحم نابت على جزء مما دون المرفق او غير ذلك ومنه الشعر والظفر وان طال لا وجب غسل الجميع بلا خلاف في ذلك على الظاهر واستظهره فشارح الدروس الاجماع عليه ونفى الريب عنه في المدارك اما لكونه معدودا جزءا من اليد كالاصبع الزائدة واما لكونه تابعا يفهم من الامر بغسل اليد من المرفق الى الاصابع غسل ذلك كله والظاهر وجوب غسل البشرة المستورة خلال الشعر لشمول قوله عليه السلام اذا مس جلدك الماء فحسبك ولان اليد حقيقة دون الشعر وانما خرج ما تحت شعر الوجه بما مر من الدليل الغير الجاري هنا لان قوله عليه السلام ما احاط الله به الشعر فليس للعباد ان يطلبوه ولا ان يبحثوا عنه مختص بشعر الوجه بقرينة قوله عليه السلام بعد ذلك ولكن يجري عليه الماء واما غيره فيجب اتفاقا غسل نفسه وما تحته من الشعور المستورة بالشعر الظاهر المحاطة به فالموصول للعهد نظير الموصول في مورد السؤال وهو قوله ارايت ما احاط به الشعر اما قوله عليه السلام انما يغسل ما ظهر فهو مع ضعف سنده وارد في نفي وجوب المضمضة والاستنشاق فالمراد به مقابل الجوف والباطن لا المستور خصوصا ما تحت الشعور ولو كان شيء من ذلك فوق المرفق لم يجب غسله لعدم كونه يدا مستقلة ليدخل في عموم وايديكم الى المرافق وعدم كونه جزءا او تابعا لمحل الفرض من اليد لو اوجب غسلهما ولذا حكم في البيان بان الجلدة المتدلية من محل الفرض الى غيره يسقط غسله نعم عن الخلاف في المنتهى وربما يشبه معنى العبارة في بادي النظر فيتوهم ان المراد ما تدلى اسفله على غير محل الفرض ولا ريب في وجوب غسل ذلك لانه كالنابت في المحل لكن المراد بقرينة ان الجلدة المعلقة لا تتدلى على ما فوق محل انقلاعها ان ينكشط الجلدة من محل الفرض انكشاطا منتهيا الى غير محل الفرض بحيث كان مبتدئها منه ولو كان منتهاها اليه ايضا فلو كان مبتدئها من محل الفرض وجب غسلها وان كان مبدأ انقلاعها من غير محل الفرض كما صرح به في البيان تبعا للمعتبر وكتب العلامة وربما يحتمل هنا عدم وجوب الزائد من المقدار المنقلع عن محل الفرض دون الفاضل ابقاء لكل منهما على حكم السابق ثم ان ظاهر عبارة المصنف حيث علق وجوب الغسل على كونها دون المرفق فيظهر منه ان [illegible] الثانية في قوة النقيض لها دون الضد ان ما كان من هذه الاشياء محاذيا للمرفق لم يجب غسله وهو كذلك بناء على انه مجموع العظمين هذا كله حكم ابعاض اليد ولو كان له يد مستقلة مشتملة على المرفق ومحله نابتة من المنكب او من بعض العضد اذ لو كانت بعض يد كذراع او كف دخل في المسئلة الاولى ولذا لم يفصل هنا بين كونه فوق المرفق وتحته لاختصاص الموضوع هنا باليد المستقلة وبالجملة فالكلام في المسئلة الاولى في ابعاض اليد كالذراع والكف والاصبع من حيث جزئيتها او تبعيتها لليد الواجب غسلها وهنا في بعض [illegible]

اليد من حيث شمول ايدى الاية لها او خروجها عن مصاديق ايدى الاية لاختصاصها بالاصلية دون الزائدة ثم من ذلك يظهر وجه عدة تفصيل المعتبر هنا فان كانت اصلية وجب غسلها لصدق اليد عليه كما لو كان له وجهان وان كانت زائدة لم يجب غسلها عند جماعة نعم اذا كانت تحت المرفق وجب غسلها لا لتبعية للصدق لانصراف الادلة الى الاصلية وهو لا يخ عن تامل او منع لصدق اليد عليها وعدم صحة سلبه و الانصراف الخطوري منه دون تصديق الذهن بعد الارادة غير قادح والا سقط جل الاطلاقات بل كلها مع ان الانصراف لو سلم مدفوع بانه لم يجر في المقام على وجه يوجب ظهور المطلق في الاصلية لتحتاج ارادة الاعم من الزائد الى القرينة غاية الامر صيرورته في خصوص الاصلية بمنزلة المجاز المشهور فيتوقف في الشمول وعدمه فيرجع الى الاحتياط اللازم من جهة قوله لا صلوة الا بطهور لا اصالة البرائة من جهة الشك في الجزئية فالقول بوجوب غسلها كما في المختلف تبعا للمصنف لايخ عن قوة وسيظهر انه لو كانت مشتبهة بالاصلية بحيث لم يتميز عنها بالامارات التي ذكروها مثل التساوي في البطش ونحوه وجب غسلها ايضا بالطريق الاولى لان مثلها مما لا يجري على الحكم بخروجه عن المطلقات بعد كونه على وجه تساوي الاصلية في اكثر خواصها نعم لو قلنا بعدم وجوب الزائدة غسلت مع الاشتباه من باب المقدمة ويجب المسح بكل منهما مقدمة ايضا ثم لا فرق في اليد الزائدة بين ان يكون لها مرفق وان لا يكون اذا كان لها محل المرفق واما ما في المدارك من ان اليد الزائدة لو لم يكن لها مرفق لم يجب غسلها قطعا فلعل مراده خصوص الذراع والكف ولا اشكال في عدم وجوب غسلهما الا اذا كانت دون المرفق لاجل التبعية واما اليد اللتان فمجرد عدم اشتمالها على المرفق لا تسقط غسلها لو كان واجبا على تقدير المرفق كما لو كانت الاصلية بلا مرفق

في مسح الراس

الفرض الرابع من فروض الوضوء الثابتة بالكتاب ولو باعلام الامام ع بكونه دالا عليه مسح بعض الراس قال الله سبحانه وتعالى فامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين بناء على النص الوارد عن ابي جعفر عليه السلم بافادة الباء في الاية للتبعيض فروى زرارة في الصحيح لابي جعفر قال قلت له الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك وقال يا زرارة قاله رسول الله ص ونزل به الكتاب من الله لان الله تعالى يقول فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالراس ان المسح على بعضهما ثم فسره رسول الله ص للناس فضيعوه الخبر ولعل المراد بقوله ثم فسره اه تفسير رسول الله ص البعض الواجب في المسح المراد اما تضييع الناس للمفسر بالفتح وقولهم مسح الجميع اما تضييع لتفسيره وقولهم بعدم تعيين المقدر ويحتمل ان يراد به التصريح منه ع بمقتضى الاية وعدم اكتفائه ع بما يستفاد من ظاهر الاية حتى يمكن الاشتباه فيه والغفلة كما اتفقت لزرارة حتى سئل الامام عليه السلم هذا ولكن الانصاف تعذر اثبات التبعيض من الاية لولا تفسير اهل الذكر عليهم السلام الا ان الباء لو سلم مجيئه للتبعيض الا انه لا يتعين هنا لذلك بل يحتمل الالصاق وغيره كما في قوله ع في صحيحة اخرى لزرارة وبكير في المسح الحاكية لوضوء رسول الله ص ان الله تعالى يقول يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق الى ان قال ثم قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فاذا مسح بشيء من راسه او بشيء من قدميه ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع اجزءه الخ ولا يخفى ان الباء في قوله بشيء من راسك وبشيء من قدميك ليس للتبعيض لان الممسوح شيء منهما اذ ليس المراد بعض البعض واحتمال ارادته للمبالغة في كفاية المسمى بان يراد ان اي بعض فرض من الراس يكفي بعضه بعيد جدا وكيف كان فعدم تفطن زرارة لدلالة الاية في محله فان في كنز العرفان بعد ذكر الخلاف في الباء في الاية وحكاية انكار مجيء الباء للتبعيض عن اهل العربية والتحقيق انها تدل على تضمين الفعل معنى الالصاق فكانه قال الصقوا المسح برؤسكم وذلك لا يقتضي الاستيعاب وعدمه انتهى وما ذكره لا يخ عن قرب فان المسح كما يتعدى الى المفعول بعلى لتضمنه معنى الامرار عليه كذلك لا باس بتعديه اليه بالباء لتضمن معنى مرور اليد كقوله مسحت يدي براس اليتيم والواجب فيه طولا وعرضا ما يسمى مسحا على المشهور عن التبيان انه مذهبنا وعن مجمع البيان وظاهر المحقق الاردبيلي قده في ايات الاحكام الاجماع عليه لكن عن التنقيح انه مذهب اصحابنا الا الشيخ في النهاية والصدوق قدس سرهما لروايتي زرارة المتقدمتين خلافا للمحكي عن ظاهر النهاية حيث قال ولا يجزي اصبع عند الخوف من كشف الراس ولا يجزي اقل من ثلث اصابع مضمومة للمختار وعن الفقيه حد مسح الراس ان يمسح بثلث اصابع مضمومة من مقدم الراس والمحكي في المعتبر عن مسائل الخلاف للسيد قده انه اوجب الثلث ويشهد لهذا القول رواية معمر بن خلاد عن ابي جعفر ع يجزي من المسح على الراس موضع ثلث اصابع كذا القدمين وما ورد في صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع المراة يجزيها من مسح الراس ان تمسح مقدمه قدر ثلث اصابع لا يلقى عنها خمارها بناء على الاجماع على عدم الفرق بين الرجل والمراة وعدم الاعتناء بما في الذكرى عن الاسكافي من الفرق بينهما وكفاية الاصبع في الرجل وعن محمد بن عيسى قال قلت لحريز يوما يا عبد الله كم يجزيك ان تمسح من شعر راسك في وضوئك قال مقدار ثلث اصابع واشار الى السبابة والوسطى والثالثة وكان يونس يذكر عنه فقها كثيرا والظ ان مثل حريز لا يفتي في الشرعيات الا بما سمعه كان مستند تفصيل التهذيب الجمع بين الاخبار بشهادة رواية حماد عن الحسين عن ابي عبد الله ع في رجل توضا وهو معتم فثقل

عليه نزع العمامة لمكان البرد فقال ليدخل اصبعه والجواب عن الرواية الاولى انها ضعيفة السند بل قاصرة الدلالة من حيث الحاق الرجلين بالراس وقد ادعى غير واحد تبعا للمقاصد العلية ان الاكتفاء في الرجلين باقل من الثلث موضع وفاق لكن يرده تصريح التذكرة بان وجوب الثلث قول لبعض علمائنا وظاهر المختلف ايضا عدم التفصيل بينه وبين الرجل لانه لم يستدل لوجوب الثلث في الراس الا بصحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا ع قال سئلته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على الاصابع فمسحها على الكعبين الى ظاهر القدم فقلت له جعلت فداك لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه هكذا فقال لا الا بكفه لكن لا يخفى مخالفة ظاهر الرواية للقول بكفاية الثلث فلا مناص من حمله على الاستحباب وعن الثانية احتمال رجوع الاجزاء الى مسح مقدار الثلث باعتبار قيد فيه وهو عدم القاء الخمار كما يومي اليه رواية الحسين بن زيد بن علي عن ابي عبد الله ع لا تمسح المراة بالراس كما يمسح الرجال انما المراة اذا اصبحت مسحت راسها وتضع الخمار عنها فاذا كان الظهر والعصر والمغرب والعشاء تمسح بناصيتها واما فتوى حريز فلعلها مستنبطة اجتهادا من ظواهر روايات الثلث بزعم خلوها عن المعارض ورجحانها عليه والبناء عليها للاحتياط في العبادة واما رواية حماد فلا دلالة فيها على الاضطرار مع ان مسح مقدار الثلث يحصل بادخال الثلث فلا شهادة فيه على التفصيل واما الجمع بين الاخبار فيمكن بحمل الثلث على الاستحباب ثم ان ظاهر جماعة ان كل من نفى وجوب الثلث اكتفى بالمسمى وليس عنه باعتبار خصوص مقدار الاصبع قولا ثالثا في المسئلة ولذا نسب في المختلف الى المشهور الاكتفاء باصبع احد استدل لهم كالحلي والمعتبر باخبار كفاية المسمى وعبر في الفقيه في مسح الراس بالاصبع وفي مسح القدمين براس المسبحة وفي المعتبر قال في مسئلة مسح القدمين انه يكفي ولو مقدار الاصبع مستدلا باخبار المسمى ثم قال لانا ذكرنا عدم وجوب الاستيعاب وانه يكفي لو مسحه قدر انملة من رؤس الاصابع لا يخفى ان الانملة وراس المسبحة اقل من عرض الاصبع لذا ذكر في الروض ان التعبير بالاصبع لبيان اقل المسح وهو بعيد والاولى ان يوجه الاتحاد بان التحديد بالاصبع لاجل غلبة تحقق المسمى به لا يكون لغلبة التعبير عن الاقل بذلك نظير تحديد الافتراق المسقط للخيار المجلس بالخطوة الا انه ربما ينافي ذلك تصريح جماعة بعدم كفاية الاقل من الاصبع قال قده في التهذيب بعد الاستدلال على ما في المقنعة من كفاية الاصبع باطلاق الاية ولا يلزم على ذلك ما دون الاصبع لانا لو خلينا والظاهر لقلنا بجواز ذلك لكن السنة منعت من ذلك ونحوه في الذكرى بعد ان ذكر ان الواجب المسمى قال ولا يجزي اقل من اصبع قاله الراوندي وفي الدروس ثم مسح مقدم الراس بمسماه ولا يجزي اقل من اصبع وعن المشكوة ان في اجزاء اقل من الاصبع نظر انتهى وكيف كان فلا دليل على حصر مقدار الاصبع يعتد به في تقييد المطلقات وان ادعى في التهذيب ورود السنة بذلك الا انا لم نعثر في السنة الا على التحديد بالثلث المحمول كما عرفت على ان المندوب مسح مقدار ثلث اصابع مضمومة كما صرح به جماعة موضوعة عرضا على المقدم وما اخذ ذلك المقدار من عرض الراس وعلى اي تقدير فهو كثيرة ما سكت عن مقدار الامرار فيكفي مسمى امرار الاصابع الموضوعة وهذا هو الظاهر من غيره ففي المقنعة يجزي اصبع يضعها عليه عرضا والثلث اسبغ انتهى يعني ان وضع الثلث لاجل الامرار المحقق لمعنى المسح اسبغ وذكر في التذكرة عن بعض العامة في الاكتفاء بالمسمى قولا بكفاية شعرة وعن اخر ثلث شعرات ولا يخفى صراحة ذلك في ان محل الكلام في عرض الراس لا في مقدار الامرار على طوله وفي النفلية عد من جملة المستحبات المسح بثلث اصابع عرضا وهو ظاهر او صريح في ارادة عرض الراس ويشهد لذلك التسوية بين الراس والقدم في كفاية المسمى او الاصبع واستحباب الزايد على ذلك ومن المعلوم ان هذا التقدير في القدم من حيث العرض لا من حيث مقدار الامرار ومن هنا يعلم صراحة رواية معمر بن خلاد الجامعة بين الراس والرجلين في مسح الثلث فيما ذكرنا وهي عمدة ادلة الاستحباب ويتلوه في الوضوح ما تقدم عن حريز ويؤيده ايضا الاستدلال للشيخ عن عبارته ادخال الاصبع تحت العمامة لحال نفي البرد اذ لو اريد الامرار مقدار ثلث لحصل بادخال الاصبع ايضا وفي مع صد المراد بثلث اصابع في عرض الراس اما في طوله فيكفي ما يسمى به ماسحا وفي حاشية الشرايع ان لمسح الراس تقديرين في طوله وعرضه اما الثاني فيما به يتحقق صدق المسح واما الاول فما صدق عليه لي عرض ثلث اصابع انتهى وكيف كان فهذا هو ظاهر اكثر النصوص والفتاوى الا ان ظاهر المحكي عن شرح الدروس الوفاق حيث جعل محل النزاع بين القائلين بوجوب الثلث والاكثر بالنسبة الى عرض الراس قال واما بالنسبة الى طوله فالظ انه يكفي الامرار في الجملة انتهى وعن الشهيد الثاني في شرح النفلية عند قول الشهيد قده المسح بثلث اصابع مضمومة عرضا اي في عرض الراس خروجا عن الخلاف لكن قال في المسالك في شرح العبارة المتقدمة ان قوله عرضا حال من الاصابع والمراد مرور الماسح على الراس بهذا المقدار لا كون الة المسح ثلث اصابع مع مرورها اقل من مقدار الثلث ومعنى استحباب مسحه بهذا المقدار كونه افضل الفردين ان وقع دفعة وان كان ذلك نادرا ولو كان على التدريج كما هو الغالب فالظ ان الزايد على المسمى موصوف بالاستحباب انتهى وقال بعد الاعتراف بما تقدم منه ان ظاهر الاخبار ان المعتبر في الثلث كونها في طول الراس بان يمر منه على مقدار الثلث

في العرض ص

اصابع او باصبع انتهى وقد عرفت ان عمدة ادلة الثلث التي حكى عن السيد الاقتصار عليها رواية معمر بن خلاد وهي بقرينة الحاق الرجل لا يراد منها الا
عرض الممسوح لا مقدار الامرار ودعوى ان المسح هو الامرار فقوله الواجب منه ما يسمى مسحا يعني امرارا والمندوب مقدار ثلث اصابع يعني الامرار
بهذا المقدار فالمقصود تحديد الواجب والمستحب من مقدار الامرار لا موضع ارادة مسح المقدار خلاف الظاهر مدفوعة بان المسح امرار الماسح
فله بما يسمى مسحا ظاهر في ارادة ذلك من حيث كل واحد من المباشرة والامرار فاذا قال المستحب مقدار ثلث اصابع فلا يراد منه الا هذا
المقدار من الراس فان جعلنا قوله عرضا قيدا للمقدار الممسوح تعين ما صرح به المحقق الثاني تبعا للظاهر الاكثر وان جعلناه للاصابع كان
نقله في ذلك كان ساكتا عن كون الممسوح وهو مقدار عرض الاصابع عرض الراس بان يضع ثلث اصابع او مقدارها من واحد على
العرض فيمرها في الجملة او طوله بان يضع صبعا واحدا ويمرها بمقدار ثلث فيتادى السنة بكل منهما فالعبارة اما ظاهرة في خلاف
ما استظهره واما ساكتة عنه من حيث الخصوصية وغيره لكن ظاهر غيرها من العبارات كما قدمنا ما ذكرنا وكذا بعض النصوص فالاحتمالات
ثلثة بملاحظة هذا القدر في العرض وملاحظته في الطول وملاحظته باحدهما وتتادى السنة بايهما كان وهنا احتمال رابع وهي ملاحظة
التقدير من حيث موضع الاصابع بان يكون عرضه مقدار عرض الثلث وطوله مقدار طولها الذي هو طول اصبع سواء كان نفس الاصابع
من عرض الراس وطولها من طوله ام بالعكس ولعله الظاهر من قوله في رواية معمر بن خلاد المتقدمة موضع ثلث اصابع بناء على ان الاصبع
تمامه فيه ان المراد به هو من خصوص العرض بقرينة الحاق الرجل بها في ذلك عن المحدث الاسترابادي الظاهر من الروايات ان يكون الممسوح
من عرض الراس كونه بقدر طول اصبع من طوله بقدر ثلث اصابع مضمومة ومن الروايات المشار اليها صحيحة زرارة المشتملة على قوله
ويمسح ببلة يمناك ناصيتك فان المتبادر مسحها كلها وقوله المرة يجزيها من مسح الراس ان يمسح مقدم قدر ثلث اصابع ورواية معمر
خلاد انتهى وفي ظهور ما استظهره من الروايات نظر ثم ان مسح هذا المقدار الملحوظ من حيث الطول يكون دفعة ويكون تدريجا
اما الثاني فظاهر واما الاول فبان يضع مقدار الثلث من الاصبع والاصابع على طول الراس فيمرها في الجملة فان كل جزء من محل الاصابع
ممسوح دفعة واحدة وكلاهما كثير الوقوع وان كان التدريج اغلب لكن ذكر في المسالك والمدارك انه نادر وظاهرهما ندرته في نفسه واما
مسح المقدار المذكور من حيث العرض فالدفعي منه واضح واما التدريجي منه فيمكن هكذا بان يضع مقدار اصبعين وزيادة لا يبلغ واحدة
على الراس موجا فيمسح مورباً الى ان يحصل مربع مورب يكون الخط الذي يقطعه ثلثين في عرض الراس على الاستقامة مقدار ثلث
اصابع هكذا ثم ان الظاهر ان مسح مقدار الثلث مع كونه دفعة افضل الفردين والكلام في اجتماع الوجوب والاستحباب في الفعل الذي بين
عرف في الاصول واما مع التدريج ففي كون الزائد مستحبا محضا خلاف والاقوى انه جزء للفرد الواجب الذي هو افضل الفردين لحكم العرف
على مجموع المقدار بكونه فردا واحدا للمسح لا ترى انه لو فرض عدم استحباب الزيادة على المسمى لم يعد من اللغو بل عد المشتغل
مشتغلا بالاطالة ويدل عليه اطلاق النص والفتوى المستحب على مجموع الثلث فيعلم انه افضل الفردين نعم لو ثبت من الادلة استحباب
اتمام المسمى بما ليكون ما حادثا بعد امتثال الواجب تعين اتصاف الزائد بالاستحباب ويختص المسح بباطن اليد ويختص موضع
المسح بمقدم الراس فلا يجزيه مؤخره واحد الجانبين بلا خلاف للاخبار المستفيضة المقيدة لاطلاق مسح بعض الراس فيهما ورد من جواز
مسح مؤخره وما ولاه محمول على التقية في العمل او في البيان ولا اشكال ولا خلاف في شيء من ذلك انما الاشكال في ان ظاهر بعض النصوص
كبعض الفتاوى وجوب مسح الناصية ففي صحيحة زرارة ثم تمسح ببلة يمناك ناصيتك وقال في الفقيه فيمسح من مقدم راسه مقدار
ثلث اصابع مضمومة من ناصيته الى قصاص شعر راسه مرة واحدة انتهى وقال في السرائر واقل ما يجزيه في مسح الناصية ما وقع عليه اسم
المسح في المعتبر والتذكرة استدل على وجوب مسح المقدم بان النبي صلى الله عليه وآله مسح بناصيته وفعله في مقام البيان فيجب اتباعه فان ظاهر هذا
الاستدلال ارادة الناصية من المقدم وفي الذكرى يجوز المسح بكل من البشرة والشعر المختص بالمقدم لصدق الناصية عليهما انتهى وقال في
التذكرة الناصية ما بين النزعتين وهو قليل من نصف الربع وعن مصباح المنير انه حكى عن اهل اللغة ان النزعتين هما البياضان
المكتنفان بالناصية وباقي النصوص والفتاوى الطلق فيها المقدم والظاهر منه ضد المؤخر لكن عن القاموس عد الناصية احد معانيه
فهل المراد بهما واحد بارادة المقدم من الناصية كما جزم به في محكي المصباح ويقرب منه تحديد الناصية بربع الراس في كلام البيضاوي وتفسير
الناصية بشعر مقدم الراس في كلام غيره او العكس كما تقدم عن القاموس وحكى في الحدائق عن بعض معاصريه مدعيا عليه الاتفاق من
عدا الشهيد الثاني وبعض من تبعه والمقدم اعم من الناصية وعليه فهل يحمل على المقيد او نزل المقيد على ما لا ينافيه وجوه اظهرها الاولى
على ان المقدم من الناصية في صحيحة زرارة وكلما تقدم كما يظهر بالتامل في ساير الاخبار انهم على تفكيك المقدم فلا دليل على تقييده
بالناصية لعدم ذكرها في شيء من الاخبار المبينة للوضوء قولا وفعلا عدا الصحيحة المذكورة وما ورد في ان المراة تضع الخمار في الصبح والمغرب وتمسح ناصيتها

لكنهما لا ينهضان للتقييد لوجوب حملهما على الاستحباب لان ظاهر الاولى مسح جميع الناصية وهو ليس بواجب اجماعا فيحمل على الاستحباب ولا اجماع
على عدم استحباب مسح جميع الناصية والاظهر من ذلك جعل التخصيص بالناصية لان الغالب في مسح المقدم مسحها انما برفع العمامة والقناع المسح
فوقها على خلاف العادة لدفع واما الثانية فمحمولة على الاستحباب على المتن من عدم وجوب وضع القناع والاحوط الاقتصار على الناصية كما يختص
الممسوح بمقدم الراس كذا يختص الماسح باليد بلا خلاف نصا وفتوى وفي حسنة ابن اذينة في حديث المعراج الحاكي لخطاب النبي صلى الله عليه وآله بالوضوء وفيه ثم امسح
راسك مما بقي في يديك من الماء الحديث فان الظاهر ان المراد ما بقي في يدك من الماء الذي غسلت وهل يشترط ان يكون بالكف يعني ما دون
الزند المحكي عن جماعة ذلك قال في الذكرى لو تعذر المسح بالكف فالاقرب جوازه بالذراع ولعله لتبادر ذلك من ادلة المسح لاجل
الغلبة ولبعض الوضوءات البيانية مثل ما رواه زرارة وبكير عن فعل الباقر عليه السلام وفيه ثم مسح راسه ببلل كفه وفي رواية اخرى بفضل كفه والتبادر
لاجل غلبة الوجود فهو مجرد خطور للفرد الغالب في الذهن لا على انه المراد ولذا لا يعتمد عليه في غسل الوجه باليد ولا بالنسبة الى باطن الكف
مع ان غلبة الوجود بالنسبة الى اطلاق الاية ممنوعة جدا وفي الوضوءات البيانية ما مر من قصور الدلالة فالتمسك بالاطلاقات غير بعيد نعم لو شك
في الاطلاقات من حيث كون الغلبة موجبة لاجمالها نظرا الى المجاز المشهور وجب الرجوع الى الاحتياط اللازم من قوله لا صلوة الا بطهور
وهل يتعين بباطن الكف فيه نظر مما ذكر من التبادر وظاهر الوضوءات البيانية وجعل في الذكرى اولى وهذا ايضا يكشف عن عدم التزامه بالتبادر
المذكور في المقام نعم الاحوط ذلك لما تقدم وهل يعتبر ان يكون باليمنى فيه وجهان بل قولان من صحيحة زرارة وتمسح ببلة يمناك ناصيتك
هو ظاهر الاسكافي وحكي عن بعض متأخري المتأخرين ومن ان حمله على الاستحباب او على ارادة المعتاد عند المتشرعة اولى من تقييد المطلقات
الكثيرة الواردة في مقام البيان وبعض الوضوءات البيانية ثم مسح مقدم راسه وظاهر قدميه ببلة يساره وبقية بلة يمناه فان عدم تعرض
الحاكي للترتيب يدل على عدم الاعتناء به على سبيل الوجوب فانهم والظاهر انه المشهور بل في الحدائق ان ظاهرهم الاتفاق عليه والاحتياط لا
ينبغي تركه وحكي في الحدائق عن جملة من الاصحاب اختصاص المسح بالاصابع وهو مشكل من سابقه وان كان ظاهرا من بعض العبارات المذكورة
في تحديد مقدار الممسوح بالاصبع والاصابع والاحتياط مطلوب ثم انه اذا تعذر المسح بباطن اصابع اليد اليمنى بناء على وجوب ذلك فمقتضى
النظر التخيير بين الافراد الفاقدة لبعض هذه القيود ويحتمل الفرق بين ما ثبت من القيود بانصراف المطلقات وبين ما ثبت بالوضوءات البيانية
وبين ما ثبت بالتقييد الخارجي فما فقد الاول كالعدم وما فقد الثاني يؤخذ به عملا بالاطلاقات السليمة عن التقييد لاختصاص المجاز وما فقد
الثالث يبنى على كيفية ورود المقيد فان استظهر منه الورود في مقام بيان المطلقات اما الدلالة المقيد على ذلك مثل قوله هذا وضوء لا
يقبل الله الصلوة الا به ونظيره ما ذكرنا في قوله مسح الراس على المقدم واما للقول بكون تقييد المطلق يجوز فيه استعماله في المقيد كالاول
وان كان الظاهر منه التكليف المستقل بالمقيد فهو كالثاني وكيف كان فالذي استقر عليه المذهب الان كما في المعتبر انه يجب ان يكون
المسح بنداوة الماء المستعمل وجوبا او استحبابا في الوضوء بلا خلاف ممن عدا الاسكافي بل عن الشيخ والسيد دعوى الاجماع عليه
بل قيل ان عبارة الاسكافي لا تدل على الخلاف لانه قال اذا كان في يده نداوة يستبقيها من غسل يديه مسح بيمينه راسه ورجله اليمنى وبيده
اليسرى رجله اليسرى ولو لم يستبق ذلك اخذ ماء جديدا لراسه ورجليه انتهى اما لاحتمال الماء الجديد لما ياخذه من لحيته ونحوها واما لا
لاحتمال ارادة عدم امكان الاستبقاء ثم ان ظاهر كلامه كفاية جفاف اليد في الاستيناف وظاهر الذكرى كصريح بعض اخر اشتراطه بعدم البلل على عضو
من اعضاء الوضوء قابل للاخذ منه ثم ان شارح الموجز حكى عن الاسكافي في موضع اخر انه لو تعذر بقاء البلل للمسح جاز الاستيناف
للضرورة ونفي الحرج انتهى وهذا اما رجوع او ما قرينة على ما احتملنا في كلامه وكيف كان فلا يعتد بخلافه على تقدير المخالفة وان فرض قدحه في
الاجماع للنصوص الكثيرة الواردة في المسئلة منها ما عن المفيد في ارشاده عن محمد بن اسمعيل عن محمد بن الفضل عن علي بن يقطين وفيه بعد امر علي
بن يقطين بالوضوء على وجه التقية وفعل ابن يقطين كما امره عليه السلام وصلاح حاله عند الرشيد كتب عليه السلام اليه على توضأ كما امر الله تعالى
اغسل وجهك مرة واحدة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك من المرفقين وامسح بمقدم راسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد
زال ما كنا نخاف عليك ومنها الصحيح المروي عن الكافي والعلل المتضمن لقصة امر النبي صلى الله عليه وآله بالوضوء ليلة المعراج وفيه ثم امسح راسك بفضل
ما بقي في يدك من الماء ورجليك الى الكعبين ومنها ما ورد في ناسي المسح من انه ياخذ من بلة لحيته وفي بعضها انه ان لم يبق عليه بلل الوضوء
اعاده كمرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلام ان نسيت مسح راسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوئك فان لم يبق في يدك من نداوة
وضوئك شيء فخذ من لحيتك وامسح به راسك ورجليك فان لم يكن لك لحية فخذ من حاجبيك فان لم يكن بقي من بلة وضوئك شيء
فاعد الوضوء وفي رواية مالك بن اعين فان كان في لحيته بلل فلياخذ منه وليمسح راسه ان لم يكن في لحيته بلل فلينصرف وليعد الوضوء
والخدشة فيها باحتمال كون الامر بالاعادة لفوت الموالات بالجفاف مدفوعة بان عدم التمكن بقاء بلل قابل للاخذ لا يستلزم الجفاف المفوت

للمولات هذا كله مضافا الى الاخبار الحاكية للوضوءات البيانية الناصة في غير واحد بعدم استيناف الماء لكن يمكن الخدشة في الاخبار البيانية
بما مر غير مرة مضافا الى اختصاصها بصورة وجود النداوة في اليد كالمعراج فضية في واقعة مجملة بل ظاهرة في بقاء البلل ورواية ابن
يقطين محمولة على الغالب نعم قد يستدل للاسكافي بروايات ابي بصير ومعمر بن خلاد وعمارة بن ابي عمارة الظاهرة في تعيين المسح بماء جديد مع التمكن
من المسح ببقية البلل والمنع عنه وحملها على التقية متعين نعم يمكن الاستدلال له بخبر منصور عن ابي عبد الله عليه السلام فيمن نسي مسح راسه حتى
قام في الصلوة قال ينصرف ويمسح راسه ورجليه وفي خبر ابي بصير ان كان استيقن ذلك انصرف فمسح على راسه ورجليه واستقبل الصلوة
وان شك فلم يدر مسح فيتمنا ولم من لحيته ان كانت مبتلة وان كان اماما فليتمنا ولمنه وليمسح براسه بناء على شموله لحكم النسيان
لصورة بقاء البلل الموجب لبقاء الموالاة وعدم كفاية مجرد ما يصلح للاخذ منه للمسح لكنهما واجبة التقييد بما تقدم من الاخبار ثم ان
ظاهر اطلاق رواية علي بن يقطين ومرسلة الصدوق انه لا فرق في النداوة الممسوح بها بين ان يكون من اليد او من سائر الاعضاء نعم مع وجود
البلل فيها يكون الاخذ من الخارج غير محتاج اليه لا ينافي اطلاق المرسلة قوله فيها فان لم يبق في يدك من نداوة وضوئك لان قوله
من نداوة وضوئك اشارة الى ان العبرة بما في اليد من حيث انه نداوة الوضوء والبلل كالظرف له لا انها مقيدة بكونها في اليد فهذه
الفقرة نظير قوله بعد ذلك فان لم يكن لك لحية مسوق لبيان الاسهل فالاسهل عادة لا الترتيب لعدم الترتيب بين اللحية وغيرها اتفاقا على
الظاهر وعلى هذا فنقول المصنف قده ولو جف ما على يده اخذ من لحيته واشفار عينيه تعليق مبني على المعتاد من عدم اخذ بلل المسح من غير اليد مع
وجوده عليها ولذا قال في المدارك بعد اختيار عدم الترتيب بين اليد وغيرها تبعا لجده ان التعليق في كلام الاصحاب خرج مخرج الغالب او عرض على
ذلك الوجه لهم بينهما بانه لا معنى لذلك اذ كان الاخذ جائزا مطلقا فلو كان الظاهر لهم عدم اشتراط الجفاف لصرحوا بذلك ولم يكن
عباراتهم صريحة في الاشتراط انتهى وحاصله انهم لو اقتصروا على قولهم يجب المسح ببقية بلل الوضوء لم يحتج الى تعدد العنوان في كلامهم او وجب
بلة اليد فائدتها ومنه يظهر ان ما حكي عن العلامة الطباطبائي من ان المشترط لجفاف اليد جواز الاخذ من غيرها لا يجوز اخذها الا مع عدم نظرا الى ان ذلك
كله كان يؤدي باضافة البلة الى مطلق الوضوء بعد خصوص اليد الا ان يوان تعدد العنوان في كلامهم للاشارة بعنوانهم الثاني الى رد ابن الجنيد
المسوغ للاستيناف مع جفاف خصوص اليد هذا ولكن الانصاف ان هذا المحامل انما تحسن اذا استفيد الحكم من سائر كلماتهم والا فنسبة الحكم
اليهم بمجرد ذلك لا وجه له خصوصا مع اتفاق اكثرهم على التصريح بهذا الاشتراط كما في المقنعة والمبسوط والسرائر وكتب الفاضلين والشهيدين
الا انصاف ان مما تفردت به الامامية القول بان مسح الراس يجب ببلة اليد فان استانف ماء جديدا لم يجز حتى انهم يقولون اذا لم يبق في اليد بلة
اعاد الوضوء انتهى نعم اطلق في المتن كما في الوسيلة والتذكرة والارشاد والذكرى انه يكون ان يعتبر المسح ببلة الوضوء واطلق البلل في
المعتبر والالفية والجعفرية وفي المبسوط يمسح ببقية النداوة ويمكن حمل الاطلاق في هذه الكلمات على الغالب هو بلل اليد فيحمل من الطرفين
ويمكن ذلك في الاخبار ايضا كما يجوز حمل تقييد البلة باليد في الاخبار على الغالب من عدم الحاجة الى اخذ البلل من غيرها يجوز حمل المطلق منها
كالروايتين المتقدمتين على الغالب المتعارف وهي بلة اليد ومنه يظهر ضعف ما تمسك به في الروض مما دل على اخذ ناسي المسح من بلل الحية
من دون تقييد بعدمه في اليد اذ لا يخفى ان الغالب في الناسي عدم بقاء البلل على يديه ومن الانصاف ان اطلاق المرسلة ورواية ابن يقطين
كذا اطلاق فتاوى من اطلق البلل اقوى من تقييد النصوص والفتاوى في التقييد مع ان اللازم على تقدير تكافؤ الحملين هو الرجوع الى
اطلاق الاية والروايات الدالة على جواز مجرد مسح اليد الثابت بالاجماع غيرها وجواز استصحاب الماسح لبلل الماء كونه بلل خصوص اليد فلم
يثبت فالقول بالاطلاق اذ لا يخلو عن قوة وفاقا للظاهر الالفية والموجز وشرحه صريح لك والروض والمقاصد العلية والمدارك والمشارق
وغيرها بل الكل بناء على ما ذكره الشهيد الثاني من حمل كلماتهم على ارادة الترتيب العادي لا الشرعي الا ان المسئلة لا تخلو عن اشكال فلا
ينبغي فيها ترك الاحتياط وعلى القول بوجوبه فهل يجب الاقتصار على ما بقي في باطن اصابع الكف على القول بوجوب ذلك او يوخذ
بالاطلاق في المقيد وجهان من الاطلاق ومن قوة احتمال انصرافه الى بلل ما يجب المسح به عليه فلا يجوز الاخذ من ظاهر اليد فضلا عن الذراع
مع وجود البلل من الباطن نعم لو فقد بلل الباطن ففي تعيين الاخذ من الظاهر او الذراع مخيرا فيهما او مرتبين كما هو ظاهر الذكرى او التخيير بينها
وبين اللحية وجوه وهل يجوز الاخذ من باطن اليسرى فيمسح الراس بناء على جواز مسحه باليسرى وجهان من احتمال ان بلل اليسرى انما يصح المسح به
اذا كان اصل المسح باليسرى فلا يجوز نقله الى الماسح وان الاحتياط لا ينبغي تركه ولو اتى بلل على ذراعه الايسر عند غسلها اكثر مما يتحقق به الا
الاسقاطها الواجب او المستحب في الغسل ففي كون ذلك بمنزلة مزج البلل الذي يجب المسح به بماء اخر كما اذا غسلها مرة ثالثة وعدمه وجهان لا يبعد ابتنائهما
على ان الزائد على اقل الافراد هل يتصف بالوجوب او لغو محض اذا علم عدم اتصافه بالاستحباب كما في المقاصد ان المراد ببلل الوضوء هو الباقي من
الماء المستعمل في الوضوء فلو جرى منه الى غيره فان كان اجنبيا عن محل الوضوء كالجاري من الوجه الى العنق والصدر فلا اشكال في عدم جواز المسح به

لا اشكال في جوازه اذا كان باقيا في محله اما اذا جرى على محل مغسول فالظاهر انه لبس كالاجنبي وان كان الماء اجنبيا بالنسبة اليه لو بقي لمعة
لغسلها ما جرى عليها وعلى غيرها من المحل المغسول قبل ذلك ففي جواز المسح به اشكال لكونه غير معدود من فضل الوضوء فيدخل في مسئلة مزج بلل
الوضوء بماء الغسلة الثالثة الا ان يكون قليلا جدا بحيث يعد من التوابع الصرفة لغسل اللمعة ثم ان اطلاق اللحية في كلام المصنف قده وغيره تبعا للنص
من غير تقييد بظاهر ما كان في حد الوجه يحتمل ان يكون من جهة كون تخليل باطن اللحية وغسل المسترسل منها مستحبا ويحتمل ان يكون المراد
منه خصوص ما تقدم في غسل الوجه من الفضل الذي يجب غسله ويحتمل انه يجوز الاخذ منهما وان لم يكن غسل الزائد واجبا لا مستحبا لعدم عده
من الماء المستعمل في الوضوء ما لم ينفصل من المحل العرفي للغسل لو اعتبار جزئه بل يحتمل ان يجوز المسح بالماء المستعمل لا صل الوضوء ولو
بالمقدمة الوجودية او العلمية فيؤخذ من جزء الراس الذي غسل مقدمة ومن المواضع المشكوكة المحكوم بوجوب غسلها بقاعدة الاحتياط
ومن المواضع التي حكم باستحباب غسلها بمجرد خبر ضعيف او فتوى فقيه تسامحا لانه يكون من اجزاء الفرد المنتخب باعتبار اشتماله على هذا
الجزء لكن في جميع ذلك نظر بل لا يبعد جواز الاقتصار على ما ثبت بالدليل كونه من مواضع الغسل اصالة ويترتب على ما ذكرنا انه لو غسل
بدءا رتماسا فان نوى الغسل عند الاخراج جاز المسح بها وان نواه بالغمس ففيه اشكال من جهة كون ذلك كغمس العضوين في الماء بعد غسلهما
وصرح في محكي البشرى بما ذكرنا من الفرق بين قصد الغسل بالخروج وعدمه فيما في الذكرى واما ما ذكره جماعة كالمحقق والعلامة في
الشهيد وغيرهم من انه لو غمس عضوا في الماء دفعة فاخرج اعضاء مرتبا صح غسل الاعضاء وافتقر الى المسح فيمكن حمله على تحقق الغسل
بالخروج ولذا ذكروا بعد انه لو لم يترتب في الاخراج صح غسل الوجه نزولا واليمنى خروجا نعم يظهر من ذلك انه لا يعتبر قصد تحقق
الغسل بالادخال او بالاخراج بل يكفي قصد تحققه في ضمن هذا المجموع وسيأتي بعض الكلام في المسائل الثمان التي ذكرها المصنف قده
انتهى بقي الكلام في مقدار البلة اما حدها باعتبار القلة فالظاهر اعتبار تاثيرها في الممسوح بللا ولو ضعيفا وفاقا للمحكي عن النهاية في
غيرها والمحقق والحر المفرطين حيث قال وهل يشترط في خلال الوفاهة التاثير في المحل الاقرب ذلك انتهى وسيأتي عن غيرها ايضا لان
المستفاد مسح الراس بالبلل بان يكون البلل ممسوحا نظير مسح راسه بالدهن لا مسحه باليد متلبسا بالبلل مصاحبا له فلو لم يتاثر
الممسوح بها اما لغلبة رطوبة خارجة على الماسح بحيث يكون تاثر المحل بهذه الرطوبة الخارجة واما لغلبة الرطوبة على الممسوح فالظاهر
عدم الاجزاء ولكن الظاهر من المحقق قده في المعتبر انه لا يقدح شيء منهما لانه استوجه جواز المسح بعد الغسلة الثالثة التي صرح بانها غير
مشروعة قال لانه لا ينفك عن ماء الوضوء الاصلي ثم قال بعد ولو كان في ماء وغسل يديه ومسح راسه ورجليه لم يجز لانه لا ينفك عن ماء الوضوء
ولا يضره ما كان على قدميه من الماء انتهى وسبقه في هذا الفرع الحلي في السرائر مستدلا بانه مسح بغير خلاف وعموم ظواهر الايات
والاخبار يشمله ثم ذكران له في هذه المسئلة رسالة **اقول** وفي كلام الحكمين نظر لما ذكرنا من ان ظاهر الاخبار وجوب البلة بواسطة
اليد على ان يكون اليد التي للايصال لا وجوب ايصال اليد المبلولة قال في الذكرى الغرض بالمسح عندنا وصول البلة بواسطة اليد فلا يكفي وصول
البلة وحدها انتهى وفي المنتهى في رد من قال بكفاية وضع المسح بالمطر قال لان الشرط هو استعمال الماء الباقي من نداوة الوضوء وعن
الاسكافي المبالغة في ذلك وانه يكفي ادخال اليد في الماء والمسح على الرجل عند الضرورة انتهى وهو غير بعيد عن فتوى المحقق بالمسح
بالبلة الباقية من الغسلة الثالثة وقد عرفت ان الاقوى فيه المنع وفاقا للجماعة ممن تاخر عنه بل في لف عن والده عدم جواز المسح على المحل
مع رطوبته ثم قال وليس ببعيد لحرمة التجديد فمع الرطوبة يكون المسح بماء جديد انتهى لكن ظاهر التعليل ارادة الرطوبة الغالبة ولا لم يصدق
المسح بماء جديد قطعا وفي التذكرة لو كان على الراس او الرجل رطوبة ففي المسح عليها قبل تنشيفها اشكال انتهى والتنشيف اخذ
الماء من المحل لا تجفيفه وجعله سابا في مقابل المبلول فظاهر العبارة انه لا اشكال بعد التنشيف وان لم يجف العضو كما نص عليه في
الذكرى بعد حكاية الخلاف في المسئلة قال لو غلب ماء المسح رطوبة الرجلين زال الاشكال قال في س ويشترط غلبة ماء الوضوء على
الرطوبة وفي المقاصد العلية في مسئلة عدم جواز الاستيناف انه يتحقق الاستيناف بانتقال البلل الموجود على جزء من العضو الممسوح الى
جزء اخر بواسطة الماسح فلو كان العضو رطبا ولم ينتقل البلل عنه بالمسح لم يضر انتهى وهو صريح ايضا في عدم قدح البلل اليسير لكنه
مستند في قدح الكثير الى انتقال البلل دون استهلاك رطوبة الماسح المانع من صدق المسح بالبلل وهذا ليس مختصا بالبلل الاجنبي بل يجري في
بلل الوضوء اذا جرى بعض مواضعه الممسوح الى جزء اخر منه وهو بناء على ما اختاره في هذا الكتاب وفي الروض من ان المسح الغسل متباينان
اذ الجريان والانتقال المحقق لمفهوم الغسل يعتبر عدمه في محقق المسح ورد بذلك على الشهيد في الذكرى حيث قال لا يقدح اكثار
ماء الوضوء لاجل المسح لانه من بلل الوضوء وكذا لو مسح بماء جار على العضو وان افرط الجريان لصدق الامتثال ولان الغسل غير مقصود
انتهى وقال في الالفية بعدم اعتبار الجريان في المسح عدم كفاية الاماسح ما في المسح فيجزيه انتهى قال في المقاصد العلية في شرح

لانه

٢ ايصال

من لفظ الاجزاء انه لو جرى الماء على العضو الممسوح جزء فعلى هذا يكون بين الغسل والمسح عموم وخصوص من وجه ثم قال بعد ذكر مادة الاجتماع و
مادة الافتراق فالجواب اشتراط عدم الجريان في المسح مط وان بين المفهومين تباينا كليا للدلالة الاية والاخبار والاجماع على اختصاص اعضاء
الغسل به واعضاء المسح بالمسح التفصيل قاطع للشركة وقد نقل العلامة وغيره الاجماع على ان الغسل لا يجزي عن المسح ولا شك ان الماء
الجاري على العضو على هذا الوجه غسل لتحقق مفهومه فيجوز سلب الاجماع على عدم اجزائه ثم قال لا يقال ان الفرد المجزي من المسح مع الجريان
هو جريان الماء الممسوح به لا اجراء غسل موضع المسح فرق بين الامرين فاجاب بان تحقق الغسل يتوقف على كونه بماء جديد ثم اجاب عن استدلال
الذكرى بالامتثال وعدم قصد الغسل ان الامتثال انما هو بالمسح لتحققه اول الدعوى وعدم قصد الغسل لا يقدح في تحققه لان الاسم ح
لتحققه دون النية انتهى والظاهر ان بينهما عموما من وجه فيصدق في محل الممسوح انه غسل بما انتقل من الماء الموجود فيه من جزء الى جزء و
مسح بالبلل العالق باليد نعم البلل المغسول به غير البلة الممسوح بها فان اريد تضاد المسح والغسل بالنسبة الى ما به يتحققان كما هو ظ
الذكرى حيث فرض المسح بالماء الجاري على العضو حتى يتحد في المصداق فهو ممنوع وان اريد تضادهما بالنسبة الى المحل وان تعددا
يتحققان به اعني البلل فهو حق لكن الغسل المحقق مع عدم قصده بل مع عدم قصد جزئيته لا يوجب بطلان ان يكون
المحل مغسولا وممسوحا ولم يدع احد اجزائه عن المسح حتى يخالف الاجماع نعم يشكل تحقق المسح بالبلة العالقة باليد مع جريان البلل
المنتقل الى المحل من جزء الى جزء لاستهلاكه فيه الا ان يلتزم بعدم قدح استهلاكه مطلقا كما تقدم عن المحقق والحلي وغيرهما واذا كان
البلل المغسول به بلل الوضوء وكيف كان فان لم يبق في محل الوضوء غسلا او مسحا نداوة قابلة للاخذ والمسح بها وان كان متمكنا من ذلك
مع الاستيناف استانف لوجوب الاتيان بالمامور به مع القدرة كما لو تعذر عليه تمام الوضوء لعلة اخرى وقد تقدم هنا خلاف الاسكافي وما
كان يحتج عليه من الاخبار وان لم يتمكن من ذلك الى اخر الوقت ولو بعلاج فمقتضى قاعدة الميسور وجوب المسح بماء جديد لان المسح بنداوة
الوضوء كان واجبا بعبارة اخرى وجب عليه ايصال البلل المقيد بكونه من الوضوء فاذا تعذر ذلك سقط خصوص كونه من بلل الوضوء
ويمكن المناقشة في ذلك بعد جريان قاعدة الميسور في القيود فالاولى التمسك بسقوط المسح اصلا ووجوب المسح ببلل اخر ومنه يظهر ضعف
ما يقال ان اللازم وجوب مسح اليد على الراس بلا نداوة لانه انما يبنى على سقوط القيد خاصة تعين مسح ببلل غير الوضوء والا فلا معنى لابقاء اصل المسح بعد
تعذر الممسوح به الذي هو احد اركانه الا ان يقال ان ظ المطلقات وجوب مسح الراس مجردا امرار اليد عليه ثبت بالدليل وجوب كونه ببلل الوضوء
فاذا سقط هذا القيد لاختصاص ادلته بصورة التمكن لاختصاص مورده بالمتمكن من بلل الوضوء فيرجع غيره الى اطلاق المسح لكن الانصاف ان
المستفاد من الادلة كون اليد واسطة في ايصال البلل فليس مطلق المسح بمعنى امرار اليد مطلوبا قابلا لارادته مستقلا من العاجز لكنه
مردود بان الاية لا اطلاق فيها من حيث وجوب الممسوح به وعدمه بل ظاهرها بقرينة مقابلة الغسل المسح بالبلة نعم هو مطلق من حيث بلل
الوضوء وبلل اخر ومقتضى القاعدة ما ذكروه من بقاء وجوب مطلق البلل اذا فقد البلل الخاص وربما استظهر وجوب المسح بلا بلل من
التحرير حيث قال في مسئلة الموالاة لو جف ماء الوضوء لحرارة الهواء المفرطة جاز البناء ولا يجوز استيناف ماء جديد للمسح انتهى لكن التامل
يقتضي بعدم دلالته على هذا لان المراد من جواز البناء مع حرارة الهواء سقوط حكم الجفاف من حيث الموالاة فلا يقدح ولا يجب معالجته حتى
يبقى الرطوبة في العضو السابق عند غسل اللاحق بان يغسل كل جزء قليل قليلا كما سيجيء تفصيله في مسئلة الموالاة لكن لا يجوز ذلك
المسح بماء جديد بل يجب العلاج حتى لا يجف الجزء الذي يمسح به باكثار الماء عليه وحاصله ان حرارة الهواء عذر في فوات الموالاة بمعنى
مراعاة الجفاف بل هي معتبرة مع اعتدال الهواء وليس عذرا في تجديد الماء للمسح كيف كان فالمسئلة مبنية على جريان قاعدة الميسور في القيود المتعذرة
ولا يبعد عمومه مع مساعدة الفهم العرفي كما ذكروه في مراتب العجز عن القيام للصلوة مضافا الى رواية عبد الاعلى الاتية في المسح على الحائل ومن
هنا يعلم عدم جواز الانتقال الى التيمم لانها اخص من عمومات التيمم بل لو كان مستند المسئلة قاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور كان
الظ التقديم لان ادلة التيمم انما تثبت شرعيته مع تعذر الطهارة المائية وعموم هذه الروايات حيث يقيد لدلالة وجوب المسح بالبلل بصورة
الاختيار فلا يقدح عدمه عند الضرورة يثبت كون الوضوء الناقص طهارة مائية مبيحة فالعمل بهذه العمومات يوجب خروج ما نحن فيه عن موضوع
التيمم اعني التخصص وطرح تلك العمومات مستلزم للتخصيص بلا قرينة ومن هنا صحت قاعدة كلية في تقديم الوضوء الناقص على التيمم لكن
سيجيء في مسئلة الجبيرة التامل بل النظر في ذلك وانه لو عمل بهذه لم يبق مورد للتيمم اذ ما من احد الا وهو يقدر على بعض الوضوء الناقص
لفقدان بعض اجزائه او قيودها وانتظر لتمام الكلام الا ان القول بالتيمم فيما نحن فيه لم يعرف لاحد نعم في هامش نسخة التحرير الموجودة
عندي محكيا عن المصنف قده في باب الموالاة قال ولو جف الوضوء لحرارة الهواء المفرطة جاز البناء ولا يجوز استيناف ماء جديد للمسح انتهى
فعلق عليه المحشي ما لفظه فلو تعذر المسح بالبلل انتقل الى التيمم عند المص وعند الشهيد يستانف ماء جديدا فيمسح به انتهى

نعم قال

نعم قال العلامة في النهاية لو اتى باقل الغسل ولحال الحرارة والهواء المفرطين بحيث لا يبقى رطوبة في اليد غيرها فالاقرب المسح اذ لا ينفك
عن اقل رطوبة وان لم تؤثر وكل استانف ولا يتيمم وهل يشترط في حال الرفاهة تاثير المحل الاقرب ذلك انتهى لكنه ايض لا يدل على المسح باليد
الخالية عن اقل الرطوبة نعم فرق في الرطوبة بين حالتي الاختيار والضرورة فاعتبر سرايتها الى الممسوح في الاول دون الثاني فافهم وكيف
كان فالمسح باليد المجردة لم يقل به احد فيما اعلم والافضل في مسح الراس ان يقع مقبلا ويكره ايقاعه مدبرا على الاشبه ان جماعة عند المص وغيرها
بل قيل هو لمثله لما في المعتبر من اطلاق الاية وصريح الرواية الصحيحة لا باس بمسح الوضوء مقبلا ومدبرا بل عن دعوى جواز النكس في الرجلين
بناء على ثبوت الاجماع المركب بينهما بين مسح الراس ويمكن تقييد الاطلاق بما قيد به اطلاق غسل الايدي بالابتداء من الاعلى من الروايات
البيانية المشار اليهما بقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به واما الصحيحة فالمروي في موضع من خواصنا المسح الى القدمين ويبعد
تعدد الرواية مع ان تخصيص المسح بالقدمين كالتخصيص بالتوسعة في المسح بمسح القدمين مع كون ترك القيد اعم فائدة لاجل
عن اشعارا بالتخصيص مع ان الاقبال والادبار في المسح يناسبان القدم فان الاقبال هو تحريك الماسح بيده مقبلا الى نفسه وبدنه كا
اليد المتحركة للمسح مقبل اليه وتحريك اليد الادبار كانها مدبرة عنه والمناسب في مسح الراس الصعود والهبوط من جهة الفوق والتحت ومن ذلك يظهر
انه لو فرضنا ان الرواية لا باس بمسح الوضوء امكن جعل ما ذكرنا قرينة على ارادة مسح الرجلين واما الاجماع المركب فغير ثابت ولما ذكرنا
او بعضه منع عن النكس جماعة منهم الصدوق والسيد والشيخين في المقنعة والخلاف وابن حمزة والشهيد في ظاهر الدروس وعن جماعة
عن غير واحد انه المشهور بل عن الخلاف دعوى الاجماع وعن الانتصار انه مما انفردت به الامامية ولعله اقوى مع انه احوط ثم وجه فعليته
عند المص والجماعة لعله التاسي بالنبي صلوات الله عليهم لا يصير الفرد الاخر بمجرد ذلك مكروها فلعل الكراهة هنا بمعنى اولوية
الترك كما فسرها في محكي مع صدق ولذا عبر جماعة بالجواز ولو غسل موضع المسح لم يجزه عن المسح بلا خلاف من كل من اوجب المسح ولا
فرق في عدم الاجزاء بين تحقق المسح في ضمن الغسل بناء على تصادقهما في بعض الموارد وعدمه وفي هذه العبارة دلالة على ان
المسح يجوز لا تحققه مع الغسل كما استفاده في الروض والمقاصد العلية من هذه العبارة الواقعة في معقد اجماع العلامة من ان المسح
لا يتحقق في ضمن الغسل في السرائر في مسئلة الوضوء بالثلج ان حد الغسل ما جرى على العضو المغسول والمسح بخلافه ثم ادعى انه
لا خلاف بين فقهاء اهل البيت عليهم السلام ان الغسل غير المسح في الذكرى نعم رد من ادعى من العامة ان المراد بالمسح في الاية
هو الغسل الخفيف ان المعلوم من الوضع تغاير حقيقتي الغسل والمسح الا ان الانصاف امكان حمل العبارة ونظيرها الوارد في النص و
معقد اجماع العلامة على الغسل المحقق بدون المسح كما هو الغالب من حصوله ولو بالنسبة الى بعض العضو لصب الماء او على المحقق بدون
قصد المسح ان تحقق مصداقا فان مجرد حصوله من دون قصده لا يكفي قطعا لان الفعل بدون القصد لا يعد من الافعال الاختيارية والتحقق
ما عرفت من انهما مفهومان متغايران يوجدان بحركة واحدة في محل واحد فامرار اليد لاجل بلل الغسل بما في الماسح مسح واجراء الماء ونقله
من الجزء الاول من المحل الى الجزء الثاني منه غسل وهو حاصل ايضا بالامرار المذكور في صحيحة زرارة لو انك توضأت فجعلت
مسح الرجلين غسلا ثم اضمرت ان ذلك من المفروض لم يكن ذلك بوضوء وليس فيها دلالة على تباين المسح والغسل الا على تصادقهما
كما يحتمل كلا من الامرين بل الظاهر ان الغسل ولو كان بفرده المباين للمسح لا يجزي عن المسح اذا قصد الاجتزاء به في الوضوء ويؤيده المنقول فيما
بعد بدأ بالمسح على الرجلين فان بدا لك غسل غسلته فامسح بعده ليكون اخر ذلك المفروض الحديث ويجوز المسح على الشعر المختص بالمقدم لصدق
الناصية عليه فيشمله ما دل على مسحها مثل ما روي من مسح النبي على ناصيته وصحيحة زرارة ثم تمسح ببلة يمناك ناصيتك وما ورد من
المرأة في الفجر والعشاء تمسح بناصيتها واطلاقها وان تم شعرها الخارج عن حد الراس لا انه مقيد بادلة مسح الراس كما ان تلك الادلة مقيدة | بضميمة
بادلة الناصية في مقابل غيرها من مواضع الراس ثم ان المستفاد من تلك الاخبار المتضمنة تعذر التخليل غالبا دون المراد بالراس ما يعم
الشعر مط حتى مع تيسر التخليل لا ارادة ذلك في خصوص صورة تعذر التخليل بقرينة سقوط التكليف عن المتعذر يرجع في صورة تيسر تخليله
ظهور لفظ الراس في خصوص من البشرة كما بني عليه في غسل الجنابة بل يدل عليه كلما دل على مسح الراس ومقدمه خصوصا موضع ربع اصابع بناء | ثلث
على ان الغالب وجود الشعر المانع من مسح البشرة بل وورد في بعض الاخبار وجود الشعر كالمرفوعة فيمن تخضب راسه بالحناء ثم يبدو له في الوضوء
قال لا يجوز حتى يصيب بشرته الماء وفي كتاب علي بن جعفر هل يصلح للمرئة ان تمسح على خمارها قال لا يصلح حتى تمسح على راسها ظاهر ان تخليل الشعر
لاجل مسح مقدار الاصبع فضلا عن اربع اصابع كالمتعذر عادة غالبا نعم يسهل ذلك بالنسبة الى الغسل حيث انه يكفي فيه ايصال الماء وكيف
كان فهذا الحكم امر ظاهر مستفاد من الاخبار بل الاجماع ولا يحتاج الى التمسك فيه بما ورد من قوله كلما احاط الله به الشعر فليس على
العباد ان يطلبوه ولا يبحثوا عنه ولكن يجري الماء عليه بناء على عدم تخصيص عمومه بدليله المختص بمورد الغسل ترجيح الاستخدام على التخصيص في امثال

المقام

لمقام مع اشارة الوجوب في المسئلة وجعل الاجزاء عبارة عن مطلق الايصال الاعم من ايصال البلل كما في رواية الحناط المتقدمة لان المراد بالطلب
البحث هو التحليل الذي عرفت نقله غالبا في المسح هو المختص لعموم الموصول وتخصيصه بصورة التمكن ليس باولى من تخصيص الموصول بموارد النسل
لذي هو ظاهر مورد السؤال مضافا الى رواية الشيخ للرواية انه ليس للعباد ان يغسلوه ثم ان المتيقن من عموم لراس في الاخبار للسعر الكائن عليه
هو خصوص النابت عليه فلو جمع عليه شعر من غيره ومسح عليه لم يجز ويشكل بالنابت فوق القدم المتدلي عليه بحيث يتعذر تخليله ومسح ما تحته
من البشرة او الشعر النابت عليها فان تم ما ذكر من ظهور الاطلاق في الاعم جاز هنا نعم اذا كان تدليه على نحو من الانفصال الذي لا يصدق على مسحه
مسح القدم توجه منع اجزاء المسح عليه كذا يشكل المنع من المسح على وسط شعر القدم المجتمع عليه لا غير المنبسط بحيث اذا امتد خرج عن حد الراس
ظاهر استثناء ما خرج بمده عن حد الراس هو الخارج فعلا بمده عن حد الاماله ومد المخرج لكن ادعى شارح من ان المشهور بين القوم بحيث لم نعرف فيه
خلافا عدم جواز المسح الا على اصول ذلك المجتمع ثم اعترف بان نفي لنباته بالدليل اشكال وكذا الاشكال فيما لو مسح شعر المقدم الممدود عليه
اذا فرض قيامه عليه لمانع عن امتداده او اخذ بيده ليمسح عليه وكذا يمكن الاستشكال فيما لو كان بين شعر الممدود عليه وبين البشرة حائل ولو
رقيقا اما لو كان الحائل فوق الشعر فلا اشكال في عدم جواز المسح عليه ولو كان رقيقا حاكيا للبشرة غير مانع عن دخول بلة المسح اليهما
فضلا عما لو مسح على العمامة وغيرها مما يستر موضع المسح بلا خلاف في ذلك كله بين الخاصة نعم حكى الخلاف عن ابي حنيفة في الحائل الرقيق وكفى
بالاية دليلا على خلافه وعلى حمل ما ورد في اخبارنا مما يوهم جواز المسح على الحناء على التقية او بعض المحامل الاخر وان بعد

الفرض الخامس

مسح الرجلين ويجب المسح على ظاهر القدمين باجماعنا ولا استيعاب فيه عرضا باجماع الاصحاب واخبارهم المتواترة معنى نعم قيل
بوجوب مقدار ثلاثة اصابع كما في كرة لرواية معمر المتقدمة في مسح الراس المحمولة على الاستحباب كما افتى به العلامة نعم في صحيحة البزنطي قال سألت
ابا الحسن الرضا عليه السلام عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على اصابعه فمسحها الى الكعبين فقلت جعلت فداك لو ان رجلا قال باصبعين
من اصابعه قال لا الا بكفه كلها يعني كفاية الاصبعين فيأبى الحمل على الاستحباب وروى عبد الاعلى قال قلت لابي عبد الله عليه السلام عثرت فانقطع
ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح
عليه ولولا وجوب الاستيعاب لم يكن الاستشهاد بالاية الظاهرة في نفي ايجاب الحرج لا للامر بالمسح على الموضع على ما وضع عليه المرارة وجه
ويؤيدهما ما دل على مسح ظهر القدم التام في استيعاب الظهر ولم يعمل بظاهرهما عامل الا الصدوق في ظاهر الفقيه حيث قال وحد مسح
الرجلين ان تضع كفيك على اطراف اصابعك من رجليك ثم تمدهما الى الكعبين انتهى وفي المدارك لولا الاجماع المعتبر والمنتهى لامكن
القول بالمسح بكل الكف لصحيحة البزنطي ومال اليه المحقق الاردبيلي قدس سره وفيه ان الصحيحة لا تكون دليلا ولا الاجماع المعتبر والمنتهى
مانعا اما الاول فلمعارضتها بحسنة زرارة وابن هاشم وفيها بعد الاستشهاد على جواز الاستيعاب في الغسل بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق قال ثم قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم فاذا مسحت بشيء من راسك او بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف اصابعك
فقد اجزأك فان المتفرع على التبعيض المستفاد من الاية هو المسمى في العرض لوجوب استيعاب ما بين الكعب والاصابع في الطول اجماعا
خصوصا مع ان الاستيعاب في العرض وكفاية المسمى في الطول لم يقل به احد فالرواية كالصريحة في عدم وجوب المسح بكل الكف على وجه يقبل
التقييد لصحيحة البزنطي ونحوها حسنة الحلبي وابن هاشم الواردة في اخذ ناسي المسح البلل من لحيته لمسح راسه ورجليه ثم ان الماخوذ من اللحية
لا يكفي لمسح الراس والرجلين بالكف كلها هذا ما حضرنا من الاخبار التي يعمل بسندها اصحاب المدارك والاخبار الغير الصحيحة فالصريح
منها في هذا المطلب مستفيضة كمرسلة الصدوق ورواية جعفر بن سليمان الواردتين في ادخال اليد في الخف المخرق ومرسلة خلف بن حماد الواردة
في اخذ البلل لمسح الراس والرجلين من الحاجبين واشفار العين ورواية معمر بن خلاد المتقدمة في اجزاء مسح موضع ثلث اصابع من الراس
والرجلين الى غير ذلك واما اجماع المعتبر والمنتهى فهو على عدم جواز استيعاب الرجل بالمسح لا ظهر القدم بل مقدار موضع الكف منه نعم لو فهم من كلامهما
ما فهمه بعض في الروض من دخول جواز مسح مقدار الاصبع في حيز الاجماع اتجه ما ذكره من منافاة هذا الاجماع للصحيحة لكنك عرفت مشاهدة
الاستفادة في مسئلة مسح الراس فالاولى حمل الصحيحة على الاستحباب وان بعد كما اشرنا اليه ويؤيده بعد حمل البزنطي بالواجب من المسح الى زمان السؤال
واما رواية عبد الاعلى فيمكن ايضا حملها على الاستحباب وبحمل البلاء على جريان قاعدة نفي الحرج في المستحبات ايضا وعلى استيعاب المرادة الموضوعة او العصابة
المشدودة عليها الجميع الاصابع ثم انه لو اختار المسح على بعض الرجل الذي لا ينتهي الى الكعب بالمعنى المشهور كالخنصر وجب تحريف خط المسح حتى ينتهي
الى الكعب والظاهر وجوب المسح على البشرة فلا يجزي على الشعر لان القدم حقيقة فيها ولا قرينة هنا على ارادة ما يعم الشعر ولو لم يوجد موضع
من الشعر مما بين الكعب ولم يمكن كان كالمسح على الجبيرة واما حده طولا فهو من رؤس الاصابع الى الكعبين بلا خلاف ظاهر وللوضوء البيانية
واما صحيحة زرارة المتقدمة اذا مسحت بشيء من راسك او بشيء من قدميك ما بين كعبك الى اطراف اصابعك فقد اجزأه فقد يتوهم كون

الموصول فيها تحديد الممسوح منه دون الممسوح نظير تحديد موضع مسح الراس بالمقدم لان الموصول ان كان بدلا عن القدمين فدلالته على كون ما بين
القدم والكعب نظير الراس محلا للمسح اوضح وان جعل بدلا عن الشيء بان يكون المراد به مسح من القدمين شيئا هو ما بين الكعب الى اطراف الاصابع
فان سلّمنا في شيء التبعيض كان كالاول في وضوح الدلالة على ما ذكرنا وان جعل زائدة او لمجرد الالصاق فهو وان دل على الاستيعاب
طولا لكنه يدل على الاستيعاب عرضا ايضا فيجب مسح جميع ما بين الامرين طولا وعرضا وهو خلاف الاجماع فيجب مخالفة الظاهر في الاية
والاصل عدمها نعم لو جعل مع كونها بدلا عن الشيء هو صفة يعني اذا مسح من القدمين شيئا يكون من الكعب الى اطراف الاصابع فان
اريد ما بين الكعب الى الاصابع ما يقع متوسطا بينهما فلا يدل على الاستيعاب الطولي وان اريد منه ما بين الامرين بان يكونا اوله واحدهما
واخره الاخر فيدل على مطلب الاية وهو الاستيعاب لكنه خلاف ظاهر الموصول ولفظ ما بين هذا ولكن يدفع هذا التوهم تفريع الامام
قوله اذا مسحت الى اخره على الاية الظاهرة في الاستيعاب الطولي وكفاية المسمى في العرض بحيث يظهر منه عليه السلام الاستدلال بها على ما قاله
والاستشهاد عليه بالاية كما لا يخفى على من لاحظ الرواية وذيلها ولا ريب ان شيئا من المعاني المحتملة المذكورة لا يصح للتفريع على ظاهر الاية
الا ما هو منطبق على مذهب المشهور وان كان احتمال الامر جاري في نفسه ومساويا لباقي الاحتمالات لكن هذا مبني على ظهور الاية في الاستيعاب
الاستيعاب الطولي بناء على كون الى بمعنى مع كما عرفت سابقا اذ لا معنى لمسح المسمى الى الكعب او جعل الغاية للممسوح هو البعض المستفاد
من الباء لا للممسوح منه لكن الانصاف ان الاية بعد صرفها عن ظاهرها الذي هو كون الغاية للمسح ظاهرة في كونها غاية للارجل
فيكون الممسوح بعض هذا العضو المنتهي الى الكعب والكعبان هما قبتا القدمين كما في المقنعة وزاد فيها اما الساقين ما بين المفصل
المشط الى ان قال ان الكعب في كل قدم واحد هو ما علا منه في وسط القدم على ما ذكرنا وادعى الشيخ قدس سره في كتبه الاجماع على هذا المعنى
وكذا الشهيد في الذكرى وعن الانتصار ومجمع البيان وغيرهما انهما العظمان الناتئان في ظهر القدم مدعيا في الاول الاجماع وفي
ظاهر الثاني اتفاق الامامية وفي المعتبر انهما العظمان الناتئان في وسط القدم مدعيا عليه اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السلام
وبالجملة فلا اشكال ولا خلاف بين الامامية في انهما في ظهر القدم ليسا العظمين الذين في جانبي الساق وانما وقع الاشكال في مقام اخر وهو
ان العلامة قدس سره فهم من هذه العبارات الواردة من علمائنا رضوان الله عليهم في تفسير الكعب بعد اعترافه بان الكعب هو ما ذكروه لا غيره
هو العظم الناتئ الواقع في مجمع الساق والقدم وقد اخذ بعض من تأخر عنه في التشنيع عليه بمخالفته للاجماع والاخبار وقول اهل اللغة فذكر
ما في هذه كلمات العلماء التي هي عين ما ذكر من العبارات ومن الاخبار ما ورد من وصفه عليه السلام الكعب في ظهر القدم وما دل على عدم وجوب
ادخال اليد تحت الشراك وادعى في الذكرى كما عن المدارك ان لغوية الخاصة متفقون على ان الكعب هو الناشر في ظهر القدم وفي الذكرى
ان عميد الرؤساء صنف كتابا في الكعب اكثر فيه من الشواهد على انه الناتئ في ظهر القدم اما الساق وما يقع مقعد الشراك وعن نهاية
ابن الاثير انه ذهب الى انهما الكعبان اللذان في ظهر القدم وهو مذهب الشيعة قال ومنه قول يحيى بن الحارث رايت القتلى يوم
زيد على قرابيت الكعاب في وسط القدم وعن المصباح انه ذهب الشيعة الى ان الكعب في ظهر القدم وحكى هذه النسبة في مجمع البحرين عن بعض
الخواص وفي مقابل هؤلاء من طعن على القول بان الكعب هو العظم الناتئ بانه لا شاهد له لغة ولا عرفا ولا شرعا كما صرح به في كنز
العرفان بعد اختيار مذهب العلامة

اقول الانصاف ان الطعن على العلامة لكل من الثلاثة المذكورة في غير محله وان كان الاقوى
في المسئلة ان الكعب ليس في مجمع الساق والقدم الا ان ذلك ليس من الوضوح بمكان يوجب الطعن على مخالفه لمخالفة النصوص
والفتاوى وكلام اللغة كما ان قول العلامة ليس من الوضوح بحيث يطعن على مخالفه فيخلو عن الشاهد اساسا كما عرفت
من كنز العرفان بل الانصاف ان المسئلة لا تخلو عن غموض وخفاء منشأ ذلك ان العلامة لم يخالف الامامية في تفسير الكعب كانه
قدس سره قال في التذكرة ان الكعبين هما العظمان الناتئان في وسط القدم وهما معقد الشراك اعني مجمع الساق والقدم ذهب
اليه علماؤنا اجمع وبه قال الشيباني انتهى وفي المنتهى ذهب علماؤنا الى ان الكعبين هما العظمان الناتئان في وسط القدم وهما معقد الشراك
وبه قال الشيباني انتهى وما ذكره في الكتابين بعينه هو الذي ادعى في المعتبر اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السلام عليه وهذه العبارة هي المحكية عن
السيد والطبرسي والشيخ والحلي وغيرهم على ما حكي وكيف كان فلم يذكر احد من القدماء واتباعهم ما يخالف ما ذكره العلامة في الكتابين
مدعيا عليه الاجماع سوى المفيد قدس سره حيث عبر بقبتي القدمين والشيخ وان ادعى في كتبه الاجماع على هذا التفسير الا ان تعبيره في كتب الاخبار
بعين ما ذكره العلامة يدل على اتحادهما عنده كما ان القول المحقق في المعتبر ولا ان الكعبين قبتا القدمين ثم تفسيره بما ذكرنا عنه
مدعيا الاجماع عليه صريح في اتحاد مفهوم هذا التفسير مع القبة فعلم من ذلك ان العلامة بزعمه لم يخالف احدا الا انه يدعي ان مراد
العلماء من هذه العبارة ما ذكره فلا ينبغي ان يرد عليه بكلماتهم لا بل ينبغي ان يطالب بالدليل والقرينة على ما يدعيه في كلمات العلماء

الى انّ ما يصلح لرد هذا ان يجعل اسنده لهم بصحيحة الاخوين المفسرة للكعب بالمفصل وغيرهما مما سنذكره قرينة على ما استفاده من كلماتهم كما سيجيء تفصيله ثم ان العلامة قدّه افتى في المنتهى والتحرير والتذكرة بعدم جواز ادخال اليد تحت الشراكين في المسح على النعل العربية وعلله في الاول بانه لا يمنع مسح موضع الفرض وزاد في الثالث وهل يجزي لو تخلّف ما تحته او بعضه اشكال اقربه ذلك وهل يستحب الى ما يشبهه كالشي في الخشب اشكال اقربه كذا لو ربط رجله بسير للحاجة وفي العبث اشكال انتهى ومن هنا يظهر ان الرد على العلامة باخبار عدم استبطان الشراك لا يخ عن نظر لالتزامه بعضهم بها في كتبه وقد صرح فيما تقدم من التذكرة والمنتهى بان الكعب معقد الشراك فلا بد اقام من جعل معقد الشراك في تلك الازمنة هو مجمع الساق والقدم كما يظهر من تعليل المنتهى واما من التزام خروج ذلك بالنص كما يستفاد من فروع التذكرة مع ان الكعب اذا كان معقد الشراك عند المشهور من قال منهم بوجوب ادخال الكعب في الممسوح كما عن المحقق والشهيد الثانيين بل ربما حكى نسبته الى الاصحاب ورد عليه الاشكال من جهة اخبار عدم استبطان الشراك واما ما ادعى من مخالفة ما ذكره العلامة لقول اهل اللغة من الخاصة فلم يتحقق ذلك الا ما حكاه في الذكرى عن عميد الرؤساء وقد حكى كاشف اللثام قول العلامة عن جماعة من اهل اللغة واما ما حكى في النهاية والمصباح وكنا التاويل عن الشيعة فلا ينافي مذهب العلامة لما عرفت من تفسير العلامة لما عرفت من تفسير العلامة وغرضهم اختصاص الشيعة بجعل الكعب في ظهر القدم دون الجانبين كما يقوله العامة مع ان جماعة من العامة كالرازي والنيشابوري حكى عنهم انهم نصّوا على ان الامامية وكل من اوجب المسح قالوا ان الكعب عبارة عن عظم مستدير موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم كما في ارجل الحيوانات وزاد الرازي فنسبه الى محمد بن حسن الشيباني وان الاصمعي كان يختار هذا القول وحجتهم ان اسم الكعب يطلق على العظم المخصوص فوجب ان يكون في حق الانسان كذلك والمفصل يسمى كعبا ومنه كعب الرماح لمفاصله انتهى وعن الكشاف وطراز اللغة ان كل من اوجب المسح قال هو المفصل بين الساق والقدم انتهى ومن البعيد تمامه اتفاق هؤلاء على الافتراء على الشيعة بما يظهر كذبه لكل ناظر في كلامهم خصوصا مع تقدم بعضهم على العلامة فلا يحتمل ان يكون منشأ النسبة انتشار ذلك من العلامة قده فزعموه مذهبا لكل الشيعة ثم لا ينفع نظائره في نسبتهم الى الشيعة انكار العمل بخبر الواحد بملاحظة مذهب السيد مع موافقيه وبالجملة فالانصاف ان كلمات الاصحاب خصوصا من عبر بقبة القدم اذا ادعى الاجماع عليها ظاهرة في خلاف ما قاله العلامة قده فصرفهما عن ظاهرهما موقوف على ظهور في الاخبار التي استدلوا بها في هذه المسئلة وغيرها من كلماتهم المرتبطة بالمقام فيما ذكروه بحيث يغلب على ظهور كلماتهم لينصرفها الى ما ذكره العلامة رحمه الله و اظهر ما يمكن ان يجعل من كلماتهم واستدلالاتهم صارفا لتلك الظواهر امران **الاول** صحيحة الاخوين التي استدل بها الشيخ و المحقق على مطلبهما وفي اخرها قلنا اصلحك الله فاين الكعبان قال هيهنا يعني المفصل دون عظم الساق فان ظاهره ان تفسير المشار اليه من الراوي وقوله دون عظم الساق من الامام وأجيب عنها تارة باحتمال المفصل فيها للمفصل الكائن في وسط القدم لانه ثمّ اليتم ولانه محل الفصل في حدّ السارق واخرى باحتمال ارادة ما يقرب منه وثالثة باحتمال كون التفسير من كلام الراوي فلا يكون حجة والكل في غاية البعد فهي منا وبين في البعد التاويل في عبارات القوم لان اطلاق المفصل على الكائن في وسط القدم الذي لا يعرفه اكثر الناس بل لا يتبين لكثير من الخواص بالمشاهدة بل المس نظير ارادة العظم المستدير من العظم الناتئ او ارادة وسط القدم من عرضا او غير ذلك من التاويلات التي لا بد من ارتكابها وارجاعها الى ما فهمه العلامة منها واما ارادة المفصل بمعنى محل الفصل بمعنى محل الفصل للسارق فهو بعيد لان المفصل قد ورد في بعض نصوص حد السارق وفي كثير من فتاوى الاصحاب بان المحل قطع السارق فهو معنى عرفي قد تعرف المحد قطع السارق فكيف يكون استعماله بملاحظة كونه مفصلا عند السرقة مع انه لم يعهد استعماله باعتبار الفصل في حد السرقة في رواية ولا عبارة حتى يقاس عليه محل الكلام واما كون التفسير من الراوي للصحيحة المذكورة فظهوره مسلم الا ان هذا التفسير للفظ مجمل حتى يناقش في قبوله منه وانما وقع بيانا للاشارة الامام بقوله هيهنا ومثل هذا من الاخبار الحسية مسموع من الراوي بلا كلام وبالجملة فالانصاف ظهور الرواية على ما ذكره الشيخ قده في تفسير الكعب لكن في الكافي بعد قوله دون عظم الساق قوله فقلنا هذا ما هو فقال هذا من عظم الساق والكعب اسفل من ذلك فان المشار اليه في ذلك غير معلوم فيحتمل ان يكون وسط القدم وهو اسفل من عظم الساق بحسب لا بمقدار قامة الانسان فقوله دون عظم الساق من كلام الراوي يعني اشار الى المفصل الذي هو دون عظم الساق اي دونه وهو مفصل وسط القدم **الثاني** ما استدل به في المنتهى بعض من الاخبار الدالة بظواهرها على استيعاب ظهر القدم بالمسح فان الاستيعاب غير مراد منها جزما مع انها نظير ادلة المسح على الراس او مقيدة ذلك في مقام القضية المهملة ثم ان مما يمكن ان يستدل به للمذهب المعروف ما ورد في حد السارق من صحيحة زرارة المروية في الفقيه ورواية عبد الله بن هلال المروية في الكافي والتهذيب من ان السارق يقطع رجله اليسرى من الكعب ويترك له من قدمه ما يقوم عليه ويصلي ويعبد الله بضميمة ما دل على انها يقطع من المفصل كما في الفقه الرضوي ورواية معوية بن عمار الدّ

عن نوادر ابن عيسى عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن المسعودي عن معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام انه يقطع من السارق اربع اصابع ويترك الابهام ويقطع الرجل من المفصل ويترك العقب يطأ عليه الخبر مع ان ظاهر الاخيرة من روايتي الكعب حصر المتروك فيما يمكن ان يقوم عليه ولا ريب انه العقب لا غير ومنه يظهر وجه تأييد الروايتين وتطابقهما الاخبار الاخر في انه يقطع الرجل ويترك العقب فان ظاهرها قطع ما عدا العقب ولذا صرح الشيخان في المقنعة و النهاية التي هي مضامين الاخبار وسلار بانه يقطع من اصل الساق ويترك له العقب بل يظهر من الحلي دعوى الاجماع قال في السرائر وقطعت رجله اليسرى من مفصل المشط ما بين قبة القدم واصل الساق ويترك له بعض القدم الذي هو العقب يعتمد عليها وهذا اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السلام والمراد بالمشط بقرينة جعله ما بين القبة واصل الساق تمام ظهر القدم كما يطلق عليه لا ان ذلك مفصل بين القبة واصل الساق على المفصل الساق مع ان داب الحلي الغرض لمخالفة الشيخين في المقنعة والنهاية ونسب في كنز العرفان الى اصحابنا والاخبار الواردة عن ائمتنا انه يقطع الرجل ويترك العقب وهو ظاهر في عكس ذلك غيره ومنه يعلم معنى المشط وفي المحكى عن الحلبي انه يقطع من المشط رجله اليسرى من المفصل ويترك له مؤخر القدم والعقب وصرح جماعة كالمحقق والعلامة والشهيد بانه يقطع من مفصل القدم ثم بما يظهر من المحكي عن جماعة من القدماء كالسيد والشيخ والحلبي وابن حمزة التصريح بخلاف ذلك مدعيا عليه في الخلاف اجماع الفرقة واخبارهم لكنه المشهور عن ائمتنا الا انه لا يبعد حملها على ما نص عليه الجماعة المتقدمة بعد تخادم الجميع لدعوى جماعة الاجماع في المسئلة وعدم الخلاف فيما بين الخاصة كما ان روايتي الكعب وان امكن تفسيرها رواية سماعة الوارد في انه يقطع الرجل من وسط القدم الا ان الاخبار الدالة على المفصل اظهر واكثر وارجح لموافقتها الاخبار الظاهرة في قطع ما عدا العقب فيحمل رواية الوسط على ارادة ما بين عجز القدم وهو العقب وبين عند ملتقى الاصابع فيلتئم الاخبار باتحاد الكعب والمفصل وقطع ما عدا العقب كما انّ كلمات الاصحاب على هذا الخلاف في المسئلة بارجاع الظاهر منها الى النص وقد عكس في الرياض في باب الحد وهو بعيد للزوم طرح النص منها بالظاهر وابعد منه حمل اخبار المفصل على التقية لموافقتها لمذهب العامة مع ان تلك الاخبار صريحة في مخالفة العامة من حيث صراحتها في جواز ابقاء العقب فقد ظهر مما ذكرنا ضعف الاستدلال لنظر المشهور بالنصوص والفتاوي المذكورة في قطع السارق كما فعله العلامة اعلى الله مقامه بل عرفنا ان الاستدلال بها للعلامة اولى ثم اولى لكن الانصاف ان هذا كله فرع اتحاد موضوع المسئلتين والعلم بكون محل القطع هو الكعب المبحوث عنه في الطهارة وهو للمنع فان احدا لم ينكر اطلاق الكعب لغة وعرفا على غير هذا المعنى المشهور الا ان الشهيدين مع طعنهما على العلامة هنا بمخالفة الاجماع صرحا كالفاضلين بقطع السارق من مفصل القدم الظاهر في مفصل الساق لا مفصل القبة وبالجملة فصرف كلمات الاصحاب في معاقد اجماعاتهم عن ظواهرها في غاية الاشكال خصوصا مع تصريح بعض مدعي الاجماع بكون مشروعية مسح الرجلين الى عظم الساق كالشيخ في التهذيب بل لا يجري في بعضها كدعوى الشهيد في الذكرى اجماع اللغويين منا على معنى الكعب ودعوى الشهيد وغيره الاجماع على ان المراد قبة القدم وغيرهما من دعاوي الاجماع المتاخرة عن العلامة المطعون بها عليه اللهم الا ان يقال انها مستندة الى ظاهر كلمات من تقدم عليهم في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم فلا ينهض دليلا او الا عوض بدعوى العلامة ومن يتبعه الاجماع على الكعب بالمعنى الاخر مع احتمال اطلاعه على قرينة صارفة لم يطلع عليها الاخرون والمثبت مقدم على النافي فالانصاف تساقط الدعاوي بعد العلامة للعلم باستناد كل منهما الى ما فهمه من كلمات المجمعين فبقي الاجماعات المحكية في كلمات من تقدمنا التمسك بها في اثبات الكعب بالمعنى المشهور لا غبار عليه مضافا الى اخبار عدم استبطان الشراك فان مقتضى العمل بظاهر ما دل على وجوب استيعاب الممسوح طولا جعل معقد الشراك خارجا عن محل الفرض ولا يتم الا بجعل اخر محل الفرض قبل معقد الشراك ولا ينافي ذلك مذهب العلامة مع تصريحه في المنتهى بوجوب ادخال الكعب في المسح وسيجيء تمام الكلام فيه ويجب المسح على بشرة القدمين فلا يجزي على شعرهما في ظاهر كلمات الاصحاب كما في الحدائق والتمسك في الجواهر بعموم قوله كلما احاط الله به قد عرفت ضعفه لكن الانصاف ان وجود الشعرات الضعيفة المتفرقة لا يمنع من صدق المسح على الرجل وايجاب ازالتها او ايماء حرج التخليل في المسح غير ممكن والمسح على شعر الراس قد تقدم وجهه لا يجوز ايضا على حائل من خف من نعل او غيره مع الاختيار بلا خلاف ظاهر بل اجماعا محققا من عبارة التذكرة المتقدمة في مسئلة الكعب حيث قال ويجوز المسح على النعل من غير ان يدخل يده تحت الشراك ثم قال ولو تخلّف ما تحته او بعضه ففيه اشكال الاقرب الجواز وهل يتعدى الى ما يشبهه كالسير في الخشب اشكال وكذا لو ربط رجليه بسير للحاجة وفي العبث اشكال انتهى وهو الظاهر من الذكرى حيث ذكر بعد نقل عبارة الاسكافي الدالة على جواز المسح على النعل وكلما لا يمنع وصول اليد الى مماسة القدمين وبعد حكاية استشكال العلامة في التذكرة في سير الخشب والمربوط لحاجة او عبثا قال اما السير للحاجة فيلحق بالجبائر واما العبث فان منع فالاقرب المنع اذا وجبنا المسح الى الكعبين و هو الاقرب كما مر لانه يتخلف شيء خارج عن النص انتهى بل هذا الاستثناء لازم لكل من ادخل الكعب في الممسوح سواء قال بانه مفصل الساق

الناشز وسط القدم

والقدر كالعلامة ام قال بالمشهور كالمحقق الثاني لان الكعب عندهم معقد الشراك فلا بد من ستر جزء منه لكن العلامة في المنتهى مع تجاوبه ادخال
الكعب استدل على عدم جواز استبطان الشراك تبعا للمحقق في المعتبر لانه صرح فيه بعدم جواز ادخال الكعب مائة لا يمنع مسح محل الفرض وقد يستفهما
الى ذلك التعليل الشيخ في التهذيب حيث حمل المسح على النعل الوارد في الاخبار على النعل العربية لانها تمنع من ايصال الماء الى ما يجب مسحه ونحوهما المحكى
في الذكرى عن ابن الجنيد وهو بعض صريح ابن ادريس في السرائر حيث منع من تذكر النعل العربي عن المسح على ما يحكى قال سواء كان منسوبا الى العرب او العجم و
الذي ينبغي ان يقال انه لا ينبغي التامل في عدم جواز استبطان الشراك كما في الاخبار المعتبرة وظاهر ما تقدم من الاصحاب في تفسير الكعب بانه معقد الشراك كون
على جزء من الكعب وحينئذ يكشف هذه الاخبار بعمومها عن خروج بعض الكعب عن محل المسح فلا فرق بين الشراك وغيرها ومن الغرائب جمع العلامة
في المنتهى بين القول بكون الكعب هو المفصل وكونه معقد الشراك ودخوله في الممسوح وتعليل عدم استبطان الشراك بعد منعه لمسح محل الفرض بان
تمام اخبار الشراك باجمعها هو المسح على النعلين وربما يستظهر منه ثبات الشراك مقام محله كالجبيرة ولعل حكمته التوسعة على العباد وح فيكون هذه
الاخبار على خلاف القاعدة الا ان يراد من المسح على النعلين المسح على الرجلين ويكون ذلك تسامحا في التعبير من جهة لصوق النعل فيكون المسح عليهما مسحا
على النعل وينبه عليه وقوع هذا التعبير في كلام الاصحاب مع تعليل اكثرهم بعدم كونه مانعا عن مسح محل الفرض مع انهم لا يريدون مسح الشراك قطعا
وكيف كان فلا يصح المسح على الحائل ولا يعد جزءا من الوضوء الا اذا كان للتقية من المخالفين فانه يصح بلا خلاف فيه في الجملة للحرج بتركه فيسقط
اعتبار مماسة الماسح للبشرة لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فيمسح عليه كما نطق به رواية عبد الاعلى المتقدمة في وضع المرارة على الرجل هذا
مضافا الى الاخبار الخاصة ففي رواية ابي الورد وهل فيهما يعني المسح على الخفين رخصة قال لا الا من عدو تتقيه او ثلج تخافه على رجليك لكن في
صحيحة زرارة المروية عن الكافي في باب الاطعمة والاشربة قلت لابي جعفر هل في المسح على الخفين تقية قال لا اتقي في ثلث قلت وما هن قال شرب المسكر
والمسح على الخفين ومتعة الحج وروى هشام في الصحيح عن ابي عمر قال قال ابو عبدالله يا ابا عمر تسعة اعشار الدين في التقية ولا دين لمن لا تقية له والتقية في كل
شئ الا في شرب النبيذ والمسح على الخفين ومتعة الحج وعن الدعائم عن الصادق ع التقية ديني ودين آبائي الا في ثلث شرب المسكر والمسح على الخفين وترك الجهر ببسم
الله الرحمن الرحيم وفي صحيحة زرارة قلت هل في مسح الخفين تقية قال ثلثة لا اتقي فيهن احدا شرب المسكر ومسح الخفين ومتعة الحج قال زرارة ولم يقل
الواجب عليكم ان لا تتقوا فيهن احدا الخبر وكلام زرارة يحتمل ان يريد انه بين حكم نفسه عليه السلام لا حكمنا فلعل الحكم مختص به ويحتمل انه يريد انه لم
يوجب التقية في هذه الثلثة كما في سائر مواردها الا انه اوجب علينا تركه فكان هذا استثناء من عموم لا دين لمن لا تقية له كما في رواية الدعائم فيكون التقية هنا
رخصة لا عزيمة كالتقية في اظهار كلمة الكفر ويكون النهي في صحيحة الكافي محمولا على الترخيص ويمكن ان يحمل رواية ابي الورد على مورد الضرر الفعلي دون التقية
المبنية على ملاحظة الضرر النوعي على الشيعة باشتهارهم بمخالفة جمهور الناس دون الضرر الفعلي اللاحق للشخص بترك هذا الفعل الخاص وينبه على هذا
الحمل عطف البرد المعتبر فيه الضرر الشخصي جزما لكن هذا مبني على ان التقية لا يعتبر فيه ترتب الضرر الفعلي على الترك بل الحكمة ملاحظة فيها الضرر
اللاحق من اجماع الشيعة على تركها واشتهارهم بذلك وهذا وان كان يظهر من جملة من الاخبار الا ان المستفاد من كثير منها خلاف ذلك ففي رواية البزنطي عن
ابراهيم بن هاشم قال كتبت الى ابي جعفر الثاني ع اسئله عن الصلوة خلف من يتولى امير المؤمنين ع وهو يمسح على الخفين قال فكتب لا تصل خلف من يمسح على
الخفين فان جامعك واياهم موضع لا تجد بدا من الصلوة معهم فاذن لنفسك واقم الى اخر الرواية وفي رواية معمر بن يحيى كلما خاف المؤمن على نفسه
فيه ضرورة فله فيه التقية وفي معناها ما ورد من ان كل شئ يضطر اليه ابن آدم ففيه التقية فان ظاهرها اناطة التقية ومدارها نفيا واثباتا على الاضطرار
المحكي في الفقه الرضوي عن العالم عليه السلام لا تصل خلف احد الا خلف رجلين احدهما من تثق به وبدينه وورعه والاخر من تتقي سيفه وسوطه وشره وبوائقه
وشنعته فصل خلفه على سبيل التقية والمداراة وعن دعائم الاسلام بسند عن ابي جعفر عليه السلام لا تصلوا خلف ناصب ولا كرامة الا ان تخافوا على
انفسكم ان تشهروا ويشار اليكم فصلوا في بيوتكم ثم صلوا معهم تطوعا الى غير ذلك من الاخبار التي يقف عليها المتتبع وكيف كان فالاظهر
اعتبار ترتب ... في الفقه التقية فخصوصا لو اتفق فيكون التقية كسائر الاعذار الا انه اختلف في انه هل يعتبر في شرعيتها عدم المندوحة
والعجز عن اداء الواجب على النهج المشروع فيجب عليه التاخير مع سعة الوقت ورجاء التمكن في اخره على القول بذلك في اولي الاعذار او يجب الانتقال
من مكان التقية لامكان الامن وكذا غيره من انواع التخلص ام لا يجب بل يكفي ترتب الضرر على مخالفة التقية حال الفعل وان قدر على
التخلص بتغيير الوقت او المكان او اخراج المخالف من مجلسه او تغيير وجها بل قولا لان ظاهر من تمسك بادلة الحرج كالفاضلين هو
الاول وصريح البيان وجامع المقاصد والروض هو الثاني بل قد يشعر كلام الثاني بكونه من المسلمات لانه ذكر اولا الخلاف في بقاء اثر هذا
الوضوء بعد زوال التقية واختار البقاء ثم قال انه لا يشترط في جوازه ذلك ونحوه للتقية عدم المندوحة وهو يؤيد بقاء
الطهارة مع زوال السبب يدل على هذا القول ظاهر ما تقدم من رواية ابي الورد وان كان عطف الثلج عليه ربما يشعر
باتحادهما في الاختصاص بصورة عدم المندوحة عنها وكذا بعض الاخبار المتقدمة لكن الغالب في العدو عدم ملازمته لتمام الوقت وامكان التقصي

عنه بخلاف الثلج المانع عن نوع التخفيف فيحمل المطلق على ذلك مشكل مضافا الى ما عن العياشي بسند عن صفوان عن ابي الحسن ع في اخرها الوارد في تفسير
ليكن قلت لم يرد الشعر قال انه كان عندنا خوف او لا فلا اخلاف في شرح المدارك يحكي بعض متاخري المتاخرين متمسكا بانتفاء الضرر مع المندوحة
فيزول المقتضي وايد الجواز الحدائق بالاخبار الدالة على الحث العظيم على الصلوة مع المخالف ووعد الثواب عليها حتى ورد ان الصلوة معهم كالصلوة
مع رسول الله ص مع استلزام ذلك ترك بعض الواجبات احيانا **اقول** اما ما في المدارك فهو حق لو كان مناط مشروعية التقية مجرد نفي الضرر
والحرج كما يظهر من جماعة كالفاضلين لان الظاهر مما ذكرنا من الاخبار وشبهها مما لم يذكر ان التقية اوسع من غيرها من الاعذار
المعتبر فيها ترتب الضرر على ترك التقية في اجزاء العبادات وشرايطها مع ايقاعها بحسب متعارف حال الفاعل فلا يجب على الحاضر في ملاء المخالفين
الاستتار عنهم والخروج من مسجدهم وتاخير اهل السوق صلوتهم الى قريب الغروب حتى انه لو كان المتعارف بحسب حال الشخص من حيث انه جار
المسجد حضور المسجد وخصوصا في الايام المتبركة مثلا كيوم الجمعة وايام رمضان او كان المتعارف تضيفه عندهم واضافتهم عنده فلا يجب
في هذه الموارد التخلص عنهم واخفاء العبادة عنهم بل حث الشارع على المسالكة معهم نظير مسالكة بعضهم مع بعض وترك هجرانهم فالضرر
معتبر مع هذا الموضوع فالمصلي معهم يراعي ما هو الحق مع هذا الوصف لا يجب التخلص عن الضرر بترك معاشرتهم في نفسه وفي اصحابه
وبالجملة فالشارع تفضل على الشيعة بجعل المخالفين كالشيعة في المعاشرة ويراعي الضرر مع هذا الحال لعدم التعرض لفعل العبادة في محاضرهم
من غير نقض العادة لم يحل اشكال وان تردد في المستفيضة الحث على حضور مجامعهم في المساجد والجنائز وغيرها الا انه لا يبعد حملها على
دفع النفرة الجبلية الداعية الى ترك معاشرتهم وترك العبادات بمحضرهم مع اتحاد ذلك كله لظهور تشيع من لم يعرفوا تشيعه واستبانة العداوة
ممن عرفوا تشيعه فيؤدي ذلك الى استيصال اهل الحق والحاصل ان الاخبار الواردة في الاذن في التقية على اقسام منها ما يدل على كونها
مثل ساير الاعذار يعتبر فيها خوف الضرر الذي هو المسوغ للمحظورات في غير مقام التقية كالمرض والاكراه ونحوهما ومنها ما دل على الغاء
من باقي الاعذار حيث انها لا يعتبر فيها القدرة على التخلص من الضرر المخوف بالحيل والعلاج بل يعتبر خوف الضرر مع جري المكلف على ما يقتضيه
العرف والعادة والدواعي النفسانية ومنها ما دل بوجه على اظهار الموافقة لعدم دفع الشبهة بالتشيع او معاداة الشيعة معهم فيشرع التقية
مع الامن من الضرر المترتب على تركها في القضية الشخصية فيكون دفع الضرر حكمة لتشريع التقية فلا تدور مداره في الوقايع الشخصية
ولعل المستفاد منها بعد التامل في جميعها ما ذكرنا وهو ان التقية ليست كساير الاعذار في اعتبار عدم المندوحة فيها ولا كالاحكام المبنية
على الرخصة الملحوظ فيها الحرج حكمة للحكم لا علة كالقصر في السفر واعتبار الظن في الصلوة ونحو ذلك وحيث كان الامر فيها اوسع
من باقي الاعذار المسوغة للمحظورات فلا بد من الاقتصار على ما هو المتيقن من موارد الاخبار وهي التقية من المخالف باخفاء المذهب عنه
فالتقية عن الكفار او ظلمة الشيعة حكمها حكم ساير الاعذار في اعتبار عدم المندوحة بل وكذلك التقية بعد اظهار العمل عندهم لمجرد كونه
منكرا عندهم كما هو الغالب في هذه الازمنة حيث يعلمون مذهب الشيعة في الوضوء والسجود على التربة وغيرهما وليس انتفاء عنهم بل
تلبيس الفاعل عليهم موافقته لهم في الاعتقاد او في خصوص الاعمال وانما هو لمجرد كون العمل منكرا عندهم فيؤذون الفاعل من باب
الايذاء على المنكر فان في دخول هذا القسم من التقية تحت الاخبار الدالة على شرعية التقية مع المندوحة تامل نعم كثير من عمومات التقية
والتعليلات المنصوصة في شرعية التقية من حفظ انفس الشيعة واموالهم واعراضهم يشمل ذلك لكن ليس فيها ازيد من الحاقها بساير
الاعذار فيعتبر فيها عدم المندوحة ثم ان الفعل الماتي به تقية ان كان مما سوغه في العبادة ضرورة اخرى غير التقية كالمسح على الخف الذي
سوغه البرد الشديد فحكمه حكم المتروك بالعذر فيجب فيه نية القربة والجزئية للعبادة فكان مباشرة اليد لبشرة الرجل ساقطة في مسح الرجل نظير المسح على المرارة
المامور به في رواية عبد الاعلى المتقدمة فلا يجوز الاخلال به ولا بشئ من شرايط المسح المعتبرة فلو اخل عمدا او لا عن عمد بطل لفوات ما هو
الواجب غير المباشرة ولو مسح مع التقية على البشرة فحكمه كالمتضرر بمسح البشرة يبطل عمدا اذا لم يتداركه ويصح لا مع العمد واحتمل في الروض
عدم الفساد في الاول لتوجه النهي الى امر خارج وفيه ان الامر الخارج متحد مع المامور به في الوجود فلا ينفع كونه خارجا نظير الغصب وبعد
بعض ما نقل ان تكليفه الى موافق التقية فلم يات بالمامور به هذا الدفع يؤذن بالبطلان مع عدم العمد ايضا ويرده منع انتقال التكليف
بل الامتثال بالمامور به ممتنع للنهي كالمتضرر بالغسل لو كان خفه نجسا لم يتمكن من لبس طاهر فمسح عليه تقية لم يصح فوجب
استيناف لان التقية لم يوجب المسح على النجس وانما الحضر فيه من حيث عدم الفرد الاخر وان كان مما لم يسوغه في العبادة ضرورة اخرى
غير التقية فان كان التقية في اتيانه في العبادة جزء ... كالزائد على الواجب عندنا او مستحبا كالتامين في الصلوة والتكفير جاز
اتيانه لا بقصد الجزئية وان كان مبطلا عندنا ولو تركه عصيانا لم تبطل العبادة ولو الجأت التقية الى غسل الرجلين فان قلنا
بجوازه كذلك في الضرورة كما اذا لم يمكن ايصال الماء الى بشرة الرجل عن الجريان كما تقدم عن الذكرى معللا بعدم القصد الى الغسل فهو

غير مخالف للواجب الاختياري وان كان على وجه مخرج عن اسم المسح قلنا يجوز ذلك عند تعذر المسح كان حكمه المسح على الخفين بل المشهور انه لو دار الامر بينهما لكونه اقرب الى مطلوب الشارع وهو غير بعيد ان فرض على وجه لا نقول بكفايته عن المسح لكمال مغايرته معه كغمس الرجل في الماء فالظاهر ان العامة لا يقولون به فلو فرض كان ذلك الوضوء كفاقد المسح راسا وفي صحته لكون الفقد مستندا الى التقية وعدمها لان قولهم ليس على هذا الغسل بالخصوص وانما التخصيص بالعرض نظير المسح على الخف النجس وجهان ولو زال السبب المسوغ للمسح على الخف بل مطلق الوضوء الناقص فاما ان يكون قد صلى بها صلاة صحيحة واقعية بان وقعت مع الياس عن زوال العذر في الوقت او قلنا بجواز البدار في سعة الوقت لاولي الاعذار وعدم وجوب الانتظار لزوال تلك الاعذار مطلقا او في خصوص التقية على ما اخترناه من عدم اشتراط عدم المندوحة فيها مطلقا واما ان يكون لم يصل كذلك فان صلى فلا اشكال في عدم وجوب الاعادة ولا القضاء لفرض الاتيان بالمأمور به فافعا نظير الصلاة بالتيمم وانما الاشكال هنا في صحة صلاة اخرى بهذه الطهارة وقد يلوح من المحكي عن المحقق الثاني في بعض فوائده التفصيل في وجوب الاعادة للصلاة بوضوء التقية بانه ان كان متعلق التقية مأذونا فيه بالخصوص كمسح الخفين في الوضوء والتكتف في الصلاة فانه اذا فعل على الوجه المأذون كان صحيحا مجزيا وان كان للمكلف مندوحة من فعله لان الشارع اقام ذلك الفعل مقام المأمور به حين التقية فكان الاتيان به امتثالا يقتضي الاجزاء فلا يجب الاعادة ولو تمكن منها على غير وجه التقية قبل خروج الوقت ولا اعلم في ذلك خلافا واما اذا كان متعلقها لم يرد فيه نص على الخصوص كفعل الصلاة الى غير القبلة والوضوء بالنبيذ ومع الاخلال بالموالاة بحيث يجف السابق كما يراه بعض العامة فان المكلف يجب عليه اذا اقتضت الضرورة موافقة اهل الخلاف اظهار الموافقة لهم ثم ان امكن الاعادة في الوقت بعد الاتيان وجبت ولو خرج الوقت نظر في دليل القضاء فان وجد قيل به لان القضاء انما يجب بفرض جديد ثم نقل عن بعض اصحابنا القول بعدم الاعادة مطلقا نظرا الى ان المأتي به شرعيا فيكون مجزيا على كل تقدير بان الاذن في التقية من جهة الاطلاق لا يقتضي ازيد من اظهار الموافقة لهم مع الحاجة انتهى كلامه رفع مقامه **اقول** وما ذكره في القسم الاول من عدم وجوب الاعادة حق والاقوى عدم القضاء ايضا لعدم صدق الفوت مع فرض بدلية المأتي به كما في الصلاة مع التيمم واما ما ذكره في القسم الثاني فان اراد بعمومات التقية العمومات الدالة على وجوبها ومؤاخذة من تركها فلا ريب في انها لا تدل على صحة ما تقع التقية فيه من العبادات فان التكتف اذا كان مبطلا للصلاة والاكل مبطلا للصوم واطلاق ماء الوضوء شرطا فيه فوجوب هذه الافعال وجوبا نفسيا لحفظ النفس والمال لا ينافي ترتب اثرها عليها وهو الابطال غاية الامر ان دليل حفظ النفس دل على وجوب الاتيان بعبادة باطلة كما دل في الاكل على وجوب الافطار في شهر رمضان واما اوامر الصلاة فلم يتعلق بفعل موافقتها الا اختيارا ولا اضطرارا كما لو اكره على الصلاة بغير طهارة فمثل هذا المأتي به لا مجال للتأمل في عدم اجزائه عن المأمور به بل يجب امتثال الامر في الوقت وخارجه كما لو منعه مانع عن اصل الصلاة في جزء من الوقت وعن تمامه فلا اشكال في صدق الفوت فلا حاجة الى النظر في دلالة القضاء لوجوب الامر الجديد بقضاء ما فات ولم يعلم بعد هذا الفرض بسقوط القضاء فضلا عن الاعادة وان اراد بعمومها العمومات المرخصة لاتيان العبادة المأمور بها في الشريعة على وجه التقية نظير قوله ع التقية في كل شيء الا في المسح على الخفين وشرب المسكر ومتعة الحج فان استثناء المسح على الخفين المتعذر من العموم ان الممنوع فيهما هو الامتثال بامر الوضوء والحج على وجه التقية كاشف عن كون المستثنى منه هو الجواز بمعنى الرخصة في امتثال الاوامر على وجه التقية الى غير ذلك مما دل على الرخصة في التقية في مقام امتثال العبادات فلا ريب في انه لا فرق بين هذه العمومات وبين الامر الخاص بالتقية في عبادة خاصة في الدلالة على ان الشارع اكتفى في مقام التقية بالامتثال على طبق التقية وكيف كان فلا اشكال في عدم اعادة ما صلى بالامر الواقعي المتوجه الى المكلف حال الاضطرار ولذا قال شارح الموجز لا يجب اعادة الصلاة التي فعلها بالطهارة الضرورية اجماعا انتهى وانما الاشكال في الوضوء المأتي به على هذا الوجه من حيث اباحة الدخول في عبادة اخرى مع التمكن من الوضوء التام له ولعبادة اخرى المنشأ الاشكال في ان هذا الوضوء مبيح لما يؤتى به من العبادة حال الاضطرار فاذا زال عاد فهو نظير التيمم لا يباح به الا الصلاة الا حال الاضطرار او مبيح كالوضوء التام فلا ينتقض الا بالحدث فالذي اختاره في المبسوط والمعتبر والتذكرة والمنتهى والايضاح والموجز وشرحه ومحكي كشف اللثام وحاشية المدارك ومحكي البيان هو الاول لعموم ما دل على وجوب الوضوء وهو مجموع الافعال الخاصة عند ارادة القيام الى الصلاة ولو من النوم في خصوص القيام من النوم على ما فسرت به الاية فان النائم اذا قام الى صلاتي الظهرين من نومه وجب عليه الافعال الخاصة فاذا لم يتمكن من فعلها للظهر وتمكن من فعلها للعصر وجب عليه فلا يقدح في الاستدلال كما زعم ورود الاخبار واتفاق المفسرين كما قيل على ان المراد القيام من النوم بل الشأن في اثبات بدلية ما فعله من الوضوء الناقص عن الوضوء التام مطلقا الا من حيث خصوص وجوبه لاجل الصلاة التي لا يتمكن من فعلها مع الوضوء التام فان ظاهر استشهاد الامام في حديث المسح على المرارة الى اية نفي الحرج ارادة

نفي الحرج من الامر بالصلاة مع الوضوء التام في هذا الفرض والا فالوضوء في ذاته ومن حيث نفسه ليس مأمورا به فنفي الحرج لا يقيد مقام الوضوء التام الا من حيث الحكم التكليفي وهو وجوبه بدلا عن الوضوء التام فيتبعه الحكم الوضعي بمعنى التأثير في اباحة ما وجب له لا مطلقا حتى لا يحتاج باقي الصلوات الى مقدمة لحصول الاثر المقصود منها من تقدم ذلك الواجب الذي لا يتاتى به حال الاضطرار ودعوى ان الوضوء عند الزوال مقدمة للظهرين فليكتف فيه عند الحرج بالناقص لهما وان كان عند ارادة العصر قادرا على التام مدفوعة مع عدم جريانه في غير صورة اشتراك الصلاتين في وقت الوجوب بان الاكتفاء بالناقص ليس الا للحرج اللازم من الامر بالدخول في العبادة الاولى مع الوضوء التام لا مطلقا ولذا لو علم انه حال فعل العصر يتمكن من الوضوء التام لم يصح نيته اباحة الفعلين لعدم ثبوت اباحة الاخيرة من ادلة الحرج فقد نوى اباحة ما لا يباح به كما لو ضم الى نية التيمم اباحة الصلاة في حال وجدان الماء وبالجملة فالانصاف ان دلالة الاية واضحة كما اعترف بعض المحققين انه قد منع عموم الاية لان اذا للاهمال وفيه ان المقصود من هذا الخطاب بحكم فهم العرف هو بيان علة الحكم او معرفه كما في قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وقوله اذا دخل الوقت وجب الصلاة والطهور وغيرهما فلا بد من صرف الهمة في تتبع ما يكون حاكما على هذا العموم وهو لا يخلو من وجوه احدها انه اذا خرج المضطر عن هذا العموم ثبت ان الوضوء بالنسبة اليه مؤثر في اباحة الصلاة فيشك في بقاء هذا الحكم لو رجع الى المختار من وجوب الوضوء التام عليه بعد اباحة هذا الوضوء الناقص في حقه فاللازم الحكم بالبقاء بحكم الاستصحاب فالمقام من مقام استصحاب حكم الخاص لا التمسك بعموم العام الثاني ان الموجب للوضوء الاضطراري لا يقتضي الا ما فعله فتجزي ولو وجب ثانيا لوجب بموجب جديد والفرض عدمه وبتقرير آخر ان الوضوء اذا وقع لا ينقضه الا حدث كما في الصحيح وفي الموثقة اذا توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت الثالث ان كل وضوء رافع للحدث فاذا فرض هذا المكلف مرتفع الحدث ولو بحكم الاستصحاب لم يشمله الاية الا على ما قيل باختصاص الاية بالمحدثين وهذا غير داخل فيهم ويمكن الجواب عن الاستصحاب بان الاية مقيدة بحال التمكن من الوضوء التام لا انه يخصص بالمضطر فكانه قيل كلما اردتم القيام الى الصلاة فأتوا بالوضوء التام ان تمكنتم ولو سلم كونه تخصيصا للمكلفين كان المعنى ايضا انه كلما قمتم الى الصلاة فيجب على القادر منكم الوضوء التام ولو فرضنا زمان الاضطرار مستثنى من عموم ازمنة القيام الى الصلاة كان المعنى انه يجب الوضوء التام في جميع ازمنة ارادة القيام الى الصلاة الا حال العجز عنه وعلى اي تقدير فثبت المطلوب مع ان المقام لو كان من مقام استصحاب الخاص لوجب بعد انتقاض اثر الوضوء الاضطراري بالحدث وضوء ناقص آخر لا استصحاب حكم المضطر له وبعبارة اخرى استصحاب حكم الخاص يقتضي وجوب ما وجب عليه سابقا والقول بالتزام ذلك لولا الاجماع فاسد بالضرورة لان وجوب الوضوء التام على من زال اضطراره وانتقض وضوءه لا لبقاء اثر ما وجب سابقا الاضطراري بالحدث ليس الا بعموم الاية وبالجملة فالتمسك باستصحاب حكم الخاص فاسد جدا نعم يمكن التمسك باستصحاب الاباحة لولا عموم الاية مع امكان ان يرد بان الموضوع في الاستصحاب مردد بين ما يباح الصلاة المدخول فيها حال الضرورة او كل صلاة فان الاول لا ينفع والثاني مشكوك الحدوث نعم لو ثبت ان هذا الوضوء رافع للحدث امكن استصحاب الطهارة على القول بعدم تبعض الحدث زمانا وموردا لكنه غير ثابت كما سيأتي وعن الثاني بان الوضوء ينصرف الى التام وبانا نلتزم بانه لا ينتقض الوضوء الناقص اي لا يرفع مع بقاء استعداده وقابليته الا بالحدث والكلام هنا ليس في انتقاض الوضوء وانما هو في صلاحيته واستعداده للبقاء مع زوال العذر واما الموثقة فهي واردة في مقام عدم انتقاضه بالشك وعن الثالث اولا منع اختصاص الاية بالمحدثين غاية الامر تقييدها بالنوم وقد تقدم عدم صحته اما مقابلته بقوله وان كنتم جنبا فلا تدل على شيء لان غايتها ارادة ان لم تكونوا جنبا وثانيا منع رفع الحدث وانما غاية الامر ترتب الاثار المحققة في حال الاضطرار فيجوز الدخول به في هذا الحال فيما يشترط بالطهارة ويحصل له كمال لا يتوقف كماله عليها في الحالة النفسانية المقتضية لاستحباب الكون على الطهارة ولا يلزم من ذلك حصولها حال التمكن من الوضوء التام ومما ذكرنا يظهر انه لو فرض عدم التمسك بالاية فاللازم التمسك في المقام بقاعدة لزوم احراز الطهور لقوله ع لا صلاة الا بطهور بناء على ارادة رفع الحدث وعدم ثبوت ارتفاع الحدث في المقام ولا اباحة ما عدا الصلاة الواقعة حال الاضطرار حتى بالاستصحاب فافهم نعم لو ثبت في الصورة الثانية وهو ما اذا ارتفع الاضطرار قبل ان يصلي بوضوئه جواز الدخول في الصلاة مع زوال العذر امكن اثباته في هذه الصورة بناء على عدم القول بالفصل فلنتكلم فيها **فنقول** انه ربما يمكن ان يستدل به على الحاقها بالصورة الاولى هي الاية المتقدمة بتقريب ان الخارج من عمومها بحكم ادلة الاعذار هو العاجز عن اتيان الصلاة بالوضوء التام حتى انه لو علم المضطر في الحال انه يقدر عند ارادة الدخول في الصلاة من الوضوء التام لم يجز له فعل الناقص ولو فعله باعتقاد استمرار عجزه ثم طرأ القدرة كشف ذلك عن عدم الامر بالوضوء الناقص نعم لو ثبت من ادلة الاعذار كفاية الاضطرار في زمان الوضوء كما هو ظاهر بعض ما تقدم في التقية لم يمكن الاستدلال بالاية على وجوب الاعادة بل امكن ان يستدل بها على الاجزاء بتقريب ان الامر في الاية امر غيري مقدمي

الفاعل عن وجود رابطة بين هذه الافعال والصلوة اوجبت ايجابها عند وجوب الصلوة كما تقدم في اثبات رافعية مطلق الوضوء للحدث القابل للارتفاع فاذا فرض ان ادلة الاعذار دلت على سقوط بعض الواجبات المستفادة من الاية عن العاجز عنها حين الوضوء فصار الواجب الاولي على القادر الوضوء التام وعلى العاجز الوضوء الناقص ينكشف عن ثبوت الرابطة المذكورة في كل منهما فيجوز الدخول بهما في الصلوة ومبنى المسئلة ان الاعذار المسوغة هل يعتبر وجودها حين الغاية المامور بالوضوء لاجلها او يكفي وجودها حين الوضوء والذي يقوى في بادي النظر كفاية وجوده عند الوضوء الا ان مقتضى التامل ان الحرج انما يلزم من الامر بالحرج مع ما يوجب ليه انه كان يترائى منه في بادي النظر كفاية وجوده عند الوضوء هذا ولكن المفروض في المقام لما كان جواز البدار ولى الاعذار بالصلوة مع الوضوء التام فهو مدار الحرج ونفى الامر بالوضوء هذا ولكن المفروض في المقام لما كان المكلف مخيرا في كل جزء من الوقت بين الفعل فيه على الوجه منياه بحكم تخيير المكلف في اتيان الفعل في اي جزء اراد من اجزاء الوقت كان المكلف مخيرا في كل جزء من الوقت بين الفعل فيه على الوجه فيه بحسب حاله من القدرة على الشرائط والعجز عنها وبين التاخير عنه فقضاء العذر المسقط بعض الشرائط ثبوته في الفعل في الزمان الذي وقوعه فيه وان امكن تاخيره الى ارتفاع العذر واتيان الفعل بشرائطه الاختيارية فحينئذ اذا اراد المكلف اتيان الفعل في زمان بعد ما مقدمة الوضوء من اول الوقت لكفى ثبوت الحرج في الصلوة في ذلك الزمان فاذا توضأ في الجزء الاول من الوقت واراد الصلوة فتيسر له الوضوء التام قبل الدخول في الصلوة لم يقدح في الوضوء السابق لحصول شرطه وهو الحرج في فعل الصلوة في الجزء الذي اختاره من الوقت فزوال العذر بعد الفراغ عن الوضوء لو اوجب استيناف الوضوء فقد الزم تاخير الصلوة عن الوقت الذي اراد ايقاعها فيه المفروض خلافه فيحصل الاذن في مفروض المسئلة وهو جواز المبادرة لاولى الاعذار كما تحقق العذر في الزمان الذي يريد الصلوة فيه فان علم من اول الامر والقدرة على الوضوء التام بعد الفراغ عن وضوئه الناقص وقبل الدخول في الصلوة صح وضوئه الناقص لان الزام التاخير عنه الزام لتاخير الصلوة عن ذلك الوقت ثم ان ناطة العذر بتحققه في زمان ارادة الصلوة مبنى على ما تقدم من ان الوضوء الواجب في الوقت لا يتحقق امتثاله ممن لا يريد الصلوة بذلك الوضوء فيشترط في قصد الوجوب فيه ارادة الصلوة به فح لا يشرع الوضوء الناقص مع ارادة الصلوة في الوقت الذي يمكن ايقاع الوضوء التام له لان هذا الوضوء ليس مقدمة لتلك الصلوة اما لو قلنا بمقالة المشهور من انه يكفي في اتصاف الوضوء الموجود في الخارج بالوجوب تحقق وجوب غايته في ذلك الزمان وان لم يرد ايقاعها فيه فله اتيان الوضوء الناقص في كل جزء من الوقت لمشروعية الصلوة عقيب ذلك الوضوء بحكم ادلة سعة الوقت وان لم يردها المكلف في ذلك الوقت لكن يخرج الكلام عن الصورة الثانية وهي ما اذا لم يترتب عليها اثر في حال العذر الى الصورة الاولى لان الوضوء الناقص في هذا الفرض قد يترتب عليه ثمرة وهي اباحة الدخول في الصلوة بمجرد الفراغ عنه ويكون الكلام في استمرار اثره بعد وقوعه صحيحا فان قلت لو قلنا باستحباب الوضوء الناقص لاجل الكون على الطهارة لم يبق الصورة الثانية اعني الوضوء الذي يتكلم في صحته من جهة اعتبار العذر في حالها وفي حال ايقاع الغاية فرض اذ بمجرد الفراغ يترتب عليه الكون على الطهارة وان لم يقصد قلت حصول الكون على الطهارة مع عدم قصده في اول الوضوء يتوقف على صحة الوضوء من حيث الامر المقدمي الذي يتعلق به فاذا فرض عدم الامر به مع التمكن من اتيان غايته بالوضوء التام لم يحصل له مع انه يمكن فرض الكلام في زوال العذر قبل الفراغ من الوضوء المنوي به غير الكون على الطهارة وعدم فوات الموالات فان صريح بعض انه ياتي على القول بعدم اعادة الوضوء بزوال العذر عدم اعادته هنا نعم لو قصد بهذا الوضوء الكون على الطهارة كان لازمه الصحة لان الكون على الطهارة في الان المتصل بالفراغ متعذر بالوضوء التام فليكتف فيه بالناقص فتحصل من جميع ما ذكرنا ان مقتضى القاعدة في الاقتصار على مخالفة ادلة الوضوء التام من مشروعية الوضوء الناقص مشروعيته بالنسبة الى العاجز عن تحصيل الغاية المطلوب لاجلها بالوضوء التام وعدم الاكتفاء بالعجز في خصوص زمان الاتيان بالوضوء الناقص نعم ربما يستظهر ذلك من بعض ما تقدم في التقية من اطلاق العذر فيما عداها كالثلج المخوف والجبيرة ونحوهما فالظاهر سوقه في مقام الجزئية وان هذه الاعذار رخصة لكن بشرط تلبس المصلي بها او كفاية تلبس المتوضي بها فلا انصات عن الاطلاق فيها يطمئن به النفس ويشهد لما ذكرنا انه لو بني على الكفاية فاللازم الاكتفاء بالعذر بهما في زمان الاتيان بذلك الجزء العذري وان زال قبل الفراغ والجفاف مع انهم لا يقولون به كما قيل **مسائل الثالث في** الترتيب واجب فيما بين غير الرجلين من اعضاء الوضوء بان يوجد كل منهما في مرتبته بالاجماع والسنة بل الكتاب بناء على افادة الواو للترتيب او مع عدمها بناء على ما في الذكرى من انه سبحانه غيّى الغسل بالمرافق والمسح بالكعبين وهو يعطي الترتيب قال لان الفاء في فاغسلوا يفيد الترتيب قطعا بين ارادة القيام وبين غسل الوجه فيجب البدأة بغسل الوجه قضية للفاء وكل من قال بوجوب البدأة به قال بالترتيب بين الاعضاء انتهى وفي كلا الدليلين غموض يغني عن الخوض فيه وضوح المسئلة والمراد بالترتيب هنا غسل الوجه قبل اليد اليمنى وغسل اليسرى بعدها ومسح الراس تاليا لليسرى والبادي في التاخير ومسح الرجلين اخيرا مرتبتين الا

مسائل في الترتيب

على خلاف المتقدم فلو خالف الترتيب ولو في فعل واحد من الافعال المترتبة اعاد الوضوء عمدا كان او نسيانا ان كان بعد الوضوء مع امكان تدارك الترتيب مطلقا في البحر الاعادة عكس ظاهر التذكرة ولا وجه له الا اذا اريد به تعمد ايقاع الوضوء من اوله خاليا عن الترتيب واما في الاثناء فوجهه باشتراط المتابعة مع الاختيار على مذهبه فيما لا يرضى به العلامة لانه صرح في البحر وبعض البطلان مع تعمد الاخلال الجامع ان تجدد الاخلال بالترتيب لا يوجب فوات المتابعة ح وان كان البلل باقيا فان تعمد خلاف الترتيب من اول الوضوء اعاد الوضوء ايضا لعدم وقوعه مع النية وان بدا له المخالفة في الاثناء او كان ناسيا اقتصر على ما يحصل معه الترتيب على المعروف بين الاصحاب فاذا قدم شيئا على شيء اعاد المتقدم فقط ويدل عليه قوله في رواية منصور بن حازم في حديث تقديم السعي على الطواف الا ترى انك اذا غسلت شمالك قبل يمينك كان عليك ان تعيد على شمالك وفي موثقة ابن ابي يعفور المحكى عن مستطرفات السرائر عن نوادر البزنطي قال ابو عبد الله عليه السلام اذا بدأت بيسارك قبل يمينك ومسحت راسك ورجليك ثم استيقنت بعد انك قد بدأت بها غسلت يسارك ثم مسحت راسك ورجليك لكن ظاهر بعض الاخبار وجوب اعادة المتاخر ايضا ومحصله ان تقييد ما حقه التاخير فاسد مفسد للمتاخر المسبوق بالتقديم ففي موثقة ابي بصير ان نسيت فغسلت ذراعيك قبل وجهك فاعد غسل وجهك ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه فان بدأت بذراعك الايسر قبل الايمن فاعد الايمن ثم اغسل اليسار وان نسيت مسح راسك حتى تغسل رجليك فامسح راسك ثم اغسل رجليك وهذه الرواية مع موافقة ذيلها المذهب العامة فيوهن احتمال عدم التقية في صدرها يمكن حمله على الاستحباب او على ان مورد الحكم تذكر تقدم المتاخر قبل غسل المتقدم فيحمل اعادة الوجه واليمين على عود المكلف لتداركهما وربما يستظهر مضمون الموثقة من روايات اخر لا ظهور لها في ذلك مثل قوله عليه السلام في المروي عن قرب الاسناد في رجل توضأ فغسل يساره قبل يمينه قال يعيد الوضوء من حيث اخطأ يغسل يمينه ثم يساره ثم يمسح راسه ورجليه بناء على دعوى ظهورها في وقوع التذكر بعد التمام ولا يخفى فسادها لان التذكر ان كان بعد الاتمام فلا يصح الحكم باعادة الوضوء من راسه الا لفوات الموالاة اذ بدونه لا وجه لاعادة غسل الوجه بل الظاهر ان المراد اعادة الوضوء من موضع الخطاء وحمل السؤال على تذكره قبل غسل اليمين ولا ينافيه قوله توضأ الظاهر في تمام الوضوء لان عطف الغسل عليه بالفاء قرينة على ارادة الاشتغال بالوضوء وهنا اخبار اخر قبل الحمل على التذكر قبل غسل اليمين فلا يعارضها الخبران السابقان نعم ظاهر المحكي عن الصدوق قدس سره تعارض الاخبار بل ظاهره المستفاد من طريقة حمل المتعارضين على التخيير حيث قال روى فيمن بدأ بيساره قبل يمينه انه يعيد على يمينه ثم يعيد على يساره ثم قال وقد روي انه يعيد على يساره انتهى ثم انه لو نكس فاخر غسل وجهه اجزء بغسل الوجه اذا لم يحصل الاخلال بالنية اما لجعلها الداعي واما المقارنة الاخطار لغسل اليد واستمرارها الى غسل الوجه فلو نكس ثانيا احتسب منه غسل اليمنى على ما ذكر ولو نكس ثالثا احتسب منه غسل اليسرى ويمسح بها لا باليمنى بناء على استهلاك ما غسله لصحيح لو كان في ماء وتعاقب جريان ثلث على اعضائه الثلثة مقرونا بالنية اجزء بها فيمسح راسه ورجليه مع فرض عدم استهلاك بلل الوضوء في يده ولو كان في ماء واقف ومضى عليه في نية انغسال الاعضاء مرتبا لا تداخلا بين الفاضلين وبين الشهيد قدس الله اسرارهم فاستقرب الصحة في الذكرى وكانه عن اشكال من جهة خفاء صدق الغسل على مجرد ابقاء الماء المحيط بالعضو على حاله والاصدق على العضو على حاله فيصب على اعضائه دفعة واحدة ثم ينوي باحاطة الماء الباقي على العضو نعم لا يبعد لا اظن الشهيد قدس سره ولا غيره يلتزم ذلك والا لم يحتج تدارك الترتيب الى غسل جديد بل كان يكتفي بنية انغسال العضو بالماء الموجود عليه كالماء الواقف المحيط به فتدبر **المسئلة الثانية** الموالاة في الجملة واجبة اجماعا مستفيضا بل محققا وهي في اللغة والعرف بمعنى متابعة الافعال وتعاقبها وجعل بعضها تابعا للبعض غير منقطع عنه واختلف في المراد بعدم الانقطاع فقيل تواصل بعضها ببعض حقيقة عرفية بان يشتغل باللاحق بغير فصل عرفي بينه وبين السابق وقيل انه يلاحظ التواصل وعدم الانقطاع بالنسبة الى الاثر وهو البلل فيكفي ان يغسل كل عضو قبل ان يجف ما تقدم واتفق الكل ظاهرا على ان المتابعة عند التفريق الاضطراري هي بهذا المعنى الثاني الا ان الظاهر من المبسوط والمعتبر والمنتهى في مسئلة زوال العذر المسوغ للمسح على الخفين انه لو مسح على الرجل بعد زوال العذر يكفيه لفوات الموالاة ومن المعلوم ان المفروض بقاء بلل الوضوء والا لعلل عدم الاجزاء بلزوم المسح بالماء الجديد فلاحظ ثم ان القول الاول بين قولين احدهما وجوب هذا المعنى بمعنى شرطيته للوضوء وهو صريح المبسوط وظاهر المقنعة قال في طي المتابعة واجبة وهي ان تتابع بين الاعضاء مع الاختيار فان خالف لم يجزه انتهى وفي المقنعة ولا يجوز التفريق بين الوضوء فيغسل الانسان وجهه ثم يصبر هنيئة ثم تغسل يديه بل يتابع ذلك ويصل غسل يديه بغسل وجهه ومسح راسه بغسل يديه ومسح رجليه بمسح راسه لا يجعل بين ذلك مهلة الا لضرورة لانقطاع الماء وغيره مما يلجئه الى التفريق فان فرق وضوئه لضرورة حتى يجف ما تقدم منه استانف الوضوء من اوله وان لم يجف صله من حيث قطعه وكذلك ان نسي مسح راسه ثم ذكره

في الموالاة

نديه بلل وكان في لحيته وحاجبيه خذ منه ما يندى به اطراف اصابعه ثم قال فان ذكر ما نسيه قد جف وضوئه ولم يبق من نداوته شئ فليستانف الوضوء من اوله انتهى وظاهر قوله لا يجوز التفريق في مقابلة ما يعتبر في الوضوء هو البطلان ونظير ذلك قوله قده فيما بعد لا يجوز لاحد ان يجعل في موضع مسح رجليه غسلا كما لا يجوز له ان يجعل موضع غسل وجهه مسحا ومما يدل على ذلك مراعاة عدم الجفاف مع الضرورة عنده نوع من التتابع عند التفريق قوله قده في مسئلة وجوب الترتيب بين الاعضاء فان ترك ذلك يعني غسل المقدم من الاعضاء حتى يجف فان نسي اعاد الوضوء واستانفا ليكون وضوئه متتابعا غير مفرق انتهى فتحصل من قول الشيخين ان الموالاة المشترطة في الوضوء هي المتابعة بين الاعضاء مع الاختيار ومراعاة عدم الجفاف مع التفريق لاجل الاضطرار الثاني ان المتابعة بهذا المعنى واجب مستقل غير معتبر في صحة الوضوء وانما المعتبر فيه اختيارا واضطرارا هو المعنى الثاني وهو صريح المعتبر وغير واحد من كتب العلامة قده وظاهر المحكي عن الحلي بل ظاهر المحكي عن شرح الارشاد لفخر الدين والتنقيح مع صدده كشف الالتباس اختصاص القول بوجوب المتابعة بمعنى التعاقب في هذا القول وانه لا يبطل الوضوء الا بالجفاف وان الفائدة تظهر في الاثم وعدمه كانهم عولوا على ان في التذكرة حيث انه بعد نقل القولين في تفسير الموالاة قال وعلى القولين لو اخر حتى جف السابق استانف الوضوء ولو لم يجف لم يستانف بل عمل محرما على الاول خاصة وهو الاقرب عنده انتهى وقد عرفت صريح المبسوط وظاهر المقنعة وكلام الحلي ادعى الاجماع على وجوب المتابعة ثم استدل عليه بان صحة الوضوء معها معلوم وبدونها غير معلوم واظهر منها عبارة المصنف هنا فان ظاهر التفصيل بين حال الاختيار والاضطرار كون وجوب المتابعة فيهما على نهج واحد هو الوجوب الشرطي لانه الثابت حال الاضطرار واظهر منها عبارة المعتبر حيث ادعى الاجماع اولا على اشتراط الموالات في صحة الوضوء ثم نقل الخلاف في تفسيرها حكى ما تقدم من عبارة المبسوط ونحوه الشهيد في الذكرى لاجل ما ذكرنا انكر غير واحد منهم الشهيد الثاني في الروض والمقاصد العلية على العلامة والمحكي المحقق الثاني دعوى الانحصار واما القول الشيخ في المبسوط فجعلوا الاقوال ثلثة بل ذكر بعض المتاخرين رابعا وهو قول الصدوقين بكفاية احد الامرين من المتابعة ومراعاة عدم الجفاف فانهما حكيا في الموالات فلو والى وجف لم يقدح كما لو لم يوال ولم يجف وهذا هو الاقوى بحسب الاخبار وان ذكر في الذكرى ان الاخبار الكثيرة بخلافه وسيظهر خلافه وفاقا لجماعة منهم صاحبا المدارك والمشارق والحدائق وجماعة من تاخر عنهم بل لم نعثر على مصرح بخلافه ممن وصل الينا كلماتهم المحكية في الذكرى وغيرها لانهم قدس الله اسرارهم لم يتعرضوا الا للجفاف الحاصل بالتفريق فحكموا بقدحه اللهم الا ان يدعى ان العبرة عندهم في البطلان بالجفاف في غير الضرورة كافراط الحرارة وانما ذكروا التفريق لانه السبب غالبا للجفاف او في مقابل من منع من التفريق ولو لم يجف وكيف كان فرجح لقول الصدوقين لنا ان التواصل المعتبر من تواصل نفس الافعال بعضها ببعض وتواصلها من حيث الاثر بان يشرع في الفعل اللاحق مع بقاء اثر الفعل السابق وهو البلل فالتنافي في الوضوء هو تقاطع الافعال عينا واثرا وهو المراد بالتبعيض في قوله ع ان الوضوء لا يتبعض وعليه يحمل المتابعة في رواية حكم بن حكيم وغيرها ففي موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلم اذا توضأت بعض وضوئك فعرضت لك حاجة حتى يبس وضوئك فان الوضوء لا يتبعض وفي رواية حكم بن حكيم المحكية عن العلل قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن رجل نسي من الوضوء الذراع والراس قال يعيد الوضوء ان الوضوء يتبع بعضه بعضا فان الرواية محمولة على من تذكر بعد الجفاف وتعليل البطلان باشتراط المتابعة مع ما علم من الاخبار المستفيضة الامرة باخذ البلل من اللحية والحاجب اذا تذكر في اثناء الصلوة لا يستقيم الا بجعل المتابعة المعتبرة في الوضوء اعم من تتابع الاثار وكون المراد بالتبعيض المبطل هو تقاطع الافعال بالمرة عينا واثرا فاذا حصل تواصل الافعال كفى وان لم يتواصل الاثار اعني بلل الاعضاء وكذا اذا حصل تواصل الاثار ولم يحصل تواصل الافعال بانفسها فالتحديد بالجفاف في النص والفتوى لعله بيان لاقل ما يجزي من التتابع بحسب الغالب لا انه لو فرض تواصل نفس الافعال واتفق الجفاف لم يجز ومما ذكرنا يعلم انه ليس في الاخبار وكلمات الاصحاب الا بيته ما ينافي هذا المعنى المحكي عن الصدوقين لا ما في المدارك في رد الشهيد المدعي لمخالفته للاخبار الكثيرة من اختصاص مورد اخبار قدح الجفاف بالجفاف الحاصل بالتفريق فيرد عليه ان العبرة بعموم التعليل في قوله ع ان الوضوء لا يتبعض وقوله ان الوضوء يتبع بعضه بعضا بل لما عرفت من ان المتابعة اعم من ان يكون من حيث الاثار وتوضيح ذلك ان المراد بالتابعة في العلة المذكورة في قوله ع في رواية اتبع وضوئك بعضه بعضا لا يجوز ان يكون المراد به خصوص تتابع الافعال عرفا وكذا المراد من التبعيض المنفي في الوضوء في العلة المذكورة لا يجوز ان يكون خصوص تقاطع الافعال عينا لما في الاخبار الكثيرة من ان الناسي للمسح ياخذ من بلل لحيته وان تذكر في حال الصلوة ومن المعلوم ان المتابعة العرفية هنا غير حاصلة و القاطع بين الافعال حاصل فيدور الامر بين ان نريد من المتابعة خصوص عدم الجفاف والمراد بالتبعيض التبعيض من حيث الرطوبة والجفاف فيكون هو المناط وجودا وعدما في صحة الوضوء دون المتابعة الحقيقية وبين ان نريد من المتابعة الاعم من تتابع الاثار فيكون المعتبر مطلق التتابع الحاصل بالاعيان وبالاثار ويراد من التبعيض المبطل للوضوء هو تقطيعه اسا بحيث لا يبقى تواصل بين الافعال ولا الاثار ليكون المناط مطلق

المتابعة فيكفي كل فرد منه عن الاخر ويكون التحديد بالجفاف في موثقة ابي بصير تحديدا لصورة فوات المتابعة بين الافعال بتفريق الغسلات وتوبيده اذ كثيرا ما ينصرف الاطلاق الى الافراد الغالبة فان الوضوء … واما حجج الاقوال الثلثة فنلخصها مع اجوبتها ان حجة القول الاول ظاهر قوله ع اتبع وضوئك بعضه بعضا بل قوله ع تابع بين الوضوء كما امر الله وظاهر التعليلين في الروايتين المتقدمتين وبضعف الاول منها فلما مر من ان المتابعة في الافعال في مقام التعليم من العادة فلا يدل على رجحانها فضلا عن وجوبها واما روايتا المتابعة والتبعيض فقد عرفت الحال فيهما مفصلا وربما يتوهم جواز التمسك بالاجماع المنقول مستفيضا على وجوب الموالات واعتبارها في الوضوء بناء على ان الظاهر من لفظ الموالات الواقع في معاقد الاجماعات هي المتابعة الحقيقية ويندفع بان نقلة الاجماع قد ذكروا وقوع الخلاف بين المجمعين في معناها فيكشف ذلك عن ان كون الاجماع على اعتبار مفهوم هذا اللفظ حتى يرجع فيه الى الظاهر المتبادر منه فيندفع بهذا توهم جواز التمسك لاعتبار الموالات بمعنى عدم الجفاف بالاجماع عليها المدعى في كلام كل من فسر الموالات بعدم الجفاف بتنزيل معقد الاجماع على تفسيره وحاصل الدفع ان تصريحهم بالخلاف في معنى الموالات يكشف عن ان معقد الاجماع هي الموالات بالمعنى المردد بين المعاني المختلف فيها لا مفهوم اللفظ عرفا حتى يكون مقتضى التبادر دليلا على اعتبار المتابعة الحقيقية ولا المعنى الذي عينه مدعي الاجماع حتى يكون دليلا على اعتبار ذلك المعنى المعين فافهم ذلك فانه ينفعك في كثير من الموارد مثل دعوى الاجماع على نجاسة الكافر وعلى التخيير بين القصر والاتمام في الحائر وغير ذلك من النظاير وحجة القول الثاني هي الاجماع واقتضاء الامر المتعلق بكل عضو من اعضاء الوضوء للفور كما عن الحلي وقوله ع اتبع وضوئك بعضه بعضا كما في المعتبر ونحوه قوله ع تابع بين الوضوء كما امر الله وحكاية الاجماع موهونة بوجود الخلاف كما صرح به جماعة وبعد لانه على الوجوب بمعنى ترتب الاثم واستدلاله بكون الامر للفور الظاهر في ارادة الاثم بالتاخير معارض باستدلاله بالشك في الصحة مع عدم الموالات الظاهر في ارادة الوجوب الشرطي مع ان الثاني اظهر واما الاستدلال بكون الامر بايقاع افعال الوضوء مفيدا للفور فلم يتحقق وجهه ولو بعد تسليم اقتضاء الامر للفور فان الفورية بالنسبة الى الفعل الاول وهو غسل الوجه مخالف للاجماع ولا يفيد المطلوب واما الايدي فهي معطوفة على الوجه فاذا لم يكن الامر بالغسل في المعطوف عليه للفور فكيف يفيد في المعطوف كما يظهر من قولك اضرب زيدا وعمروا واعلم ان هنا قولا اختص به الشهيد قده قال لو فرق ولم يجف فلا اثم ولا ابطال الا ان يفحش التراخي فيأثم انتهى ولم اعثر على وجه له ويمكن ان يكون قائلا بالاثم في ترك المتابعة الا ان التفريق الغير المتفاحش غير قادح عنده في صدق المتابعة ولا ينافي ذلك تلخيصا في ذلك الكتاب كالدروس الموالات مراعاة الجفاف لاحتمال كون المتابعة امرا واجبا غير الموالات ثبت وجوبه بمثل قوله ع اتبع وضوئك بعضه بعضا وكيف كان فقد عرفت ان الاقوى عدم الاثم لا بترك المتابعة ولا بترك الموالات بمعنى عدم الجفاف نعم لو جف بالتفريق فربما يتحقق الاثم من جهة النهي عن ابطال العمل بناء على القول بعموم النهي عنه في جميع الاعمال الا ما خرج عليه فلا فرق بين الوضوء الواجب والمندوب لكن المبنى المذكور ممنوع كما حرر في موضعه على القول بالاثم بالتفريق لو فرق في الوضوء المندوب فان اتم الوضوء اثم بالتفريق وان دفع البلل حتى حصل الجفاف فلا اثم بناء على منع حرمة ابطال مطلق العمل ويحتمل الاثم مع البناء على الاتمام وان بدا له في تركه بقي هنا شئ وهو ان كثيرا ممن حكى لنا كلامه بل الاصحاب باسرهم كما هو ظاهر الذكرى قد قيدوا عدم الجفاف بصورة اعتدال الهواء واستظهر تبعا للمحقق الخونساري ولده جمال الدين من هذا القيد انه تقييد لمقدار زمان التفريق وان تاخير الجفاف في الهواء الرطب مما لا ينفع كما ان تعجيله في الهواء الحار لا يضر لكن صرح في الذكرى بان هذا القيد للاحتراز عن افراطه في الحرارة وانه لو بقي البلل في الهواء المفرط في البرودة كفى في صحة الوضوء وكذا لو اسبغ وضوئه بماء كثير يبقى البلل وتبعه غيره فصرح بان المعتبر في الجفاف الحسي لا التقديري ولا بد من ذكر كلمات المتعرضين لهذا القيد قال في المبسوط وان انقطع عنه الماء انتظره فاذا وصل اليه وكان ما غسله عليه نداوة بنى عليه الوضوء وان لم يبق عليه نداوته مع اعتدال الهواء اعاد الوضوء من اوله انتهى وهو صريح في ان القيد للاحتراز عن الافراط في الحرارة اذ عدم البقاء مع افراط البرودة الى ان طال وقتها لا يوجب الاعادة وفي المهذب وان ترك الموالاة حتى يجف المتقدم لم يجزه اللهم الا ان يكون الحر شديدا والريح يجف منه العضو استقذ انتهى وفي التحرير لو فرق لعذر لم يعد الا مع الجفاف في الهواء المعتدل ولو جف لمعين جاز البناء ولا يجوز استئناف ما جدد في حال انتراوحد الموالات على الصحيح من اقوال اصحابنا المحصلين هو ان لا يجف غسل العضو المتقدم في الهواء المعتدل ولا يجوز التفريق بين الوضوء بمقدار ما يجف غسل العضو الذي انتهى اليه وقطع الموالاة منه في الهواء المعتدل انتهى وفي هذا الكلام د لو ثبت ابطال الجفاف في الهواء المفرط في البرودة فتعين ان يكون الاحتراز عن الجفاف الحاصل مع افراط الحرارة فقط فالقيد راجع الى الجفاف المنفي لا لنفي الجفاف ليكون عدم المقيد باعتدال الهواء شرطا حتى يكون انتفاء هذا العدم المقيد تارة بالجفاف المقيد بالاعتدال واخرى بعدم مع عدم الاعتدال اما لافراط الحرارة واما لافراط البرودة وقال في المراسم الموالاة واجبة وهي ان تغسل اليدين والوجه رطب وتمسح الراس والرجلين

في الحرارة

والبدن رطبا في الهواء المعتدل انتهى والقيد الاخير راجع الى تقييد غسل كل عضو بطوبة ما قبله فيسقط هذا التقييد مع عدم الاعتدال فيخرج افراط الحرارة لا مقابلة كما تقدم وعن الجعفرية من فرق في وضوئه حتى يبس ما تقدم انتهى وظاهر هذه العبارات كلها اعتبار الجفاف الفعلي من مقدار زمان الجفاف في الهواء المعتدل فلا عبرة بالجفاف قبله ولا ينفع عدمه بعده قال السيد ثم ربما يوهم ظاهر جملة من العبارات التقييد بمقدار زمان الجفاف في الهواء المعتدل فلا عبرة بالجفاف قبله ولا ينفع عدمه بعده قال السيد الناصريات ومن فرق بمقدار ما يجف معه غسل العضو الذي انتهى اليه وقطع منه الموالاة في الهواء المعتدل وجب عليه اعادة الوضوء انتهى وقال السيد ابو المكارم في الغنية في الموالاة هي ان لا يؤخر غسل الاعضاء بمقدار ما يجف ما تقدم في الهواء المعتدل انتهى وقال في الكامل هي متابعة بعض الاعضاء ببعض فلا يؤخر عما يتقدم بمقدار ما يجف المتقدم في الزمان المعتدل انتهى وربما يوهم ظاهر هذه العبارات الثلث تحديد التفريق المبطل بمقدار حصول الجفاف في الهواء المعتدل فيقدر كذلك في افراط الحرارة والبرودة الا ان التأمل فيها يقضي بعدم ظهورها في المقدار النوعي للجفاف في الهواء المعتدل وهو زمان الموالاة زمان الجفاف بل يحتمل قريبا ارادة نفس الزمان الشخصي للجفاف فهو في قوة ان يقال لا يؤخر الى ان يجف كما صرح بذلك في العبائر المتقدمة فلا نصّان العبارة قابلة للامرين لا ظاهرة في المقدار النوعي ويشهد لما ذكرنا ملاحظة النظائر العرفية لهذا الكلام مثل قولك جلست عند زيد او اجلس عنده بمقدار ان يصلي الظهر ويشهد لما ذكرنا تعبير السرائر في ذيل كلامه بالمقدار انه كما عرفت كالصريح في اعتبار الجفاف الفعلي وكذا ملاحظة عبارة القاضي في المهذب والكامل والحلبي على ما ذكرنا من مفاد الكلمات المذكورة فهي ساكتة عن حكم التفريق مع افراط حرارة الهواء او مع قلة الماء او حرارة البدن وبطوء الاستعمال او تجفيف البدن فلا يظهر منها الا حكم الجفاف بالتفريق مع اعتدال الهواء وحكم الجفاف بدون التفريق مع افراط حرارته ولو مع اعتدال الهواء بعلى الكلام في ان تلك العبارات مع ظهورها في اعتبار الجفاف الفعلي وعدم التفكيك في الهواء المفرط في الرطوبة ظاهرة في ان التفريق الموجب للجفاف والتأخير في الهواء المفرط في الحرارة غير مضر خصوصا عبارات المبسوط والمهذب والتحرير حيث فرض التقييد بالاعتدال فيها في صورة التفريق وترك الموالاة مضافا الظهور قيل عبارة التحرير في انه حينئذ حين البناء مع الجفاف ولا يرخص في تجديد الماء للمسح هذا لا يكون الا مع التمكن من ابقاء بلل الوضوء بالمتابعة او باكثار الماء او بالذهاب الى مكان معتدل واحتمال سقوط المسح رأسا في غاية السقوط نعم المحكي عن بعض النسخ يجوز بدل لا وكيف كان فلم يتعرض هؤلاء المجوزون للتفريق الموجب للجفاف مع افراط الحرارة لمقدار الرخصة في التفريق في هذا الفرض فلا بد اما من ترخيص التفريق في الهواء الحار مطلقا او تقديره بمقدار الجفاف في الهواء المعتدل مع انهم كما عرفت مما استظهرناه من عباراتهم لم يعرفوا بالتقدير في افراط الرطوبة فيرد عليهم سؤال الفرق ثم على ما استظهرناه شارح اللمعة ومن تبعه منهم جمال الدين من ظهور كلامهم في التفكيك في صورتي الافراط لا يرد عليهم شيء لكنك عرفت ظهور كلماتهم في عدم تقييد الجفاف في افراط الرطوبة وسكوتهم عن حكم مقدار التفريق الذي رخصوا في ظاهر كلماتهم في افراط الحرارة ثم صرح جماعة ممن تأخر عن العلامة كالشهيد في الالفية وشرحها والمحقق الثاني في الجعفرية وشارحها ان التفريق الموجب للجفاف مبطل حتى مع عدم الاعتدال بان فرض تفريق يسير اوجب الجفاف لافراط الحرارة وانه يسقط اشتراط الموالاة الا في صورة تعذر ابقاء البلل قال في الالفية في تفسير الموالاة المعتبرة في الوضوء هي متابعة الافعال بحيث لا يجف السابق الا مع تعذر لكثرة الحر وقلة الماء قال الشارح المقاصد العلية اي مع اجتماعهما معا فيسقط اعتبار ذلك انتهى وقال في الجعفرية في تفسير الموالاة المعتبرة وهي ان يكمل الطهارة قبل جفاف ما تقدم ومع التعذر لشدة الحر وقلة الماء قيل بالسقوط وليس ببعيد وحكى الشارح قولا آخر بوجوب التيمم وضعفه فان ظاهر المتن ان سقوط اعتبار الموالاة انما هو في الصورة التي اختلف فيها بين المسح بما تجدد وبين التيمم وانه لا يسقط اعتبارها في مقام لا يحتاج معه الى تجديد الماء بل ظاهر عبارة العلامة في التحرير وذلك ابطل وان استظهرنا من صدرها خلافه بناء على اسقاط حرف النفي عن قوله يجوز كما تقدم فانه يكون قوله ولو جف لصريح في صورة تعذر ابقاء البلل بيانا لما احترز عنه بقيد الهواء المعتدل وظاهره ان جواز البناء انما هو في هذه الصورة ومن هنا يمكن استظهار ذلك من عبارة المعتبر بضميمة حيث قال بعد اطلاق الحكم بابطال الجفاف فرع لو جف ماء الوضوء من الحر المفرط والهواء المحرق جاز البناء واستيناف الماء الجديد يكفيه للحرج انتهى ونحوها عبارة المنتهى فان تعلق جواز البناء على الجفاف الحاصل من الحر ربما يستظهر منه عدم جوازه لو كان الجفاف بمدخلية التفريق وبالجملة فالظاهر عدم مخالفة باقي الاصحاب للشهيد ومن تبعه وكيف كان فالمتبع هو الدليل وقد عرفت عدم الدليل على البطلان بالجفاف مع الموالاة ولا فرق في ذلك بين حصول الجفاف بتجفيف او تقليل ماء او بين حصوله لضرورة واولى بعدم القدح ما لو وقع على العضو الممسوح او المغسول ماء استهلكت معه رطوبة الوضوء نعم على مذهب الشهيد ومن تبعه يحتمل الحاقه بالجفاف تنزيلا للاستهلاك منزلة عدم الاقوى العدم ولهذا اتفقوا على ان الغسلة الثالثة لا تبطل الوضوء ولو لم يمسح برطوبتها وهل العبرة بعد الاستهلاك بجفاف تمام الرطوبة نظرا الى بقاء الاجزاء الاصلية معها ما دامت باقية او بعدمه تماما ولو لم يطرء عليه هذه الرطوبة قطع بالثاني بعض متأخري المتأخرين وفيه نظر لان ظاهر الاكثر ان القادح هو جفاف جميع ما تقدم لاستصحاب الصحة ولعدم حصول التبعيض المذكور الا بذلك ولانه الظاهر من قوله في الرواية المتقدمة حتى يبس وضوئك وقد

يستدل تبعا للمعتبر والمنتهى بما دل من النص والاجماع على الاخذ من اللحية والحواجب والاشفار اذا نسي المسح ويمكن ان يقال ان تخصيصها بالذكر لاجل قابليتها للاخذ منها بخلاف البلل الكائن على باقي الاعضاء فانها وان بلت لكنها غالبا لا تقبل الاخذ منها ويؤيد ذلك انه قد ذكر اللحية والحواجب من اعتبر بلل خصوص العضو السابق على العضو المنقطع عليه كالحلبي فانه قال في السرائر فان لم يكن في يده نداوة يمسح بها اخذ من حاجبيه ولحيته واشفار عينيه مكان في ذلك نداوة انتهى ولا يخفى ان ظاهر العبارة جفاف البلل وهو مبطل عند الحلي تبعا للسيد كما عرفت من السرائر والناصريات وحكي عن المراسم والمهذب والاشارة والمحكي عن الاسكافي اعتبار وجود البلل على مجموع الاعضاء ولعله استثنى بعض الوضوء عند جفاف بعض الاعضاء وفيه ما لا يخفى وعلى المختار فيكفي بلل الغسل المستحب اذا لم يكن استحبابا من جهة التسامح في ادلة السنن وبالجملة فكل بلل يجوز المسح به يكفي بقاؤه في الموالاة وقد يكفي في الموالاة ما لا يجوز المسح كما اذا صب على يد اليمنى ماء اجنبيا استهلكت رطوبتها فان بقاء هذه الرطوبة كاف في الموالاة ولا يجوز المسح بها كما اذا اغترف باليمنى غرفة لغسل اليسرى المستحب تجفيف ما عدا الكف المغترفة لهذا الغسل فانه كاف في البلل لكن لا يجوز المسح به لو فرض البلل له في الغسلة المستحبة فتركها وكيف كان فلا اشكال في رجحان المبادرة والمسارعة الى الطاعة واما رجحانها بمعنى كونها من مستحبات الوضوء فلا دليل عليه لان الوضوءات البيانية بناء على رجحان التأسي فيما لا يعلم وجهه خصوصا او عموما من جهة توجه بيانا للمجمل وفيه لا لانها على المدعى نظرا الى احتمال كون المتابعة فيها من باب جري العادة بذلك في الفعل البياني في مقام التعليم مع انه لا يثبت الا ما هو المتيقن من رجحان المتابعة نفسا لا كونه من مستحبات الوضوء ومن هذا يعلم انه لو نذر الموالات بمعنى المتابعة وعدم التفريق على القول بعدم اشتراطه في الصحة اذا لم يحصل الجفاف في وضوء معين فقد نذر مستحبا مستقلا في عبادة لا يوجب حنثه الا الكفارة ولم يتعلق نذره بالفرد المستحب من العبادة حتى يمكن ان يدعى ان المستحب الغيري صار بالنذر واجبا غيريا فيقدح الاخلال به في صحة الوضوء مع انه لو فرض صيرورته واجبا غيريا بالنذر كما لو صرح بنذر الوضوء المتصف بالتوالي لم يلزم من بطلان هذا الوضوء المقيد بالموالاة بمعنى عدم مطابقته للمأمور به بالامر الندبي بطلان الوضوء بمعنى مخالفته للمأمور به بالامر الاصلي المتعلق بالوضوء لان الامر الاصلي والامر الندبي ليسا من قبيل المطلق والمقيد والظاهر انه لا فرق بين ان يقصد بفعله الاتيان بالمنذور ولا يقصد مع تعيين الموالات عليه في ذلك الوضوء او في ذلك الوقت ولذا ذكر بعض كلمات الاصحاب التي هي بين ترجيح الصحة والتردد وترجيح بطلانه وتفصيل بين نذر الموالات ونذر الوضوء الموالى فيه قال في القواعد لو نذر الوضوء مواليا فاخل بها فالاقرب الصحة والكفارة انتهى وفي الايضاح احتمل صحة الوضوء لان المنذور يشترط فيه ما يشترط في الواجب والموالاة ليست شرطا في صحة الواجب بل واجبة فيه فيصح الوضوء قال ويحتمل عدم الصحة لان الموالاة المشترطة في النذر لم يحصل فيبطل لان فائدة الشرط ذلك ولانه لم يأت بالمنذور وقد نواه فيبطل فان قلنا بالبطلان والوقت باق اعاد ولا كفارة وان قلنا بالصحة وجبت الكفارة وان خرج الوقت وجبت الكفارة سواء قلنا بالبطلان او الصحة انتهى وقال في الذكرى فيما لو نذر المتابعة في الوضوء فاخل بها ولم يجف ان في الصحة وجهين مبنيين على اعتبار حال الفعل واصله فعلى الاول لا يصح وعلى الثاني يصح اما الكفارة فلازمة مع تشخص الزمان قطعا لتحقق المخالفة وهذا يطرد في كل مستحب وجب بعارض انتهى وعن فخر الدين الحكم ببطلانه استنادا الى عدم المطابقة لان المعتبر في صحة النذر هو الذي اقتضاه النذر فما نواه لم يقع وما وقع لم ينوه وعن المدارك لو نذر التتابع فيه فاخل بها صح لان النذر امر خارج عن حقيقته كما لو نذر القنوت في الصلوة والقول بالبطلان ضعيف اما لو كان المنذور هو الوضوء المتتابع فيه اتجه البطلان لعدم المطابقة انتهى وفيه ان المطابقة بين المأتي به والمأمور به بالامر الوضوئي حاصلة وقصده لا يتأتى بالمنذور لا ينافي قصده الاتيان بالمأمور به الاصلي كما لا يخفى وعدم قصده للمنذور ايضا لا يضر بالمأتي به وان قلنا ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص لان تفوت الموالاة لا يوجب فوات الوضوء المنذور اذا فرض تعيين زمانه فنية الوضوء بقصد امتثال الامر الاصلي به لا يقدح لو قصد امتثال الوضوء المنذور في ضمن العمل المشتمل على قصده للامر الاصلي ايضا فافهم والله العالم

المسئلة الثالثة

الفرض في الغسل غسل كل عضو مرة واحدة ولو بغرفات متعددة بلا خلاف ولا اشكال للكتاب والسنة المتواترة معنى واما المرة الثانية فالمشهور بل المجمع عليه كما عن جماعة انها سنة لقوله الوضوء مثنى مثنى ومن زاد لم يوجر بناء على ارادة المشروعية لعدم وجوب الثانية اجماعا وقوله فرض الله الوضوء واحدة ووضع رسول الله صلعم اثنين اثنين وقوله لا عجب ممن يرغب ان يتوضأ اثنين اثنين وقد توضأ رسول الله صلى الله عليه وآله اثنين اثنين وقول ابي الحسن الرضا عليه السلام ان الوضوء مرة فريضة واثنتان اسباغ وخبر داود الرقي المحكي في الوسائل عن الكشي بسنده عن داود الرقي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك كم عدة الطهارة فقال عليه السلام اما ما اوجبه الله فواحدة واضاف رسول الله صلى الله عليه وآله واحدة لضعف الناس من توضأ ثلثا فلا صلوة له انا معه في ذا حتى جاء داود بن زربي فسئله عن عدة

باب فرض الغسل

لم يرها فقال ثلثا ثلثا من نقص عنه فلا صلوة له قال فارتعدت فرايصي وكاد ان يدخلني الشيطان فابصر ابو عبد الله عليه السلم وقد تغير لوني فقال
اسكن يا داود هذا هو الكفر او ضرب الاعناق قال فخرجنا من عنده قال وكان داود بن زربي الى جوار بستان ابي جعفر المنصور وكان قد القي اليه امر داود بن زربي
وانه رافضي يختلف الى جعفر بن محمد عليهما السلم فقال المنصور اني مطلع على طهارته فان هو توضأ وضوء جعفر بن محمد فاني لاعرف طهارته حققت عليه القول
وقتلته فاطلع وداود بن زربي يتهيأ للصلوة من حيث لا يراه فاسبغ الوضوء ثلثا ثلثا كما امره جعفر بن محمد فما اتم وضوءه حتى بعث اليه المنصور فدعاه
قال داود فلما ان دخلت عليه رحب بي وقال يا داود قيل فيك شيء باطل وما انت كذلك قد اطلعت على طهارتك وليس طهارتك طهارة الرافضة فاجعلني
في حل وامر له بمائة الف درهم قال داود الرقي فالتقيت انا وداود بن زربي عند ابي عبد الله عليه السلم فقال له داود بن زربي جعلت فداك حقنت دماءنا في دار الدنيا و
نرجوا ان ندخل بيمنك وبركتك الجنة فقال ابو عبد الله صلوات الله وصلوات جميع خلقه عليه على ابائه الطاهرين واولاده المعصومين ولعنة الله ولعنة
جميع خلقه على اعدائهم والشاكين فيهم اجمعين الى يوم الدين فعل الله ذلك بك وباخوانك من جميع المؤمنين ثم قال لي حدث داود الرقي بما مر عليكم
حتى تسكن روعته قال فحدثته بالامر كله فقال ابو عبد الله عليه السلم لهذا افتيته لانه كان اشرف على القتل ثم قال يا داود بن زربي توضأ مثنى مثنى
ولا تزدن عليه فانك ان زدت فلا صلوة لك الحديث وقوله عليه السلام من نقص فلا صلوة له اراد به الزام التثليث على ابن زربي حتى يلوم عليه لا يهمله وان
لم يجب التثليث عند العامة ايضا في ذلك الوقت ونظيره في الزام ما ليس بلازم عندهم اتقاء ما في الوسائل عن ارشاد المفيد من حكاية امر ابي الحسن
عليه السلم علي بن يقطين في مكاتبته حيث كتب ان الوضوء الذي امرك به ان تمضمض ثلثا وتستنشق ثلثا وتغسل وجهك ثلثا وتخلل شعر لحيتك و
تغسل يديك الى المرفقين ثلثا وتمسح راسك كله وتمسح ظاهر اذنيك وباطنهما وتغسل رجليك الى الكعبين ثلثا ولا تخالف ذلك الى غيره فلما وصل
الكتاب الى علي بن يقطين تعجب مما رسم له ابو الحسن عليه السلم مما جميع العصابة على خلافه ثم قال مولاي اعلم بما قال وانا امتثل امره فكان يعمل في وضوئه على
هذا الحد ويخالف جميع الشيعة امتثالا لامر ابي الحسن عليه السلم وقد سعي بعلي بن يقطين الى الرشيد وقيل انه رافضي فامتحنه الرشيد من حيث لا
يشعر فلما نظر الى وضوئه ناداه كذب يا علي بن يقطين من زعم انك من الرافضة وصلحت حاله عنده وورد عليه كتاب ابي الحسن عليه السلم ابتداء من
الان يا علي بن يقطين توضأ كما امرك الله تعالى اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك من المرفقين كذلك وامسح بمقدم راسك
وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف منه عليك الحديث وانما نقلنا الحديثين بطولهما تيمنا وهو المرجو
من كل ناقل وفي التوقيع الوارد الى العريضي الوضوء كما امر الله غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين واحدة واثنان اسباغ الوضوء وان زاد
اثم الى غير ذلك مما نعثر عليها في تضاعيف الاخبار وكثرتها مع اعتضادها بما عرفت مع صحة بعضها يغني عن الالتفات الى التسامح في ادلة
السنن ليرد عليه قيام احتمال عدم الاستحباب الموجب لاستهلاك ماء الوضوء فيفسد المسح به نظير ما سيأتي في الغسلة الثالثة خلافا لما يحكى
عن البزنطي والكليني والصدوق من الحكم بعدم الاستحباب ووافقهم بعض متأخري المتأخرين ككاشف اللثام وغيره للوضوءات البيانية
خصوصا بملاحظة وضوء امير المؤمنين صلوات الله عليه وقول ابي عبد الله عليه السلم والله ما كان وضوء رسول الله صلى الله عليه واله الا مرة مرة وما
كان وضوء علي عليه السلم الا مرة وما بين فيه افعال الوضوء وقول امير المؤمنين عليه السلم انظر الى وضوئك فانه من تمام صلوتك تمضمض ثلثا و
استنشق ثلثا الى اخره وما في بعضها من قوله عليه السلم بعد الفراغ عن الوضوء هذا وضوء من لم يحدث حدثا يعني به التعدي في الوضوء وقوله عليه السلم من تعدى
في الوضوء كان كناقضه وعن نوادر البزنطي عن عبد الكريم بن عمرو عن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قال اعلم ان الفضل في واحدة
ومن زاد على اثنين لم يوجر ورواية ميسر عن ابي جعفر عليه السلم ان الوضوء واحدة واحدة وارسل الصدوق عن الصادق عليه السلم ان من توضأ مرتين لم يوجر وعنه عليه السلم
ايضا ان الوضوء مرة فريضة والثانية لا توجر والثالثة بدعة الى غير ذلك من الاخبار ويمكن الجمع بان الثابت هو استحباب المرة الثانية بقصد الاسباغ و
المبالغة في استيعاب الماء لتمام العضو ليكون الغسلتان غسلة تامة سابغة والمنفي غسلة مستقلة في مقابل الغسلة الاولى واما ما تضمن الاجزاء
والحلف على توحيد الغسل في وضوء النبي والوصي صلوات الله عليهما والهما فلعله في مقابل العامة القائلين بالتثليث وبالتثنية على
وجه الاستقلال واما مداومتهما على التوحيد فلانهما معصومان من ان يغفلا عن بعض الوضوء في الغسلة الاولى فلا يحتاجان الى الاسباغ
ويرشد الى ما ذكرنا قوله عليه السلم اما انما رسول الله صلى الله عليه واله مرة لضعف الناس على ان يكون المراد قصورهم عن الاسباغ في المرة الاولى
واما الوضوءات البيانية مع خلوها عن كثير من المستحبات ليست الا في مقام تعليم كيفية الافعال لا كميتها فتأمل ويمكن ان يراد باخبار التثنية تثنية
الغرفة لا بمعنى تعاقب الغرفتين ثم الشروع في الغسل كما ينافيه ظواهر اكثر الاخبار بل صب غرفة واستعمالها على وجه الاسباغ فاذا قل جريانه صب غرفة
اخرى فيحصل الاسباغ بالمجموع لا بخصوص الاخيرة مع تحقق اقل الغسل الواجب بالاولى ويرشد اليه قول زرارة وبكير في الصحيحة الحاكية لوضوء
رسول الله صلى الله عليه واله قلنا اصلحك الله فالغرفة الواحدة تجزي للوجه وغرفة للذراع قال نعم اذا بالغت فيها والثنتان تاتيان على ذلك
كله واما قوله عليه السلم ان الفضل في واحدة فيحتمل ان يراد الواحدة الزائدة على الفرض بقرينة قوله ومن زاد على اثنين لم يوجر او لو انحصر الفضل في الواحدة

المفروضة

المفروضة كان يوجر من زاد على الواحدة لا الثنتين بل كان من زاد على الواحدة مازورا الا ان المفروض عدم استحباب الزائد فيكون
فعله على انه من افعال الوضوء تشريعا محرما ولذا استدل بذلك في المعتبر على كون الثالثة بدعة بل يبطل المسح بمائها على ما اخترناه سابقا
ومن هنا صح نسبة القول بالتحريم الى كل من انكر الاستحباب كما يظهر من الحلي حيث قال في السرائر بعد دعوى الاجماع على الاستحباب كما يظهر
~~من الحلي حيث قال في السرائر بعد دعوى الاجماع على الاستحباب~~ ولا يعتد بخلاف من خالف من الاصحاب بانه لا يجوز الثانية الا ان الظاهر من ثقة
الاسلام خلاف ذلك حيث قال بعد ذكر الرواية المتضمنة لقوله عليه السلام ما كان وضوء علي عليه السلام الا مرة مرة ما لفظه هذا دليل على ان الوضوء مرة لانه
عليه السلم كان اذا ورد عليه امران كلاهما طاعة لله اخذ باحوطهما واشدهما على بدنه وان الذي جاء عنهم عليهم السلام انه قال الوضوء مرتان انه لمن لم
يقنعه مرة واستزاده فقال مرتان ثم قال ومن زاد على مرتين لم يوجر وهذا غاية الحد في الوضوء الذي من تجاوزه اثم ولم يكن له وضوء وكان
كمن صلى الظهر خمس ركعات ولو لم يطلق في المرتين كان سبيلها سبيل الثلث انتهى فيصير الاقوال في المسئلة ثلثة كما هو صريح المحكي
عن الخلاف حيث قال الفرض في الغسلات مرة واحدة والثانية سنة والثالثة بدعة وفي اصحابنا من قال الثانية بدعة وليس بمعول عليه ومنهم من قال
الثانية تكلف ولم يقل بانها بدعة والصحيح الاول انتهى لكن اذا بني على تغاير الكلفة والبدعة كما هو صريح مرسلة ابن ابي عمير وجماعة
تزيد الاقوال فعن الامالي في وصف دين الامامية رضوان الله عليهم اجمعين ان الوضوء مرة مرة ومن توضأ مرتين فهو جائز الا انه
لا يوجر عليه انتهى وعن المقنعة ان التثليث تكلف ومن زاد على ثلث فقد ابدع وكان مازورا انتهى وعن العماني ان تعدى المرتين لم
يوجر وعن الاسكافي ان الثالثة زيادة غير محتاج اليها وعن ... الشيخ ان ما زاد على الاثنين تكلف غير مجز انتهى ويمكن
الفرق بين الكلفة والبدعة ان المامور به طبيعة الغسل المتحققة بالمرة والمرتين فابرزها المستحب الذي يخير فيها بين الاقل و
الاكثر والثالثة او الرابعة على اختلاف القولين زايد على المشروع فيكون بدعة ويحمل اخبار التثنية على بيان حد الجواز ودفع توهم
استحباب التثليث وجوازه على ان يكون الثالثة فردا من المامور به ايضا فيكون مرجع الاقوال الى ان الواجب اقل افراد الغسل الحاصل
بالمرة الاولى ولم يشرع الزايد فيكون غير مشروع محرما وهو القول بحرمة الثانية او مشروع على وجه الاستحباب وهو قول المشهور وان
الواجب القدر المشترك بين المرة والمرتين فيكون الثانية جزء من الواجب غير ماجور عليه بالخصوص بل الاجر على الطبيعة المتحققة في
ضمنهما وهو قول من قال ان الثانية تكلف او جائز غير ماجور عليه وان القدر المشترك بين المرة والمرتين والثلث والزايد غير مشروع
فيكون محرما وهو قول المفيد والاسكافي والعماني لكن قد ذكرنا في الاصول الاشكال في اتصاف الزايد على المرة بالوجوب في الامور
التدريجية الغير المنفصلة بحيث يعد الزايد فردا واحدا كالناقص نظير القراءة والمشي والتكلم خصوصا اذا لم يتصف الفرد الاكثر بالاستحباب نعم اختلفوا
فيما اذا كان الاكثر افضل الفردين في اتصاف الزايد بالوجوب او الاستحباب مع ان الاقوى في مثل المقام عدم اتصافه الا بالاستحباب وكيف كان فا
فالاحوط عدم تكرار الغسلة الثانية وتحصيل الاسباغ المستحب قطعا اما بغرفة واحدة او بغسلتين ناقصتين والله العالم وكما ان الاحوط
بل المتعين ترك الثالثة فانها بدعة على المشهور بل عندنا كما عن المبسوط ويدل عليه مضافا الى اصالة عدم المشروعية فيكون فعلها بقصد
المشروعية بدعة قوله عليه السلم فيما تقدم من توقيع العريضي وان زاد اثم وقوله عليه السلم في مرسلة ابن ابي عمير المتقدمة بل مقتضى غير واحد من
الاخبار كظاهر المحكي عن الحلبي بطلان الوضوء به بل قوله عليه السلم في صدر رواية داود الرقي المتقدمة من توضأ ثلثا فلا صلوة له وقوله في ذيلها فان
زدت فلا صلوة لك وقوله عليه السلم من تعدى في الوضوء كان كناقضه بالضاد المعجمة او الصاد المهملة وهي محمولة على ما اذا مسح برطوبتها
كما هو دأب المداومين عليها بل بمجرد قصد الاتيان بهما على انهما من الوضوء قصدا لاتيان غير ما امر به فلا يقع الوضوء من اول الامر الا باطلا
فان من اعتقد غير المامور به فنوى امتثالا للمامور به غير معتقد في ذلك اذا كان مقصرا نعم لو كان قاصرا والمفروض اتيان جميع الاجزاء التي نفع
امتثالا للامر المتعلق بالوضوء امكن القول بعدم الفساد الا ان يغسل اليسرى ثالثة فيبطل لتعذر المسح ببلل الوضوء على ما تقدم مع ان في
الصحة هنا ايضا اشكالا ونظير ذلك ما لو نوى بالغسلة الثانية الوجوب بناء على ان نية الخلاف توجب بطلان الفعل فيكون غسلا اجنبيا
عن الوضوء وعن المنتهى والمدارك الفرق بين الامرين بعدم البطلان بالمسح ببلل الثانية المنوي بها الوجوب لعدم خروجه بذلك عن ماء الوضوء
بخلاف الثالثة وكيف كان فلا ريب في انه ليس في المسح تكرار بلا خلاف عندنا لا وجوبا ولا استحبابا ويكفي فيه بعد الاجماع الاصل فان كونه يفيد
المشروعية فلا يبطل الا اذا ابتل اليد بالماء الخارج ببلل الممسوح ومنعنا من المسح ولو نوى التكرار مشروعا من اول الامر جاء فيه ما تقدم في تفصيل جزئية
الغسل والله العالم

المسئلة الرابعة

لا اشكال في انه يجزي من الماء في الغسل الواجب في الوضوء ما يسمى في العرف غسلا ولو ما
غاسلا ولا يعتبر انفصال بعض الماء المغسول به كما يعتبر في غسل النجاسات بل يجزي ولو كان الماء مثل الدهن او الفعل مثل الدهن بفتح الدال في
كون المقصود ايصال الماء الى جميع العضو لا ازالة الوسخ من المغسول واذ لا عبرة مع الماء المنفصل عنه كما هو الملحوظ في رفع الخبث والتشبيه بالدهن

في بيان عدم اعتبار ... في غسل الاعضاء

في عداد الاحجار

في عبارات الاصحاب كالمحاسن في كتبه العلامة في القواعد وغيرها تبعا للنصوص ففي صحيحة زرارة وابن مسلم ان الوضوء حد من حدود الله ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه وان المؤمن لا ينجسه شيء وانما يكفيه مثل الدهن وفيها دلالة واضحة على ما ذكرنا من ان التشبيه بالدهن من حيث كون المقصود ايصال الماء الى الاعضاء لا ازهاق قذارة من المحل لغلبة الماء عليه ثم انفصاله عنه كما هو الملحوظ في دفع القذارات الشرعية والعرفية وليس وجه الشبه كفاية مجرد الامساس او جريان الماء لا او في موثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام ان عليا عليه السلام كان يقول الغسل من الجنابة والوضوء يجزي منه ما اجزء من الدهن الذي يبل الجسد وموثقة زرارة في غسل الجنابة افض على راسك ثلث اكف وعلى يمينك وعلى يسارك انما يكفيك مثل الدهن وبالجملة فالتشبيه بالدهن في النصوص والفتاوى يحتمل كونه من حيث القلة وكونه من حيث ان الغرض من استعماله امساسه البدن دون انفصاله بماء عنه بوضع ويحتمل من حيث كون الاستعمال فيه عم من كونه على وجه التمسح والاجراء وعلى الاولين فهو ساكت عن نفي اعتبار الجريان واثباته نعم هو على الثالث ظاهر في نفي اعتباره لكنه خلاف النصوص والفتاوى فلا يرفع بها اليد عن ادلة الغسل من الكتاب والسنة خصوصا ما نص منه على الجريان ومما ذكرنا يظهر انه لا تنافي بين هذه الاخبار وبين ما دل من الكتاب والسنة على اعتبار تحقق الغسل بناء على ان الماخوذ فيه اجراء الماء على العضو كما صرح به غير واحد فلا داعي الى التزام كفاية مثل الدهن في مقابل ادلة الغسل فيكون قد اكتفى الشارع عن الغسل بما ليس غسلا مستشهدا على ذلك بما ذكر في كتاب مس الماء للجلد ومسحه به واصابته له مثل قوله عليه السلام في صحيحة زرارة في الوضوء اذا مس جلدك الماء فحسبك وصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام اغتسل ابي من الجنابة فقيل له قد ابقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء فقال له ابي ما كان عليك لو سكت ثم مسح تلك اللمعة بيده لا يخفى ما في الالتزام المذكور من التعسف والتاويل في ادلة وجوب الغسل في الوضوء والغسل بحملها على بيان الفرد الغالب من فردي الواجب التخييري والافضل منهما مطرح ما ظاهره اعتبار الجريان مثل قوله عليه السلام في حسنة زرارة الجنب ما جرى عليه الماء من جسده قليله وكثيره فقد اجزأه وقوله ما احاط به الشعر فليس للعباد ان يبحثوا عنه ولكن يجري عليه الماء وقوله في صحيحة ابن مسلم الواردة في الغسل ما جرى عليه الماء فقد طهر وموثقة اسحق بن عمار المتقدمة بناء على كون اجرى فيها بالواو المهملة كما يظهر من التذكرة وغيرها ومن هنا اشتهر اعتبار الجريان عند الاصحاب حتى ان المحكي عن المجلسي في حاشية التهذيب ان ظاهر الاصحاب الاتفاق عليه وعن الشهيد الثاني في بعض تحقيقاته انه المعروف بين الفقهاء سيما المتاخرين وعن كاشف اللثام انه كذلك في العرف واللغة ونحوه المحكي عن الحلي في السرائر وقال اقل ما يجري من الماء في الاعضاء المغسولة ما يكون به غاسلا وان كان مثل الدهن بفتح الدال بعد ان يكون جاريا على العضو والا فلا يجزي به لانه يكون ماسحا وفي اصحابنا من اطلق الدهن من غير تقييد للجريان وقيد بذلك في كتاب اخر له والصحيح تقييده لانه موافق للبيان الذي نزل به القرآن ثم حكى عن السيد الناصر يات حمل اخبار الدهن على دهن يجري على العضو نعم ربما يقال ان الظاهر المتبادر من الغسل في العرف معنى لا يصدق على مثل الدهن بل يعتبر فيه سيلان الماء على المحل وانفصال بعضه عنه فالغسل عندهم لا ينفك عن الغسالة فلا بد اما من التزام ما ذكر سابقا من كون الدهن مقابلا للغسل وقد عرفت بعده عن ظواهر اعتبار الغسل والجريان واما من حمل ذلك على بيان الفرد الخفي للغسل لئلا يتردد في صدق الغسل على هذا الفرد من جهة تبادر غيره المردد بين التبادر الوضعي والاطلاقي وكيف كان فالظاهر عدم اعتبار امر زائد في الغسل لما دل على كفاية الوصول والجريان والاصابة بنحو الامر في الوضوءات البيانية للعادة حيث ان استيعاب الغسل للعضو بالماء القليل لا يكون الا بالامرار مع ان في ثبوت وجوبها اشكالا الا انه عما لا يتحاشى عنه نعم قد يستشكل من جهة المسح باليد المغموسة الا ان ينوي الغسل بالخروج او بالدخول والخروج معا والاحوط ترك غمس المقدار الذي يمسح به ومن كان في يده خاتم او سير ونحوهما مما لا يصل اليه الماء بمجرد الصب على العضو فعليه ايصال الماء الى ما تحته باي نحو كان وتخصيص السير والخاتم بالذكر في بعض العبارات لبيان للفرد الغالب والا فهو كل ما كان كذلك ولو علم وصول الماء الى ما تحته بدون التحريك فان كان فرضا نادرا في الغسل المتعارف لم يجب العلاج لحصول الوصول وانما استحب التحريك للاستظهار ويمكن ان يقال انه لم يحصل القطع بالوصول وجب التحريك وان قطع به لم يبق محل للاحتياط الا استحباب الايصال بالتحريك لا استحباب التحريك للايصال بعد العلم بالوصول فانه يحتمل ان يراد دفع الشك الواقع بعد ذلك الموجب لكلفة العود ان كان قبل الفراغ لتزلزل النفس من حيث الواقع انكان بعده والدفع تبين عدم وصول الماء اليه الموجب لكلفة الاعادة ويدل على الاستحباب مضافا الى ما ذكر من الاستظهار رواية الحسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الخاتم اذا اغتسلت قال حوله من مكانه وقال في الوضوء تديره فان نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا آمرك ان تعيد الصلاة وحملها بقرينة نفي الاعادة على الخاتم الواسع يمكن ان يكون نفي الاعادة من جهة كون الشك بعد الفراغ لكن فيه انه لو كان شاكا فنسي ولم يلتفت ثم التفت بعد الفراغ لم يدخل في الشك بعد الفراغ الا ان يدعى دخوله في هذا النوع او يحمل النسيان على عدم الالتفات الى هذا الشك من اول الامر وسيأتي تمام الكلام ثم ان المصنف لم يتعرض في صريح كلامه لحكم الشك في وصول الماء الى ما تحته بدون التخليل وفي العمل على اصالة عدم الوصول او على اصالة عدم كون الجسد محجوبا وجهان بنيانا على

اعتبار الاصل المثبت وعدمه وتفصيل صور الشك انه اما ان يتعلق بوجود الحاجب على جزء من محل الوضوء كما لو شك في وجود شيء من القير او الشمع والوسخ الحاجب عليه واما ان يتعلق بحجب الشيء الموجود كما لو علم بلصوق وسخ او جسم رقيق او خرقة الا انه يشك في ان مثله يحجب الماء ويمنعه عن النفوذ الى البدن وقد يمثل له بالخاتم والسير المشكوك في سعته وضيقه وبرده انه من قبيل الاول لان الشك ح في اتصال اطراف الخاتم ولصوقها بجميع ما يحاذيها من البدن وانفصال بعضها ومجرد وجود الخاتم مع الشك في اتصاله ولصوقه لا يخرجه عن الشك في وجود الحاجب لان مناط الشك في الصفة او الموصوف ان يكون ما عدا المشكوك من الامور التي لها دخل في الحجب معلوما فالشك في لصوق الخاتم بجميع ما يحاذيه من البدن مع العلم بحجبه على تقدير اللصوق شك في وجود الحاجب على جزء من البدن الا انه بريء من وجود الحاجب الملصوق بالبدن في الجملة فيكون الشك في وجوده بمعنى الشك في اصل اللصوق في الجملة كما لو شك ان بيده خاتما والشك في حجبه بمعنى الشك في لصوقه التام بجميع اطرافه على جميع ما يحاذيها من البدن بل لو بني على المداقة التامة في حصول اللصوق التام لم يوجد شك في الحجب لان كل جسم لصق بالمحل لصوقا تاما يمنع عن تخلل جسم غيره بينهما حتى الماء فهو مقطوع الحجب فمنشأ الشك في الحجب دائما الشك في اللصوق التام وكيف كان فالشك في كل من الحجب والحاجب مشترك في كونه مجرى لاصالة عدم احتجاب البدن بحاجب احتجاجا بحاجب الا ان عدم احتجابه بحاجب لا ينفع في المطلوب الذي هو وصول الماء الى البدن ومسه للجسد لان عدم المستصحب لا يثبت به ما يلزمه من الامور الغير الشرعية كوصول الماء وان ترتب على هذه الامور احكام شرعية الا ان يقوم الاجماع كما ادعاه بعض واستقرار السيرة كما ادعاه اخر على عدم الاعتناء بالشك في وجود الحاجب بالمعنى الاخير المتقدم مثل الشك في ان بيده خاتما او يدعى ان اصالة العدم من الامارات المعتبرة من باب الظن النوعي فحالها حال سائر الامارات الكاشفة عن الواقع يثبت بها جميع ما يقارنها من اللوازم والمقارنات لا من باب التعبد بها ظاهرا حتى يقتصر فيها على ترتيب اللوازم الشرعية ويتم الكلام في ثبوت اعتبارها على هذا الوجه في محله واما الاجماع فالحدث القطعي بتحققه غير حاصل لعدم تعرض جل الاصحاب لهذا الفرع بالخصوص واشكل منه دعوى استقرار السيرة على وجه يكون اجماعا عمليا كاشفا عن الواقع اذ الغالب عدم التفات الناس الى احتمال وجود الحاجب او اطمينانهم بعدمه على وجه لا يعبأ بمجرد امكان وجوده مع ان دعوى الاجماع والسيرة في بعض افراد هذا الشك وجود تلبسه على الراس او جورب في الرجل او وجود لباس آخر على البدن غلط من ذلك مجازفة والفرق بين كون الحاجب المشكوك في وجوده رقيقا او غليظا اقتراح والحوالة على موارد السيرة فرار عن المطلب ويمكن ان يقال بان وصول الماء الى البشرة وان كان من اللوازم الغير الشرعية الا ان ما يترتب عليه من الحكم الشرعي يعد في العرف من اللوازم والاحكام الشرعية لنفس خلو البدن عن المانع بحيث يلغى في العرف وساطة اللازم الغير الشرعي بين المستصحب وذلك الحكم الشرعي وقد بينا انه يثبت بالمستصحب الاحكام الشرعية المترتبة على اللوازم الغير الشرعية الثابتة له اذا عدت الاحكام في العرف من احكام نفس المستصحب وعدم المداقة في توسط اللازم الغير الشرعي بينهما نظير استصحاب رطوبة الملاقي للنجس فان الرطوبة لا يترتب عليها النجاسة بل هي من احكام تاثر الملاقي بالنجاسة وهو لازم غير شرعي للرطوبة الا انه ملغى في نظر العرف حتى ان الفقهاء يجعلون التنجس من احكام ملاقاة الشيء للنجس مع رطوبة احدهما لكن هذا ايضا لا يتم في جميع موارد هذا الشك وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في عدم جواز البناء على هذا الاصل في صورة كون الشك عرفا في نفس الحجب لعدم الاجماع ولا السيرة ولو بدعيهما مدع فاصالة عدم وصول الماء المقتضية لوجوب التخليل والتحريك سليمة عما يرد عليه ويؤيدها صدر صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سألته عن المرأة عليها السوار والدملج في بعض ذراعها لا تدري يجري الماء تحته ام لا كيف تصنع اذا توضأت او اغتسلت قال تحركه او تنزعه حتى يدخل الماء تحته وعن الخاتم الضيق لا يدري يجري الماء تحته اذا توضأ ام لا كيف يصنع قال اذا علم ان الماء لا يدخله فليخرجه اذا توضأ الخبر وقد يعارض صدرها بذيلها من حيث ان مفهوم الذيل انه مع عدم العلم لا يجب الاخراج وقد يجاب عن المعارضة بكون المنطوق اقوى دلالة مع انه من قبيل المقيد والمفهوم من قبيل المطلق لشموله عدم العلم بعدم الوصول لصورتي عدم العلم بالوصول والعلم به فيقيد بان مورد السؤال في المطلق صورة عدم العلم بالوصول فالمطلق بالنسبة اليهما نص غير قابل للتقييد بما عدا ذي صيد المنطوق والمفهوم كلاهما اجنبيا عن مورد السؤال كما لا يخفى ومن هنا يعلم عدم جواز الترجيح بكون الصدر منطوقا لان المفهوم اذا جيء به لبيان الحكم في مورد السؤال فالجملة الشرطية نص في المفهوم لا ظاهر لعدم احتمال خلوها عنه فيكون في حكم المنطوق وبالجملة فتعارض المنطوق والمفهوم المذكورين هنا من قبيل المتكافئين لا رجحان للمنطوق على المفهوم لا بالتقييد لا بكونه منطوقا والسر في ذلك كون الكلام نصا في مورد السؤال فلا يجري عليه ما للتشبيه اليه في باب الترجيح حكم المطلق ولا حكم المفهوم فلا دوران الجمع بينهما بحمل العلم بعدم الدخول على العلم بعدم استمرار الدخول بجعل النفي الداخل على المضارع المستمر الاستمرار راجعا الى نفي الاستمرار لا الى اصل الدخول وحاصله انه اذا علم انه ليس بحيث يدخله الماء دائما يجب الاخراج فليخرجه هذا وان كان خلاف الظاهر الا انه لا بأس به في مقابل الصدر بل لعل هذا المعنى هو الظاهر بملاحظة ان محالة الجواب عن مورد السؤال الى المفهوم وذكر المنطوق الاجنبي عنه في غاية البعد بل كان ينبغي ان يصرح بعدم وجوب الاخراج في مورد السؤال فلا بد من حمل المنطوق على مفهوم هو معنى ينطبق على مورد السؤال وهو الشك في وصول الماء تحته

الخاتم من جمنه انه قد يتفق الدخول وقد لا يتفق فقال اذا علم انه بحيث لا يدخله على وجه الاستمرار فليخرجه وممّا ذكرنا يظهر انه لا يدور الامر بين تخصيص
ظاهر النفى بحمله على نفى الاستمرار وبين حمل الامر على الاستحباب هو اولى فان الدليل بنفسه ظاهر فى هذا المعنى مع ان الحمل على الاستحباب كما ترى
بعيد عن مساق السؤال لان الظاهر من قوله كيف يصنع ان السؤال عمّا يجب على المرء حين الوضوء فالمناسب بيان نفى الوجوب لا بيان الاستحباب فافهم
ولاجل ما ذكرنا استدل فى الذكرى بالصحيحة المذكورة ولم يلتفت الى معارضة صدرها بذيلها ثم ان هذا كله فى وجوب تحصيل اليقين بوصول
الماء مع الشك فيه عند غسل العضو واما الشك الحادث بعد الفراغ فسيجئ تفصيل القول فيه فى مسئلة الشك فى افعال الوضوء ان شاء الله تعالى

المسئلة الخامسة من كان على بعض اعضاء طهارته المغسولة جبائر جمع جبيرة وهى فى الاصل الالواح المشدودة على
العضو المكسور قال شارح الدروس والفقهاء يطلقونها على ما يشدّ به القروح والجروح ايضا **اقول** ولا يبعد ان يراد بها هنا
الاعم منها ومن كل ما يجعل على المكسور او المجروح او المقروح شدّا او لطوخا او ضمادا او لو اعترف الاخبار على استعمالها فى غير الكسر
فالتعدى عنه شهوا او مخالفة الاصل يحتاج الى تتبع دليل له وكيف كان فان امكنه غسل محلها باحد الوجوه مثل نزعها او تكرار
غسلها او غمس العضو فى الماء حتى يصل البشرة او غير ذلك وجب بلا اشكال ولا خلاف فى التخيير بين الوجوه وان اوهم ظاهر بعض العباير
خلاف ذلك نعم قد يستشكل فيما اذا احصل من التكرار وصول البلل مع عدم تحقق الجريان المعتبر فى مفهوم الغسل ويضعفه ان ما تقدم فى
اول المسئلة السابقة من ان اعتبار الجريان انما هو فى مقابل ايصال البلل بمس اليد الرطبة للمحل على نحو الوضع او لا لامرار والا فلا اشكال
فى صدق الغسل بمجرد استيلاء الماء على العضو من دون اجراء كما فى الغمر او وضع قطرة من الماء على جزء من العضو بحيث لا يتحرك عنه و
يؤيده الموثق فيمن انكسر ساعده ولا يقدر ان يحلّه لحال الجبر قال يضع اناء فيه ماء ويضع موضع الجبر فى الماء حتى يصل الماء الى
جلده وقد اجزاه ذلك من غير ان يحلّه والا يقدر على غسل بشرة العضو المجبور اجزاه المسح عليها عن غسل ما تحتها بلا خلاف لقوله ع
فى حسنة الحلبى عن الرجل يكون به القرحة فى ذراعه او نحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها بالخرقة فيتوضأ ويمسح عليها اذا توضأ قال
ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وان كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة وليغسلها وفى رواية كليب الاسدى عن الرجل اذا كان كسيرا
كيف يصنع بالصلوة قال ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره وليصلّ وعن تفسير العياشى بسنده عن امير المؤمنين ع قال سئلت
رسول الله ص عن الجبائر يكون على الكسير كيف يتوضأ صاحبها وكيف يغتسل اذا اجنب قال يجزيه المسح بالماء عليها فى الجنابة والوضوء
ورواية ابن عليم عن الوشاء عن ابى الحسن ع قال سئلته عن الدواء يكون على يدى الرجل ايجزيه ان يمسح فى الوضوء على الدواء المطلى عليه
قال نعم يجزيه ان يمسح عليه ولا يعارضها عدم التعرض للمسح على الجبيرة فى صحيحة ابن الحجاج عن ابى الحسن ع قال سئلته عن الكسير يكون به الجبائر
او يكون به الجراحة كيف يصنع بالوضوء وغسل الجنابة وغسل الجمعة قال يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر ويدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع
غسله ولا ينزع الجبائر ولا يعبث بجراحته فان ظهور هذه الرواية من حيث السكوت عن المسح لا يعارض ظهور تلك الاخبار فى وجوب المسح
حتى يحمل على الاستحباب كما استجوده صاحب المدارك لولا الاجماع واضعف من ذلك معارضة تلك الاخبار بما يأتى من حسنة الحلبى و
صحيحة ابن سنان من الامر بغسل حول الجرح لانها محمولة على الجرح المجرد لان ما تقدم نص فى الجرح ذى الجبيرة ثم ان ظاهر السؤال فى
هذه الرواية وحسنة الحلبى كونه عن قيام الجبيرة مقام البشرة فى كفاية وصول الماء اليها وان المراد بالمسح المسئول عنه هو امرار اليد على ما
فى مقام الغسل لانه الذى يسبق الى الاذهان جوازه شرعا فيسئل عنه دون المسح المقابل للغسل فان مشروعيته فى محل الغسل وصيرورته مسح
فى البدل مما لا منشأ لتوهم جوازه قبل الاطلاع على تعبد الشارع به ويؤيده ما ذكرنا عبارة الفقه قال الجبائر تنزع ويمسح على العضو مع المكنة او
يكثر الماء حتى يصل الى البشرة والا مسح عليها انتهى فجعل المسح على الجبيرة مقابل المسح على البشرة الا ان الظاهر من كلمات جماعة من الاصحاب
ان المراد المسح بالمعنى المقابل للغسل فان الشيخ فى المبسوط جعل استيعاب الجبيرة بالمسح احوط واستشكل وجوب الاستيعاب فى الذكرى من صدق
المسح على الجبيرة بالمسح على بعضها كما فى مسح الرأس والقدم فلو اريد به الامرار المتحقق فى ضمن الغسل لم يكن وجه لاحتمال كون المسح على الجبيرة
نظير المسح على الرأس والقدم فى كفاية المسمى حتى يجعل الاستيعاب احوط لان غسل مسمى الجبيرة لا وجه له اصلا قال فى المعتبر الجبائر تنزع ان
امكن والا مسح عليها ولو فى موضع الغسل وهو مذهب الاصحاب انتهى ثم استدل بحسنة الحلبى فان ظاهر المقابلة ارادة المسح بالمعنى الاخص و
اوضح من ذلك قوله فى باب التيمم يجب استيعاب الجبيرة بالمسح لان المسح بدل عن الغسل ولا قال فى المنتهى الجبائر تنزع مع المكنة والا مسح عليها
واجزأ عن الغسل انتهى والمراد بالغسل غسل البشرة الا ان التعبير فيها بالغسل وفى الجبائر بالمسح ينافى ارادة مطلق الامرار المتحقق فى الغسل
وقال فى الذكرى الجبيرة ان امكن نزعها او ايصال الماء الى البشرة وجب تحصيل المسمى الغسل والمسح وان تعذر مسح عليها ولو فى موضع الغسل
انتهى ثم نقل عن المعتبر انه مذهب الاصحاب واظهر من ذلك كلامه فى موضع اخر حيث انه بعد ما استحسن قول الشيخ قده ان الاستيعاب احوط قال

نعم لا يجب اجراء الماء عليها لانه لم يتعبد بغسلها اذ لم يصل الماء الى اصلها انتهى ونحوه بعينه عبارة الروض والمسالك وفى جامع المقاصد
يمسح الجبيرة المسح المعهود فى الوضوء وقال شارح الجعفرية لا يجب الاجراء بل لا يجوز وما ابعد ما بينه وبين ما نقل عن نهاية الاحكام من وجوب
تحقق اقل الغسل وعن كاشف اللثام انه قوى والاخبار لا تنافيه انتهى **اقول** وهو كما قال على ما عرفت الا ان الفتاوى تنافيه وقد بالغ الوحيد
البهبهانى فى شرح المفاتيح فى تقوية هذا القول وتنزيل النصوص والفتاوى عليه لكن الانصاف ان ارادة اجراء الماء على الجبيرة من المسح الوارد
فى الاخبار مشكل فحملها على ما يتحقق معه الغسل بعيد وتخصيصها بالمسح المقابل للغسل نظير المسح على الرأس حتى لا يجوز ان يقصد الا المسح
بحيث لو قصد مجرد ايصال الرطوبة الى الجبيرة مع عدم قصد الغسل ولا المسح لم يجز ويلزمه المنع عن الوضوء والغسل الارتماسيين اشكل
فلو قيل ان الواجب هو مجرد ايصال الماء الى الجبيرة سواء حصل اقل الغسل او اكثر او لم يحصل لم يكن بعيدا ولا ينافيه الكلمات المذكورة لا
لان معنى عدم التعبد بالغسل فى كلام الشهيدين عدم ايجاب الشارع له لا يمكن ان يراد من المسح فى كلماتهم المعنى المقابل للغسل الا ان الحكم به
رخصة لا عزيمة كما يشهد له استدلال المعتبر والمنتهى له بنفى الضرر والحرج فالاحتمالات فى النصوص والاقوال فى الفتاوى اربعة ارادة المسح
المقابل للغسل مع كون الحكم عزيمة كما تقدم عن صد د شارح الجعفرية وارادته مع كون الحكم رخصة كظاهر الشهيدين وارادة ما يتحقق
الغسل كما عن النهاية وكشف اللثام وارادة الاعم منه كما هو محتمل النصوص واكثر الفتاوى والفرق بين هذا وبين القول الثانى انه يجوز على هذا القول
ايصال الماء بحيث لا يسمى غسلا ولا مسحا لعدم الجريان والامرار كما لو بل الجبيرة بمجرد وضع اليد القول بهذا غير بعيد من ظاهر الاخبار و
اكثر الفتاوى وان لم اعثر على مصرح باختياره ويؤيده لزوم الحرج العظيم فى الزام المسح بالمعنى الاخص وكذا الغسل ثم لا فرق بمقتضى
اطلاق النصوص والفتاوى فى وجوب المسح على الجبيرة وعدم غسلها الاقرب الى الواجب لعل هذا اقوى بل واحوط بين استيعاب الجبيرة لتمام
الغسل وكونها على بعضها كما صرح به الفاضلان والشهيدان وغيرهم قال فى المعتبر لو كان على الجميع جبائر او دواء يتضرر بنزعها مسح على الجميع
ولو استضر تيمم انتهى وقال فى التذكرة لو كانت الجبائر على جميع اعضاء الغسل وتعذر غسلها مسح على الجميع مستوعبا بالماء ومسح رأسه
ورجليه ببقية البلل ولو تضرر تيمم انتهى وقال فى الذكرى لو عمت الجبائر او الدواء الاعضاء مسح على الجميع ولا ينسحب الحكم الى خائف ولونه
البرد فيؤمر بوضع حائل بل يتيمم لانه عذر نادر وزواله سريع انتهى نعم اكثر الاخبار لا يشمل هذه الصورة لكن المناط منقح فيها ولا فرق
ايضا فى ظاهر الاطلاقات بين التمكن من نزع الجبيرة والمسح على البشرة وعدمه وان كان مقتضى قاعدة وجوب مراعاة الاقرب الى الواجب
المتعذر تقدم المسح على البشرة على المسح على الجبيرة ويمكن دعوى اختصاص اطلاقات الاخبار بل اكثر الفتاوى بصورة عدم التمكن عن
النزع بل مسئلة الجبيرة مفروضة فى كلام اكثرهم فى صورة تعذر نزع الجبيرة وان كان الغرض من هذا الفرض بيان اعتبار تعذر الغسل لكن
دعوى ان المناط فى حكم المسئلة عندهم تعذر الغسل وان تيسر النزع والمسح ممنوعة هذا مع ان الجبيرة لستر بعض العضو الصحيح ولا دليل
على جوازه مع عدم الحاجة الا ان يلتزم بمسح الصحيح او غسله ثم وضع الجبيرة والمسح عليها وهم لا يلتزمون به وان كان احوط هذا ولكن
لم اعثر على مصرح بذلك وربما ينسب الى ظاهر التذكرة وهو توهم يعرف بمراجعة التذكرة فانه قده قال فيها ما ... المنتهى الجبائر ان امكن
نزعها نزع وغسل ما تحتها ان امكن او مسحه وان لم يمكن وامكنه ايصال الماء الى ما تحتها بان تكرر عليه او بغمسه فى الماء وجب لان
غسل موضع الفرض ممكن فلا يجزى المسح على الحائل انتهى ومنشأ توهم النسبة قوله او مسحه بزعم ان معناه انه ان لم يمكن الغسل مسح وفيه نظر مضافا
الى ان المناسب قوله والا مسح لا عطف المسح على الغسل نعم لو لم يقيد الغسل بالامكان توجه العطف بارادة مانعة الخلو بالنسبة الى
مجموع صورتى الامكان وعدمه مع امكان ذلك المصرح بان المفروض فى مجموع هذا الكلام التمكن من الغسل فالمراد من المسح فى كلامه مسح
مواضع المسح نعم ذيل كلامه مخصوص بوارد الغسل الترتيب بين نزعها وغسل محلها وبين غمسها وتكرار الماء جرى على ... من
الشرع هذا وفى الذكرى لو لصق بالجرح خرقة او قطنة او نحوهما وامكن النزع وايصال الماء ... الطهارة وجب كما فى الجبيرة والا مسح
عليه ولو استفاد بالنزع غسل بعض الصحيح فالاقرب الوجوب لان الميسور لا يسقط بالمعسور هذا مع عدم تضرر بنزعه انتهى هذا لكن ليستفاد
من عدم جزمهم بوجوب المسح على الجرح المجرد مع الامكان عدم الوجوب هنا بطريق اولى كما سيجئ ثم الظاهر وجوب استيعاب الجبيرة بالمسح لانه
الظاهر من الاخبار فاحتمال الحاقه بالمسح على الرأس والقدمين لا وجه له ثم ان هذا كله اذا كانت الجبيرة طاهرة سواء كان ما تحتها طاهرا او نجسا
وتعذر ازالة نجاسته ووضع الجبيرة عليها اما اذا كانت نجسة وامكن تطهيرها طهرها ومسح عليها والا ان امكن وضع جبيرة عليها
فظاهر جماعة كالعلامة قده والشهيد وجوب وضع خرقة طاهرة عليها بل عن المدارك انه لا خلاف فيه وقد يشكل بانه ان كان لتحصيل ايصال الماء
الى محل الوضوء او ما قام مقامه كان اللازم التزام وجوب الصاق الجبيرة على الجرح المجرد مع انهم لا يقولون به بل يكتفون بغسل ما حوله لا
بوجوب بعضهم مسح البشرة مع الامكان ولو اعتذر هنا باطلاق النص بغسل ما حوله لم يجر فيما لو تعذر المسح عليه لنجاسته او لعذر آخر حيث

او ليترتب بوجوب وضع الجبيرة مع ان قيام الخرقة الموضوعة هنا مقام البشرة ممنوع قد حكم بعض من حكم هنا بوجوب وضع الطاهر هنا على الجبيرة النجسة كالعلامة في التذكرة مانه لو كان موضع من البشرة نجسا وجب التيمم فلم يحكم بوجوب وضع شئ طاهر وليس ذلك الا لعدم الدليل على قيام ما يوضع مقام البشرة وان كان لعموم ما دل على وجوب المسح على الجبيرة المتوقف هنا على وضع الطاهر لانه يصير جزءا من الجبيرة قابلا للمسح فقبله ان الظاهر من الاخبار مسح الموجود من الجبيرة غاية الامر وجوب تطهيرها من باب المقدمة ان كانت قابلة للتطهير اما وضع شئ عليها فلا يعد تطهيرا خصوصا اذا لم يصدق على الموضوع اسم الجبيرة بان وضعه قرضه بعد المسح عليه لذلك كله احتمل في الذكرى الاكتفاء بغسل ما حوله ولا يخلو عن قرب وان كان الاحوط الجمع بين الوضع الطاهر وغسل ما حوله بل المسح على الجبيرة النجسة لحكاية القول بتعينه عن بعض الاطلاق اخبار الجبيرة ثم انه يلحق بالجبيرة غيرها مما التصق بالبشرة لحاجة وقد ورد النص على الطلاء والخرقة والمرارة ولو الصق بها اتفاقا وتعذر نزعه فصرح في الذكرى بالحاقه بالجبيرة وهو حسن بناء على ان حكم الجبيرة المتعذر نزعها مطابق للقاعدة المستفادة من مثل قوله الميسور لا يسقط بالمعسور وخصوص رواية عبد الاعلى مولى ال سام قال عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه الخبر فان احالة استفادة المسح على المرارة من مجرد نفي وجوب المسح على البشرة المستفاد من الاية ظاهرة في ان الواو هو الاقتصار في الترك على ما تعذر من مباشرة الماسح للممسوح من دون سقوط الاصل الواجب من الغسل او المسح هذا ولكن الانصاف عدم ثبوت القاعدة المذكورة في مثل المقام او لا ثم عدم جواز العمل بها في خصوص المقام على تقدير ثبوتها في امثاله اما الاول فلان قاعدة الميسور انما تجري في الاجزاء الخارجية دون القيود التي هي الاجزاء الذهنية ولو فرض جريانها في القيود اختصت بالقيود المنتزعة من الامور الخارجية كما اذا تعذرت الصلوة مع طهارة الثوب لتعذر غسله اما مثل المباشرة فلا يعد من القيود بل هي مقومة للمفهوم عرفا فغسل الاعضاء المامور به في الوضوء فان غسل الوجه لا ينقسم الى ما كان مع المباشرة وبدونها نعم قد يطلق مسامحة على غسل المتنزل بين العضو وما عليه من الحائل ~~لعدم التنبيه عليه في التثليث والحاجب~~ لكن هذا القدر لا يجعل المسح على الحائل قدرا ميسورا من المسح الواجب في الوضوء فلابد من حمل رواية عبد الاعلى على ان الراوي كان غافلا عما بدا له الامر بين المسح على المرارة والمسح على العضو وكان سؤاله عن وجوب رفع المرارة ثم وضعها لعدم التعسر او سقوط ذلك واما الثاني فلان اللازم من اجراء القاعدة في هذا المقام وجوب غسل الجبيرة وقد عرفت ان المشهور خلافه بل اللازم منها ارتفاع التيمم بالنسبة الى المتضرر بالغسل لبرد ومرض ونحوهما لان كل مريض يمكن مباشرته او تولية من مسح ما عليه من اللباس الساتر لبدنه بل من مسح بدنه بيد مجابيده المبلولة وايضا فقد اتفقوا على ان من تعذر عليه الماء لبعض الاعضاء يرجع الى التيمم ولا يشرع له الوضوء الناقص والحق به جماعة كما عرفت ما اذا تعذر مسح الجبيرة وما اذا كان بعض مواضع الطهارة نجسا الى غير ذلك مما ينافي الرجوع الى القاعدة المذكورة وبالجملة فالبناء على مراعاة ما تضمنته ظاهر رواية عبد الاعلى من ان تعذر القيد لا يوجب سقوط المقيد خصوصا في مثل قيد المباشرة التي هي في الحقيقة من قبيل المقوم للفعل المامور به لا المقسم له مقطوع الفساد وان تكلف التخصيص فيها كما ترى مع ان سياق قوله عليه السلام يعرف هذا واشباهه من كتاب الله يابى عن التخصيص لان ظاهره بيان عدم الحاجة الى السؤال مع ان العام المخصص تخصيصا كثيرا جدا يحتاج العمل به الى الفحص التام بجميع انواعه ومنها السؤال عن الامام عليه السلام وبالجملة فمثل هذا الكلام من الامام عليه السلام انما يحسن في مقام لا يحتاج الى الفحص الا بالنسبة الى المخصصات الشائعة الحاضرة في اذهان اكثر المكلفين هذا مع كون الرواية غير نقية السند ورواية الميسور وما لا يدرك كله وما استطعتم قاصرة الدلالة بالنسبة الى المقام لو اغمض عن اسنادها والحاصل ان المسح على الجبيرة لا يوافق القاعدة خصوصا مع التمكن من مسح البشرة بل لو ثبت غسل الجبيرة كان مسح البشرة اقرب منه كيف ولو ثبت فانه اتى ما علما مورد النص بالجبيرة يحتاج الى تنقيح المناط ولعله منقح بالنسبة الى كل ما لصق لا لاتفاقا او اختيارا فمقتضى القاعدة غسله لتعذر مسح البشرة فيه مع انه احوط بناء على ما قدمنا من عدم اعتبار خصوص قصد المسح او الغسل في بل الجبيرة هذا كله بعد تقديم الوضوء الناقص على التيمم كما سيجيء ثم ان المستفاد لو سيتم من حكم الجرح المكشوف ونحوه فالمعروف الاكتفاء بغسل ما حوله مع تعذر المسح عليه لحسنة الحلبي بخلافه عن الجرح كيف اصنع به في غسله قال اغسل ما حوله ونحوها رواية عبد الله بن سنان عن الجرح كيف يصنع صاحبه قال يغسل ما حوله ومقتضى اطلاقهما والسكوت عن وجوب مسح البشرة بناء على منع انصرافهما الى الغالب من تضررها بالمسح عدم الفرق بين التمكن من المسح عليه كما هو ظاهر جماعة وعن جماعة منهم الفاضلان قدس الله تعالى اسرارهم وجوب المسح قال في محكي النهاية لانه احد الواجبين ولتضمن الغسل اياه وتوهيتهم بترجيح غسل الرجلين على مسح الخفين لو اوجبت التقية الى احدهما وفيه تامل لان كونه احد الواجبين لا يقتضي قيامه مقام الاخر واما تضمن الغسل اياه فهو ممنوع نعم بينهما قدر مشترك يتضمنه كل منهما وبالجملة فقاعدة الميسور جارية هنا حتى لو اجريناها في القيود بل هو نظير المباشرة التي عرفت حالها ولذا لم يحكم الاكثر بكفاية مسح اعضاء الوضوء اذا لم يتمكن من غسلها بل حكموا

لعذر اذا الملصق

بالعدول الى التيمم واعترضوا على الشيخ قدس سره في تقديم التمسح بالثلج على التيمم وان تبعه في المنتهى ودعوى الفرق بين تعذر الغسل لفقد الماء وتعذره لغيره من الاعذار فيجزي المسح في الثاني دون الاول لصدق عدم وجدان الماء فيه مدفوعة بما استفيض من ان المناط في الاية كما يظهر من ذيلها هو الحرج في استعمال الماء على وجه الغسل لا خصوص الفقدان نعم ربما يحتج على الجبيرة بما يدل بالفحوى على المسح على البشرة لكن بعد ملاحظة تقديم الجبيرة على البشرة في المسح والاتفاق على المسح على الجبيرة والخلاف في البشرة هنا لا يبقى الفحوى ولاجل ما ذكرنا استشكل في المسئلة جماعة من متاخري المتاخرين بل عن المدارك انه ينبغي القطع بالاكتفاء بغسل ما حوله بل عن جامع المقاصد نسبة ذلك الى نص الاصحاب وورود الاخبار لكن يحتمل بقرينة النسبة الى الاخبار ان يكون ذلك بالنسبة الى عدم وجوب التيمم لا عدم وجوب الزائد على غسل ما حوله هذا والاحوط ما ذكره الجماعة وعليه فلو تعذر المسح على البشرة لتضرره ففي وجوب وضع الجبيرة قولان اقويهما العدم خصوصا ان اريد الوضع قبل غسل ما حوله المستلزم لستر بعض الصحيح لاطلاق الروايتين السابقتين وكون وجوب المسح على الجبيرة في ادلتها حتى مثل قوله عليه السلام ان كان يخوف على نفسه فليمسح على جبائره مفروضا في ذي الجبيرة وان كان السؤال فيه عن مطلق الكسر الشامل للمجرد عن الجبيرة فيتوهم ظهوره في الوجوب المطلق فيجب تحصيل الجبيرة فاسد جدا كما لا يخفى نعم حكي في الرياض دعوى عدم الخلاف في وجوب وضع الجبيرة ما لو يستر شيئا من الصحيح ولو كان تعذر المسح بسبب النجاسة ففي الحاقها بالجبيرة النجسة في وجوب وضع طاهر عليها ثم المسح عليه او بالبشرة الصحيحة النجسة التي حكم فيها في المبسوط والمعتبر والتذكرة بانتقالها الى التيمم او بالبشرة المجروحة التي لا يمكن مسحها بناء على اخترناه فيها او المسح على الموضع النجس كما عن بعض في مسئلة الجبيرة وجوه اقويها الثالث ولنذكر عبارة الذكرى في حكم الجرح المجرد باقسامها قال قدس سره لو امكن المسح على محل الجرح المجرد بغير خوف تلف ولا زيادة فيه ففي وجوب المسح عليه احتمال اليه في المعتبر وتبعه في التذكرة تحصيلا لشبه الغسل عند تعذر حقيقته وكانه يجعل الرواية بغسل ما حوله على ما اذا خاف الضرر بمسحه مع انه ليس فيها نفي لمسحه فيجوز استفادته من دليل اخر فان قلنا به فلو تعذر ففي وجوب وضع لصوق والمسح عليه احتمال ايضا لان المسح بدل عن الغسل فيتسبب اليه بقدر الامكان وان قلنا بعدم المسح على الجرح المجرد مع امكانه امكن وجوب هذا المسح لتحاذي الجبيرة وما عليه لصوق ابتداء والرواية دالة على عدم الوجوب اما الجواز فان لم يستلزم ستر شئ من الصحيح فلا اشكال فيه واذا استلزم امكن المنع لانه ترك للغسل الواجب والجواز عملا بتكميل الطهارة بالمسح انتهى كلامه رفع مقامه فبقي في المقام اشكال تفطن له جماعة منهم المحقق الثاني قدس سره وهو ان الاخبار بل فتاوى الاصحاب وقع في المجروح والمقروح والكسير بالتيمم على وجه ينافي ما ذكرهنا من النص والفتوى فلابد من ذكر الاخبار والفتاوى في التيمم ثم بيان مقتضى القاعدة عند دوران الامر بين الوضوء الناقص والتيمم حتى يرجع اليه عند التوقف في الاخبار ثم بيان ما يصلح محلا لتلك الاخبار اما الاخبار فمنها صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون به القروح والجراحة يجنب قال لا باس بان لا يغتسل ويتيمم ومنها رواية جعفر بن ابراهيم الجعفري عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان النبي صلى الله عليه وآله ذكر له ان رجلا اصابته جنابة على جروح كانت به فامر بالغسل فكز فمات فقال قتلوه قتلهم الله انما كان دواء العي السؤال و الظاهر ان المراد ان الواجب عليه كان هو التيمم دون الغسل لا المسح على الجبيرة دون غسل البشرة بقرينة ما سيأتي ومنها صحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا عليه السلام في رجل يصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يكون يخاف على نفسه البرد فقال لا يغتسل يتيمم ومثلها رواية داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام ومنها موثقة محمد بن مسلم عن احدهما في الرجل يكون به القروح في جسده فيصيبه الجنابة قال يتيمم ومنها مرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلام المبطون والكسير يتيممان ولا يغتسلان ومنها حسنة ابن ابي عمير عن محمد بن مسكين وغيره عن ابي عبد الله عليه السلام قال قيل يا رسول الله ان فلانا اصابته جنابة وهو مجدور فغسلوه فمات فقال قتلوه قتلهم الله الا سالوا الا يمموه ان شفاء العي السؤال وروى ذلك في الكسير والمبطون يتيمم ولا يغتسل هذا ما وصل الينا من الاخبار واما الفتاوى المخالفة بظاهرها لما ذكرهنا ففي موردين احدهما الكسير والجريح والقريح التي عليها جبيرة او خرقة فان ظاهرهم الاتفاق في باب الوضوء على وجوب المسح عليها واطلقوا في باب التيمم ان الكسير والمجروح والمقروح بل كل من لم يتمكن من غسل بعض اعضاء الطهارة يتيمم ولا يكفي بغسل الصحيح لكن هذا الثاني يرتفع بادنى تتبع في كلماتهم فانه يحصل القطع بان مرادهم في باب التيمم ما عدا الجبائر والخرق المشدودة على الجرح الثاني الكسير والجريح والقريح المجرد وعمدة الاضطراب هنا ولنذكر عباراتهم **فنقول** قال في المبسوط في باب التيمم و من كان بعض جسده وبعض اعضاء طهارته ما لا ضرر عليه والباقي عليه جراح او عليه ضرر في ايصال الماء اليه جاز له التيمم ولا يجب عليه غسل الاعضاء الصحيحة فان غسلها ويتيمم كان احوط سواء كان الاكثر صحيحا ام عليلا واذا حصل على بعض اعضاء طهارته نجاسة ولا يقدر على غسلها لان به او قرح او جرح تيمم وصلى ولا اعادة عليه انتهى وذكر نحو ذلك بعينه في الخلاف واستدل عليه باية نفي الحرج وما قدمه من الاخبار واشار الى رواية محمد بن مسكين وداود بن سرحان المتقدمتين وقال في المعتبر لو تضرر بعض اعضائه بالماء لمرض تيمم ولم يغسل الصحيح قال في المبسوط ولو غسلها و

تيمم كان احوط وكذا لو كان بعض اعضائه نجسا ولا يقدر على طهارته تيمم وصلى ولا يعيد انتهى ولا ريب ان هذا الكلام شامل للضرر لاجل الجرح و
القرح المجردين المتعذر مسحهما بقرينة حكاية قول المبسوط وقال في التذكرة لو تضرر بعض اعضائه بالماء تيمم ولم يغسل الصحيح قال في الخلاف
والمبسوط لو غسل الصحيح وتيمم كان احوط وكذا لو كان بعض اعضائه نجسا ولا يقدر على طهارته بالماء تيمم وصلى انتهى وهو في الصراحة في الجرح والقرح
المجردين كعبارة المعتبر وفي المنتهى الجريح لو امكنه غسل بعض جسده او بعض اعضائه في الوضوء جاز له التيمم قال في الخلاف ولا يجب عليه غسل الاعضاء
الصحيحة اصلا ولو غسلها ثم تيمم كان احوط وقال بعد ذلك لو كان الجرح مما يمكن شده وغسل باقي العضو ومسح على الخرقة التي عليه وجب ولا
يتيمم وان لم يتمكن من ذلك تيمم انتهى وقال في البيان الجريح ان امكنه غسل ما عدا الجرح وجب ثم ان امكن اللصوق على الجرح فعل ومسح عليه
ولو استوعب العذر عضوا تيمم ولاحتياط الشيخ بغسل الصحيح والتيمم الكامل انتهى وقال في الدروس ولو تضرر بالماء في بعض الاعضاء تيمم وفي المبسوط
يغسل الصحيح ويتيمم انتهى وقال في الجعفرية وخوف استعماله ولو في بعض الاعضاء كفقده انتهى ونحوه كلامه في جامع المقاصد فصرح بالتيمم ثم حكى
احتياط الشيخ بالجمع بين الوضوء والتيمم ونفى الريب عن ضعفه وهذه الكلمات كما ترى كلها صريحة بقرينة حكاية قول المبسوط في القروح المجردة نعم
عبارة البيان مختصة بالجرح الغير المستوعب للعضو وقد ذكر هؤلاء الاساطين في النهاية والمعتبر والتذكرة وكتب الشهيد فيما تقدم من جامع المقاصد
ما ينافي بظاهره لذلك فقال في النهاية بعد الحكم بوجوب مسح الجبيرة والخرقة المشدودة وان كان جراحا غسل ما حولها وليس عليه شيء وفي
المعتبر والتذكرة لو كان به جرح لا جبيرة عليه غسل جسده وترك الجرح ثم ذكر قول الشافعي بالجمع وقول احمد بالمسح على الجرح واستجوده غاية الامر
فتوى اكثرهم بوجوب مسحه ان امكن بدون وضع لصوق او معه واول من تنبه لهذا المحقق الثاني قال في جامع المقاصد بعد ما حكينا عنه في
شرح قول العلامة قده ويتيمم من لا يتمكن من غسل بعض اعضائه ولا مسحه قال واعلم ان هذا لا يتمشى على ظاهره لان الجرح الذي لا لصوق
عليه والكسر الذي عليه جبيرة اذا تضرر بالماء يكفي غسل ما حوله كما نصوا عليه وورد به الاخبار فكيف يجوز العدول عنه الى التيمم انتهى و
في المدارك في باب الجبيرة واعلم ان في كلام الاصحاب هنا اجمالا فانهم صرحوا هنا بالحاق القرح والجرح بالجبيرة سواء كان عليهما خرقة ام لا
وفي التيمم جعلوا من اسباب الخوف من استعمال الماء بسبب القرح والجرح والشين ولم يشترط اكثرهم في ذلك تعذر وضع شيء عليهما والمسح
عليه انتهى وقد تفطن لهذا التنافي جماعة ممن تاخر عنهم ثم انهم تصدوا للجمع بين كلماتهم في المقامين بوجوه منها ما ذكره في جامع
المقاصد عقيب الكلام المتقدم عنه فقال ويمكن الجمع بان ما يسقط غسله ولا ينتقل معه الى التيمم ما كان الجرح ونحوه في بعض العضو
فلو استوعب عضوا كاملا وجب الانتقال الى التيمم قال ويمكن الجمع بان ما ورد النص بغسل ما حوله مع تعذر غسله هو الجرح والقرح والكسر
فلا ينتقل عنه الى التيمم بمجرد تعذر غسله وان كثر في محل آخر غيره كما لو كان تعذر الغسل لمرض آخر فانه ينتقل الى التيمم هنا الا ان عبارات
الاصحاب تابى عن ذلك لان المصنف قال في التذكرة الطهارة عندنا لا تتبعض فلو كان بعض بدنه صحيحا وبعضه جريحا تيمم وكفاه عن
غسل الصحيح وظاهر هذه العبارة الاطلاق ويكون الجمع الاول قريبا من الصواب لان غسل عضو كامل في الطهارة بعيد انتهى **اقول**
قد عرفت ان كلمات الاصحاب في باب التيمم بقرينة ذكرهم طرح احتياط الشيخ بالجمع بين الوضوء والتيمم مع اختصاص مورد كلام الشيخ بالجرح
والقرح صريحة في اختصاص التيمم عندهم بما عدا الجرح والقرح فلا يحتاج الى الاستشهاد بكلام التذكرة الذي لو اخذ باطلاقه لزم
منه فساد الجمع الاول الذي استصوبه واشير اليه في عبارة البيان المتقدمة لان عدم تبعض الطهارة شامل لما اذا كان الجرح على بعض عضو
منه بحيث لا يمكن غسل ما حوله ومسحه او مسح شيء موضوع عليه بل ملاحظة عبارة التذكرة الحاكية هنا لاستدلال الشافعي القائل بالجمع
في المسئلة بين الغسل والتيمم وفي فرع آخر ذكره بعد ذلك لبيان كيفية التبعيض على قول الشافعي يوجب القطع بان عنوان مسئلة تبعيض الطهارة
وعدمه في التذكرة يشمل الجرح الكائن على بعض عضو من اعضاء الوضوء وكذا ملاحظة كلامه في الجرح المجرد عن الجبيرة المتعذر غسله ومسحه
استدلاله على كفاية غسل الثاني بان اعلال بعض الاعضاء لا ينقص عن فقدها فتحصل من جميع ما ذكرنا ان ما ذكره من الوجهين
غير مستقيم في الجمع بعد ما عرفت من صراحة كلماتهم في شمول مورد التيمم للجروح والقروح الغير المستوعبة وشمول مورد غسل الباقي
للمستوعب والانصاف انه لا ينحصر في الجمع بين هذه الكلمات وجبر بطلان ما بين النقض وكذلك بين تلك الاخبار المتقدمة وان ذكر جماعة من اصحابنا
وجوها لذلك بحمل اخبار التيمم على غير ذي الجبيرة وحمل تلك الاخبار على ذي الجبيرة او حمل اخبار التيمم على المستوعب وتلك الاخبار على
غيره او حمل اخبار التيمم على ما لا يمكن مسحه ومسح خرقة تشد عليه وحمل تلك الاخبار على ما يمكن او حمل اخبار التيمم على الغسل وتلك الاخبار
على الوضوء او غسل ذي الجبيرة والخرقة كما هو مورد صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج او حمل اخبار التيمم على صورة الضرر بغسل الصحيح وتلك الاخبار
على غيرها او حمل اخبار الطرفين على التخيير الا ان لكل بعيدا وان كان ما قبل الاخير منها لا يخلو عن قرب بل لعله هو بالنسبة الى اكثر الاخبار
وكيف كان فلا بد من ملاحظة ما يقتضيه الاصل فيما هو غير داخل تحت المنصوص من الامراض المانعة عن غسل العضو في آية التيمم والوضوء

والجروح

الناقص مع مسح الموضع او جبيرة موضوعة عليه وبيانه فنقول ذكر شارح الدروس قده ما حاصله ان الوضوء المامور به لما تعذر بعض
افعاله سقط الامر به لانه تكليف واحد بمجموع الافعال لا تكاليف متعددة والتكليف بالتيمم في الآية لا يشمل بظاهره هذه الصورة
فيجب الرجوع الى الاصل وهو في مثل المقام مما علم وجوب شيء مردد هو التخيير الا ان الاحوط هو الجمع وهو مبني على ان روايات الميسور وما لا يدرك
كله واذا امرتكم بشيء لا تنهض لضعف اسنادها بل لقصور دلالتها لتأسيس قاعدة في التكاليف ويمكن دعوى انجبار ضعفها بتمسك العلماء
بها قديما وحديثا مع ما حررناه في مقام آخر من عدم قصور دلالتها فالانصاف ان الحكم بسقوط التكليف بالكل لتعذر بعض اجزائه باصالة
البرائة في مقابل هذه الاخبار في غاية الجرأة مضافا الى ما قيل او يقال من ان المقام مقام استصحاب الحال لثبوت التكليف قبل التعذر وهذا الاستصحاب
وان كان غير جار بمقتضى الدقة في تعيين موضوع المستصحب الا ان الظاهر من الاصحاب في بعض المقامات كفاية احراز الموضوع ولو بالمسامحة العرفية
كما يستصحب كرية الماء الذي اخذ منه بعد العلم بكريته فيقال هذا الماء كان كرا ويشك في ارتفاع كريته مع ان هذا الماء الموجود لم يعلم بكريته
فالمراد من الماء في القضيتين هو القدر المشترك بين ما قبل الاخذ وما بعده وكذا يقال فيما نحن فيه ان الوضوء كان واجبا قبل هذا العذر والاصل بقائه
بعده فالمراد بالوضوء في القضيتين القدر المشترك بين ما قبل التعذر وما بعده او يراد من الوجوب في القضيتين مطلق الثبوت المشترك بين النفسي
والغيري فلا ينافي كون المتيقن سابقا هو الغيري والمشكوك فيه لاحقا هو النفسي ولذا اطلق عليه عدم السقوط في قوله الميسور لا يسقط مع ان الوجوب
الغيري السابق ساقط قطعا والنفسي اللاحق لم يكن له ثبوت حتى يتصور فيه سقوط واما ما ذكره من عدم شمول آية التيمم لما نحن فيه فهو حق
بملاحظة قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا الا ان قوله تعالى في آخر الآية ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم ظاهر في ان مشروعية
التيمم هو ثبوت الحرج الضيق في اتيان افعال الوضوء المتقدمة سابقا سواء كان لفقد الماء او التضرر في تحصيله او باستعماله في جميع الاعضاء
او بعضها على الوجه المعتبر من الغسل والمسح ومطلقا فتحصل الآية الشريفة بملاحظة صدرها وذيلها انه كلما كان في الاتيان بالافعال
المعهودة للوضوء حرج على المكلف وجب عليه التيمم كما ان محصل ادلة الميسور وما لا يدرك انه اذا تعذر الاتيان بجميع افعال الوضوء وجب الاتيان
ببعضها المتمكن وحيث علم بالاجماع عدم اجتماع الطهارتين على مكلف واحد خلافا لما تقدم عن الشافعي تعارضت الادلة من الطرفين با
العموم من وجه فيرجع في مادة الاجتماع الى الاحتياط بالجمع بين الامرين لاستصحاب المنع عن الدخول في الصلوة وعدم الاباحة هذا ولكن
مقتضى النظر الدقيق حكومة روايات الميسور لا يسقط بالمعسور وقوله فاتوا منه ما استطعتم على ادلة التيمم لانه لا تنفى ان ثبوت البعض الميسور على
المكلف في زمان تيسر الكل ليس مقيدا ومنوطا بعدم تعسر شيء من الاجزاء حتى يسقط بتعسره بل هو ثابت على كل حال وكذا قوله عليه السلم
فاتوا منه ما استطعتم الظاهر في اكتفاء الشارع بالمستطاع في امتثال الاوامر فيكشف عن ان الامر بكل مركب امر بالمقدار المتمكن منه كلا
كان او بعضا وح فالامر في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق غير مقيد بالتمكن من مسح الراس والرجل و
كذا العكس فالامر بكل من الاجزاء مشروط بالتمكن من نفسه غير مشروط بالتمكن من جزء آخر فالمتمكن من الغسل العاجز عن المسح مثلا داخل تحت
الامر المنجز بغسل الوجه والايدي لانه متمكن منه وان لم يجب عليه المسح لعدم التمكن فتكون الآية الشريفة بملاحظة رواية الميسور لا يسقط با
لمعسور متكفلة لحكم الوضوء التام والناقصة وكفايتهما عند ارادة القيام الى الصلوة فقوله ولم تجدوا ماء الى آخر الآية ولو بملاحظة ذيلها
يصير مختصا بمن كان الحرج في وضوئه ولو ناقصا بان لم يتمكن من الافعال راسا فيرجع الى ما يكون الآية ظاهرة فيه قبل ملاحظة ذيلها وهو
الفاقد للماء راسا من ... انه ناظر الى المتعلق وحاكم على ظهوره في ارتباطه بالامر المتعلق بالاجزاء ولاجل ما ذكرنا ترى جماعة من الاصحاب كالشيخ
في الخلاف والفاضلين في المعتبر والمنتهى وغيرهم يقتصرون في مثل مسئلة المسح على الحائل مما تعذر فيه الاتيان ببعض واجبات الوضوء على
اثبات سقوط ذلك الواجب بنفي الحرج لا يتعرضون لاثبات التكليف بالوضوء الناقص وليس ذلك الا لاجل التسالم على بقاء التكليف
بالطهارة وعدم سقوطه بسقوط بعض واجباتها والا فلا بد لهم اولا ان يثبتوا بقاء التكليف بالطهارة المائية وعدم انتقاله الى التيمم هذا و
لكن مضافا ان الموارد التي عمل فيها على طبق هذه القاعدة في النصوص والفتاوى بالنسبة الى الموارد التي ترك فيها العمل بهذه القاعدة في باب الطهارة
في غاية القلة بل لو بنى على اعمال القاعدة المذكورة بالنسبة الى القيود المتعددة المحصورة لمورد التيمم بفاقد الماء راسا خرج المرض من عداد الاسباب المسوغة
للتيمم مع نص الكتاب والسنة القطعية على كونه من اسبابه اذ ما من مريض الا ويمكن ان يمس بنفسه وبغيره بعض جسده او بعض الثوب الملاصق به
الذي هو بمنزلة الجبيرة وهذا واضح لمن تتبع النصوص والفتاوى فالانصاف ان المسئلة في غاية الاشكال الا ان ترك العمل بتلك القاعدة في باب
الطهارة في غير الموارد التي عمل فيها المعظم لعله لا يخلو عن قوة فيحكم فيها بالتيمم لكن الاحوط في غير موارد الاجماع او النص على الطهارة المائية
الجمع بينها وبين الطهارة الترابية والله العالم ثم انك تعرف مما ذكرنا من حكم الجروح والقروح الكائنة في محل الغسل حكم الكائن منها في
محل المسح فيمسح على الجبيرة مراعيا الكيفية المسح على البشرة وفي وجوب تكرار الماء حتى يمس البشرة وجه استظهره في جامع المقاصد تمسكا بقاعدة

المبسوط لا يسقط بالمعسور فيجب ايصال الماء للبشرة وان لم يكن مسحا كما يجب مسح محل الغسل المتعذر غسله وان لم يكن غسلا ويؤيده حكمهم بترجيح غسل
الرجلين على مسح الخفين لو اوجبت التقية الى احدهما فان المسئلتين ظاهرا من واد واحد كذا قيل الاقوى هنا ايضا ما تقدم في وضوء التقية
من انه اذا زال العذر المسوغ للوضوء الناقص اجزء ما فعله من الغايات المشروطة بالطهارة واستانف الوضوء لما لم يفعله من الغايات حتى ما تطهر لاجله
وفاقا للمبسوط وظاهر المعتبر والايضاح وشرح المفاتيح لاستصحاب بقاء الحدث وعدم اباحة الوضوء الناقص الا للغايات الماتي بها حال تعذر الوضوء التام فيشمله
عموم الامر به عند ارادة القيام الى الصلوة وقوله لا صلوة الا بطهور على حاله خلافا للمحكي عن المختلف وكتب الشهيد وجامع المقاصد والمدارك
فلم يوجبوا الاستيناف وفرعه في جامع المقاصد على مقدمات الاولى امتثال المامور به يقتضي الاجزاء الثانية يجوز ان ينوي صاحب هذه الطهارة رفع الحدث
فيحصل له لقوله لكل امرئ ما نوى الثالثة لا ينقض الوضوء الواقع للحدث الا الحدث وزوال السبب ليس من الاحداث اجماعا فيجب استصحاب الحكم الى
ان يحصل حدث اخر ثم فرع على هذه المقدمات الحكم بعدم لزوم الاعادة في وضوء التقية والجبيرة **اقول** ويرد على الاول ان الامر بالوضوء
ليس الا لاجل اباحة الصلوة عند الدخول فيها وليس المطلوب مجرد ايجاده في الخارج فاذا وقع الكلام في ان المباح بهذا الوضوء هي الصلوة
الماتي بها حال العذر او مطلق الصلوة فلا ينفع اقتضاء الامر للاجزاء لان المامور به حقيقة هو فعل الصلوة متطهرا او الكون على الطهارة
عند الدخول في الصلوة كما هو مقتضى لا صلوة الا بطهور والاتيان به فيما نحن فيه اول الكلام نعم انما يحسن هذا الكلام في مثل غسل الجمعة
من المطلوبات النفسية اذا اتى به ناقصا للعذر وعلى الثانية منع جواز نية رفع الحدث بل هو كالتيمم فيسقط المقدمة الثالثة ودعوى ان المستفاد
من قوله لا صلوة الا بطهور وقوله لا يمسه الا المطهرون خصوصا مع تفسيره في الرواية بالمطهرين من الاحداث وقوله في الصحيح لا ينقض الوضوء
الا حدث وقوله اذا توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك احدثت ان الاصل في كل وضوء مبيح ان يكون رافعا للحدث مدفوعة بمنع
كون الطهارة في الاية والرواية بمعنى رفع الحدث بمعنى الحالة المانعة شانا من الدخول فيما يشترط بالطهارة بل هي اعم من المبيح والرافع للحدث
بمعنى الحالة المانعة بالفعل ومرجعه بقسميه الى المبيح فلا يجوز ان ينوي بها الا الصلوة الماتي بها حال العذر لانها المتيقنة من اثر هذا الوضوء
واما قوله لا ينقض الوضوء الا حدث ففيه مضافا الى انصراف اطلاقه الى الوضوء التام ان المراد من الوضوء بقرينة نسبة النقض اليه هو الوضوء
المؤثر في رفع الحدث لانه المستعد للبقاء ابدا اذا لم يرفعه رافع والكلام في كون الوضوء الناقص كذلك واطلاق النقض على بطلان التيمم بوجود
الماء في بعض العبارات والروايات توسع لا يصار اليه عند الاطلاق واما جعل اسناد النقض الى الوضوء المطلق قرينة على كون مطلق الوضوء قابلا
للنقض مستعدا لبقاء اثره ابدا ما لم يرفعه رافع فهو فاسد لان الظاهر في نظائره العرفية كون خصوص الفعل مقيدا لاطلاق متعلقه فتم ولو زال
العذر في اثناء الصلوة اعاد الوضوء واستانف الصلوة ايضا على تردد فيه ينشأ من دخوله فيها دخولا مشروعا فيمضي لاستصحاب الصحة وقوله
نعم لا تبطلوا اعمالكم ومن ان شرط الاجزاء الباقية الطهارة ولم تحرز لما تقدم من ان المتيقن تاثير الوضوء في الصلوة الماتي بها حال العذر ولا مجال
لاستصحاب الاباحة لان اباحة الصلوة الماتي بها حال العذر المتيقن بها سابقا متيقن الارتفاع واباحة ما عداها المشكوكة غير متيقن في
السابق والاصل عدمه واما استصحاب الصحة فغير جار في مثل المقام مما كان الشك فيه في تحقق جميع ما عدا الاجزاء السابقة من الشرائط
والاجزاء وانما يجري في مورد الشك في انقطاع الصلوة وارتفاع الهيئة الاتصالية الملحوظة بين اجزائها كالتكلم وتمام الكلام في
محله واما الاية فلا تدل الا على ايقاع المبطل للعمل الغير الباطل في نفسه فاذا شك في صحة عمل في نفسه وبطلانه فلا يعلم ان رفع اليد عنه
ابطال له فلا يحرم لاصالة البراءة واما ارادة مطلق رفع اليد من الابطال حتى يكون تحريمه كاشفا عن صحة العمل فهو خلاف الظاهر مضافا الى
ان اللازم من العمل بعموم الاية تخصيصها بالاكثر بل الباقي تحت العموم كالقطرة في جنب البحر الخارج عنه ومن هذا يظهر لك قوة القول باستيناف
الصلوة بطهارة جديدة مع انه احوط في الجملة بل هو احوط من الاتمام والاعادة لانه مستلزم لفوت قصد الوجه انتهى قال الاكثر بوجوبه
وان لم نقل به قال في الذكرى تفريعا على قول الشيخ بالاعادة لو توهم البرء فكشف فظهر عدمه امكن وجوب اعادة الوضوء لظهور ما يجب
غسله ووجه العدم ظهور بطلان ظنه **اقول** لا مجال للشك في وجوب الاعادة مع فرض عدم تضرر البشرة بالغسل وان لم
يستغن عن الجبيرة وظهور بطلان ظنه لا يوجب عجزه عن الوضوء الصحيح ولا مجال ايضا للشك في عدمه مع فرض الضرر وقيل تفريعا على
القول بعدم وجوب الاعادة لو ظهر سبق البرء وهو لا يعلم به حين الوضوء اتجه الاعادة **اقول** قوله ولو ظهر فيه نظر لانه حين الوضوء متعبد
بظنه بالضرر فالعذر الواقعي في حقه منع الشارع له عن الوضوء التام لا الضرر الواقعي حتى يكون ظنه طريقا اليه فيدخل في مسئلة
من ادى تكليفه بالطريق الظاهري فانكشف خلافه **المسئلة السادسة** لا يجوز ولا يجزي ان يتولى شيئا من وضوئه
غيره لانه المخاطب به وظاهر الخطاب المباشرة وارادة الاعم منه ومن التسبيب مجاز لا يصار اليه الا مع القرينة بل هو ابعد من ارادة خصوص التسبيب في مثل
قوله يا هامان ابن لي صرحا نعم قد يدل الدليل الخارجي على ان غرض الامر وداعيه الى الامر تحصيل المخاطب الفعل ولو بالتسبيب وقد يدل الدليل

على كون الغرض حصول الفعل ولو من غير تحصيل فضلا عن المباشرة كما في الواجبات التوصلية وبالجملة فظاهر الامر عدم حصول الامتثال بغير المباشرة بل عدم
سقوطه الا ان يقوم الدليل على ارادة مطلق التحصيل فيحصل الامتثال بالتسبيب كما في امر الشارع ببناء المسجد او يدل دليل على كون الغرض مطلق
الحصول فيسقط به ولو من دون تحصيل هذا واما ما يقبل الاستنابة من العبادات فليس فيها تعميم للمامور به بفعل المخاطب وفعل غيره وانما نزل
الغير منزلة المخاطب بادلة قبول الفعل للنيابة فان كان ادلته عامة كانت محكمة على جميع الاوامر ولو كانت من العبادات لان تقرب النائب
من حيث انه نائب تقرب للمنوب عنه كما حقق في استيجار العبادات وان كانت خاصة حكمت في موردها وما لم يثبت فيه الدليل لم يحكم فيه
بذلك التنزيل وكيف كان فصدور الفعل من الفاعل المخاطب كوقوعه على المفعول من مقومات المامور به لا من الامور الخارجة عنه المعتبرة فيه فكما ان ضرب عمرو ليس
في شيء من المامور به في قول الامر اضرب زيدا كذلك ضرب ضارب اخر غير المخاطب ومن ذلك كله يظهر انه لا مجال لان يقال ان ظاهر الاوامر لا يقتضي سوى كونه مامورا
بالمباشرة واما الشرطية فلا دليل فيها عليه فتبقى عمومات الوكالة والنيابة محكمة يصح اثبات المشروعية بها فيكون الاصل جواز الوكالة والنيابة في جميع
العبادات واضعف من هذا القول تسليمه في التوصليات ومنعه في العبادات مستندا في الفرق الى ظهورها في ارادة التعبد الظاهر في المباشرة والخلط في هذا كله
بين الشرط والمقوم وبين ما نحن فيه من التولية في الواجب وبين الوكالة والنيابة في الواجبات وبين العبادات والتوصليات مع اشتراك الكل في ارادة التعبد
من الامر فيها وان سقط التعبد بغيره في التوصليات وبين سقوط الامر وحصول الامتثال يظهر بالتامل فيما ذكرناه ثم انه ربما يستدل على وجوب المباشرة
بقوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا بناء على ظاهره المفسر به في بعض الاخبار من تحريم الاشراك في العبادات كقول ابي الحسن الرضا صلوات الله عليه
للوشاء لما اراد ان يصب عليه الماء للوضوء فنهاه عنه فقال له لم تنهاني ان اصب عليك الماء اتكره ان اوجر قال عليه السلام توجر انت واوزر انا فقلت له
وكيف ذلك فقال اما سمعت الله عز وجل يقول فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا وها انا اتوضأ للصلوة وهي
العبادة فاكره ان يشركني فيها احد وقوله صلوات الله عليه للمامون لما صب الغلام على يده الماء للوضوء يا امير المؤمنين لا تشرك بعبادة ربك احدا وقريب
منهما غيرهما مما استشهد فيه بالاية على النهي عن الاشراك ولكن الانصاف ضعف الاستدلال بها في المقام لان الاستدلال ان كان بظاهرها
مع قطع النظر عما ورد في تفسيرها ففيه انها انما تدل على النهي عن الاشراك في العبادة بان يدخل غيره معه في الفعل بقصد العبادة والاجر من الله تعالى
للبشر كما في عبادة الله عز وجل وهذا لا يكون الا اذا كان الفعل مستحبا في حق كل منهما وهذا ليس محرما ولا مكروها واما محل الكلام وهو
مجرد صدور الفعل منهما معا وان لم يقصد شريكه العبادة بل اعانه لغرض اخر من طمع او خوف فلا يدخل تحت المنهي عنه الا ترى ان الاشراك مع الغير في
بناء المسجد لاجرة جعلت له او لغرض اخر غير التقرب الى الله لا يعد من الاشراك في العبادات فتحصل ان محل الكلام ومدلول الاية متغايران وان كان
الاستدلال بملاحظة ما ورد في تفسيرها ففيه اولا ان الاخبار متعارضة في تفسيرها ففي رواية جراح المدايني عن ابي عبد الله عليه السلام ان الرجل
يعمل شيئا من الثواب لا يطلب به وجه الله وانما يطلب تزكية الناس يشتهي ان يسمع به الناس فهذا الذي اشرك بعبادة ربه احدا ولا ريب ان ارادة
ما نحن فيه وارادة هذا المعنى لا يجتمعان في الاية من حيث استعمال اللفظ فيهما لان مرجع الاشراك فيما نحن فيه الى اشراك الغير في العابدية ومرجعه في
رواية جراح المدايني الى اشراك الغير في المعبودية والجمع بينهما في استعمال واحد مما لا يجوز ولا جامع بينهما فلا بد من ترجيح احد التفسيرين والاوفق
بظاهري النهي والعموم هو ما في رواية جراح ثانيا ان الاخبار الواردة في تفسير الاية فيما نحن فيه ظاهرة في الكراهة اما الروايتان المذكورتان هنا فلان
الظاهر المتعارف بين اهل الكبر صب الخادم الماء على ايديهم فيباشرون بها غسل الوجه والايدي فيكفونهم مؤنة حمل الابريق والصب ولم يتعارف
صب الخادم على الوجه والمرفق واما قوله عليه السلام توجر انت واوزر انا فيحمل الوزر فيه على تبعة المكروه والا فحرمة قبول الاشراك على وجه يبطل العبادة لا
يجامع كون الرجل ماجورا على الاشراك في الوضوء لانه عمل باطل ولا على اعانة الامام عليه السلام من حيث انها اعانة على المحرم والباطل هذا مع انه جعل
العبادة في الاية عبارة عن الصلوة كما في الرواية الاولى وغيرها مما ياتي فيفيد حرمة الاستعانة في المقدمات مع انه لم يقل بها احد فهي قرينة اخرى
على الكراهة وفي رواية الصدوق في الفقيه والعلل كان امير المؤمنين عليه السلام اذا توضأ لم يدع احدا يصب عليه الماء فقيل له يا امير المؤمنين لم لا تدعهم
يصبون عليك الماء فقال لا احب ان اشرك في صلوتي احدا ان الله جل ذكره يقول ولا يشرك بعبادة ربه احدا وعنه عليه السلام قال قال رسول الله صلى
الله عليه وآله خصلتان لا احب ان يشاركني فيهما احد وضوئي فانه من صلوتي وصدقتي فانها من يدي الى يد السائل فانها تقع في يد الرحمن وهذه الروايات
كلها كما ترى ظاهرة في ارادة الكراهة كما حكي فيما نحن فيه عن الاسكافي في ظاهر كلامه حيث قال يستحب للانسان ان لا يشرك في وضوئه بان
يوضيه غيره او يعينه عليه لكنه ضعيف جدا لما تقدم لا لظاهر الاية ويمكن ان يريد الاسكافي من التوضية صب ماء الوضوء في اليد لا فظاهر
التوضية استقلال الغير لا اشتراكه ويريد من الاعانة غيرها من المقدمات القريبة ثم انك قد عرفت انه قد يقوم الدليل على ان الغرض من الامر و
الداعي اليه هو تحصيل المخاطب للمامور به اعم من التسبيب وهذا التعميم قد يكون على الاطلاق وقد يكون على الترتيب بان يكون الغرض التحصيل
مباشرة مع امكانها فاذا تعذرت فالتسبيب وقد يتوهم من ذلك استعمال الاوامر في الاعم من المباشرة مع رعاية قيد المباشرة من الخارج فيقتصر منه

علی ملوه التمکن و یحکم بانه یجوز التولیة مع الاضطرار و بتلمیذه فانه مما ذکرنا فی ان المباشرة لیست من قبیل القید بل هی مقوم للمامور به الا ان یثبت
ان تقوم الفعل بالمحل الخاص کالغسل او المسح بالبشرة لیس بادون من تقومه بالفاعل لاشتراک الفاعل والمفعول فی تقوم الفعل فمقتضی تفریع
سقوط مباشرة المسح للبشرة فی روایة عبد الاعلی المتقدمة علی نفی الحرج سقوط مباشرة المکلف عند عجزه وجواز تولیته للغیر و قد یؤید بما اشتهر روایة عن
ما غلب الله علیه فالله اولی بالعذر فانها تدل علی نفی وجوب المباشرة لا اثبات وجوب التولیة نعم الاستدلال بالقاعدة المستنبطة من روایة عبد
الاعلی حسن و الیها اشار فی المعتبر حیث استدل علی وجوب التولیة بانها توصل الی الطهارة بالقدر الممکن لکن تقدم فی مسئلة الجبیرة منع
هذا جدا ولا ان البناء علی هذه القاعدة فی المقیود مع امکان الفرق بین المباشرة بالنسبة الی الفاعل کما فیما نحن فیه و بینها بالنسبة الی محل الوضوء
الذی هو مورد روایة عبد الاعلی وان اشترکا فی تقویم الفعل الشخصی الا ان الفاعل مقوم للمامور به والمفعول فیه مقسم له ولذا یعقل ان یتعلق
دلالة صم یوم الخمیس علی وجوب صوم غیره عند تعذره ولا یعقل دلالته علی وجوب صوم غیر المخاطب عند تعذر صومه وان کان مقتضی التامل ان هذا
الفرق غیر مجد اذ لیس معنی الغاء المباشرة فیما نحن فیه الا دعوی ان مقصود الامر مجرد تحصیل المخاطب الفعل لو بغیره و هذا لیس بابعد من الغاء
المباشرة فی المحل بارادة غسل ما علیه من الحائل اذا تعذرت و کیف کان فیغنینا مؤنة التکلم فی تمام القاعدة المستفادة من روایة عبد الاعلی
قیام الاجماع فیما نحن فیه علی وجوب التولیة مضافا الی ما ورد من وجوب التولیة فی تیمم المجدور والتوبیخ علی ترکهما غسلوه فمات و ربما یستدل علیه
بما دل علی جواز التولیة فی الغسل مثل صحیحة سلیمن بن خالد عن ابی عبد الله علیه السلام فی حدیث انه کان وجعا شدید الوجع فاصابته جنابة و هو فی
مکان بارد قال فدعوت الغلمة فقلت لهم احملونی فاغسلونی فحملونی و وضعونی علی خشبات ثم صبوا علی الماء فغسلونی و فیه ان القضیة حکیة
فی صحیحة محمد بن مسلم بما ظاهره مباشرة الاغتسال فانه روی عن ابی عبد الله فی حدیث انه ذکر انه اضطر الی الغسل وهو مریض فاتوا به مسخنا فاغتسل
وقال لابد من الغسل انتهی فیمکن حمل الروایة الاولی علی اعانة بالمقدمات هذا مع کون ما تضمنته الروایة مخالفة للقاعدة المقررة فی التیمم من الاصول
المذهب من عروض الاحتلام للامام علیه السلام لان حملها علی تعمد الجنابة حین الوجع الشدید المسقط للمباشرة بعید جدا ثم ان المحکی
عن الشهید و التولیة الممنوع عنهما اختیارا المجوز ان مع العجز هو العرف وقد یخفی التشریک صدقا و کذبا فقد یکون الغاسل حقیقة هو الصاب
والمصبوب علیه خارجا بالمرة وقد یکون بالعکس وقد یشترکان فی الفعل بمعنی اختصاص کل ببعض او بمعنی حصول کل بعض من المجموع امثلة العرفیة
غیر خفیة لکن فی مفتاح الکرامة ان التولیة التوضیة بصب الماء علی اعضاء الوضوء وان تولی هو الدلک انتهی و فیه نظر ثم لا فرق فی المتولی بین البالغ
الطفل العاقل وغیره لانه وان کان یستند الیه الغسل حقیقة الا انه بالنسبة الی الواجب علی العاجز اعنی تحصیل غسل اعضائه بغیره یکون بمنزلة
الالة فی انه لا یلاحظ فیه الا تحقق هذا التحصیل الواجب و حصول الفعل منه فی الخارج فلا یلاحظ کونه فاعلا للفعل و یتفرع علی ذلک انه
لا یعتبر منه قصد التقرب ولا النیابة و ان المتولی للنیة هو المامور بالتولیة وانه لو شک فی فعل المتولی لا یبتنی علی صحته بمعنی علم الاعتنا
بالمشکوک فیه بل یرجع الی شک العاجز فی جزء من الواجب علیه و هو تحصیل غسل هذا العضو و هذا الجزء من العضو قبل الانتقال عن
الوضوء فیجب تحصیله و فی المدارک ان النیة تتعلق بالمباشرة لانه الفاعل حقیقة ورد بان العاجز متمکن من النیة فلا یجوز تولیة الغیر فیها و فیه
ان مبنی هذا القول علی ان هذه العبادة لما تعذرت من المباشر وجب علیه تحصیلها بغیره فالمتولی حقیقة هو لنا شبهه فی التبعیة نظیر النائب
فی سایر العبادات کالصلوة والحج والنیة انما وجب علی المکلف لکونه فاعلا فاذا فرض عاجزا فلا معنی لنیة الوضوء و هی لافعال الصادرة
عن المتولی فلا بد من النظر فی ان دلالة التولیة اقتضت الاستنابة فی الوضوء او الاستعانة فی التسبب و هی العبادة فی حقه و التحقیق ان دلیل التولیة
ان کان ما ذکره فی المعتبر واستفید من روایة عبد الاعلی من وجوب التوصل الی الواجب بقدر الامکان فالواجب حقیقة یصدر من العاجز فیتولی
هو النیة ولا یحتاج الی نیة من المتولی بل یجوز ان یتولاه حیوان معلم وان کان الدلیل هو الاجماع فالمکلف مردد بین الاستنابة والاستعانة
فلا بد من الجمع بین نیة کل واحد من العاجز والمتولی قابلا للاتیان بالعبادة ناویا بها متاملا و علی ای حال فالظاهر وجوب المسح بید العاجز لتمکنه من
المسح بیده ولو بالاستعانة ولذا اتفقوا ظاهرا علی ان المتولی للتیمم یمسح بید العاجز وجهه و کفیه بل استقرب فی الذکری الضرب بید العلیل ان تمکن و اما
الغسل فلا یجب کونه بید العاجز والفرق بینه و بین المسح ان المبدا فی الغسل مجرد الغسل بخلافهما فی المسح

المسئلة السابعة

لا یجوز للمحدث یعنی غیر المتوضی وضوءا مبیحا مس کتابة القران علی المشهور بل عن الخلاف و ظاهر غیره الاجماع علیه لقوله تعالی انه لقران کریم فی کتاب مکنون
لا یمسه الا المطهرون بناء علی رجوع الضمیر الی القران و کون النفی یراد به النهی و ... لتطهیر من الحدث اما لکونه حقیقة فیه او للاجماع
علی عدم حرمته علی غیر المحدث و یؤید الدلالة استشهاد الامام علیه بها فی المقام فی روایة ابراهیم بن عبد الحمید المصحف لا تمسه علی غیر طهر ولا
جنبا ولا تمس خیطه ولا تعلقه ان الله عز و جل یقول لا یمسه الا المطهرون و مرسلة حریز انه علیه السلام قال لولده اسمعیل یا بنی اقرا المصحف فقال انی لست
علی وضوء قال لا تمس الکتاب و مس الورق واقرأه و موثقة ابی بصیر و صحیحته قال سألت ابا عبد الله علیه السلام عمن قرأ من المصحف و هو علی غیر وضوء قال لا

بأس ولا یمس الکتاب و یضعف الاجماع مع ضعف فی نفسه بعدول الشیخ فی المبسوط الی الخلاف و وافقه الحلی و ابن البراج و جمع من المتاخرین علی ما حکی عنهم و
الایة بعدم تمامیة الدلالة لاحتمال رجوع الضمیر الی الکتاب المکنون مع ان رجوعه الی القران لا یخلو عن نوع من الاستخدام لان الموجود فی الکتاب المکنون غیر
النقوش الموجودة فی الدفاتر فان للقران الکریم وجودات مختلفة باعتبار وجوده العلمی و اللفظی و الکتبی فالاولی ان المراد الموجود فی الکتاب المکنون
والمراد بالمطهرین الملائکة المنزهون عن المعاصی او مطلق المعصومین فان الظاهر من المطهر من طهره غیره لا من تطهر بنفسه المراد بالمس العلم به او ادراکه
و یؤید ذلک قوله تعالی بعد ذلک فی وصف هذا القران تنزیل من رب العالمین فان المنزل انما فی الکتاب المکنون و الکلام الجاری علی لسان النبی صلی الله
علیه و آله لا المنقوش المصور فی الدفاتر و اما روایة ابرهیم بن عبد الحمید فهی موهنة لدلالة الایة علی المدعی لا مؤیدة لان ظاهرها کون الاستشهاد
بالایة لجمیع الاحکام السابقة لا لخصوص الاولین فلا بد اما من حمل النهی علی مطلق المرجوحیة خصوصا مع کون الجملة خبریة او علی الاخبار عن عدم
مس من عدا المعصومین للقران الموجود فی الکتاب المکنون فلا ینبغی مس وجوده الکتبی الحاکی عن ذلک الموجود للجنب و المحدث و کذا مس خطه و تعلیقه لهما
و بالجملة فهذه الروایة موهونة بالاستشهاد بالایة و الایة موهونة بالاستشهاد بها للاحکام المذکورة فی الروایة فلم یبق الا روایتا حریز و ابی بصیر و لا
باس بالعمل بهما مع انجبارهما بالشهرة المحققة مع ان سندهما لا یخلو عن اعتبار لوجود حماد فی المرسلة و اشتراک ابی بصیر بین الموثق والصحیح ثم ان المراد
بکتابة القران کما عن جماعة منهم مع صدق الحروف قالوا و منه التشدید و المد و فی الاعراب وجهان **اقول** الاقوی الدخول لانها نقوش هیئات الالفاظ
کما ان الحروف نقوش موادها و فی الروضة خط المصحف کلماته و حروفه و ما قام مقامهما کالشد و الهمزة **اقول** و لا یبعد دخول ما کتب فیه و مما
وان لم یتلفظ به کالالف بعد واو الجمع و اولی منه همزة الوصل والحروف المبدلة بغیرها فی الادغام و غیره کالنون المقلوب میما و لو کتب هذا المیم و
نون التنوین بالحمرة للدلالة علی الملفوظ ففی دخولهما وجهان من انهما نقش الملفوظ و من کونهما علامة له لا حاکیا له ولذا لو کتب منفصلا بالکلیة
خرجت عن صورة تلک الکلمة و کان غلطا ثم المحکی عن جماعة اختصاص المس بما تحله الحیوة و هو حسن بالنسبة الی الشعر دون السن و الظفر فان
فیهما ترددا و ان کان مقتضی الاصل الاباحة لا کما ظن من انه یجب مع الشک فی صدق المس الاجتناب من باب المقدمة فانه باطل جدا لان المحکم
عند الشک فی تحقق المفهوم المحرم عدم هو الرجوع الی اصالة الاباحة کما فی المشکوک فی کونه غناء ثم المدار فی الممسوس علی ما کان من القران
حتی الکلمة الواحدة و الحرف الواحد المکتوب بقصده و ربما یتوهم اختصاص الحرمة بمس الجزء فی ضمن مجموع القران لانه الظاهر من الایة و الروایات
المتقدمة و الحق خلافه و لا فرق بین انواع الخطوط المصطلحة و فی غیرها کما اذا اصطلح جدید علی رسم الحروف بصور خاصة وجهان و کذا فی المحکوک
وجهان من صدق المس علی المواضع المحکوکة و من ان الظاهر من الکتابة المنهی عنه کون الکتابة قابلا و المحکوک لیس کذلک ثم انه الحق بالقران لفظ الجلالة
بل جمیع اسمائه المختصة به و لعله للفحوی و یرده جواز تلفظ الجنب و الحایض بها مع حرمة تلفظهما بالعزائم فلعل لالفاظ الکتاب العزیز مدخلا لهذا و لکن
الانصاف ان المستفاد من الایة ان المناط کرامة القران و شرافته فالفحوی تامة و لو الحق به ما فی الصفات المراد بها الذات المقدسة باعتبار بعض صفاته
او افعاله تعالی و فی الحاق اسماء الانبیاء و الائمة علیهم السلام بذلک وجه اختاره فی الموجز و شرحه و ذکر ان الدراهم ان کان علیها القران لم یجز مسه و ان
کان اسم الجلالة او النبی او احد الائمة علیهم السلام جاز للمشقة التحرز انتهی و سیاتی ذلک فی احکام الجنب انشاء الله تعالی ثم انه لا اشکال فی کون التحریم
مختصا بالبالغین و هل یجب علی الولی منع الصبی الاقوی نعم وفاقا للمعتبر و التذکرة و الذکری و شرح الموجز و غیرهم لان الظاهر من الایة الکریمة
المسوقة لبیان الاحترام خصوصا بملاحظة استفادة النهی منه من الجملة الخبریة الموضوعة لان المس لا یقع فی الخارج انه یجب ان لا یقع و الفرق بینه و
بین انشاء النهی ان فاعل الفعل هو المنهی فی الانشاء بخلاف الاخبار فطلب عدم المس و ان کان من المکلفین الا ان المس المطلوب عدمه عام لغیر البالغ
فیدل علی وجوب منع کل من یرید ایجاده و دعوی ان المستثنی منه هو غیر المطهر بمعنی عدم الملکة و الصبی خصوصا غیر الممیز لیس من شانه التطهیر
لا یتصف به مدفوعة بان الملکة ملحوظة باعتبار النوع نعم یخرج من المستثنی منه البهایم لعدم قابلیتها بالنوع للتطهیر و لا یتصف بالحدث
الی المفصل ... مرسلة المتقدمة ظاهرة فی کون اسمعیل یومئذ غیر بالغ خلافا للروض و جماعة من المتاخرین للاصل و عدم الدلیل الا
لاختصاص ادلة التحریم بالبالغین و استمرار السیرة علی اعطاء المصاحف للصبیان فی الکتاتیب لا ینفک ذلک عن مسهم لها و السیرة الکاشفة
ممنوعة و الاصل مدفوع بما عرفت ثم جواز مس الصغیر بعد وضوئه مبنی علی شرعیة وضوئه و تاثیره فی رفع الحدث و هو الاقوی

المسئلة الثامنة

من به السلس و هو الذی لا یستمسک قطر البول فی القاموس هو سلس البول لا یستمسکه و حکمه انه اذا کان له فترة یسع الوضوء و الصلوة وجب
انتظارها و الا فمقتضی الجمع بین ادلة کون مطلق البول حدثا ناقضا للوضوء و اعتبار الطهور فی الصلوة و بطلانها بوقوع الفعل الکثیر فیها
هو عدم تکلیفه بالصلوة الا انه خلاف الاجماع فلا بد من رفع الید عن بعض الادلة السابقة و الاوفق بقاعدة ما غلب الله علیه فالله اولی
بالعذر العفو عما یتقاطر من البول بغیر اختیاره و هو الذی یحتمله عبارة المبسوط قال فی اخر باب الاستحاضة المستحاضة لا یجوز لها ان تجمع بین
فرضین بوضوء واحد اما من به سلس البول فیجوز له ان یصلی بوضوء واحد صلوات کثیرة لانه لا دلیل علی تجدید الوضوء علیه و حمله علی المستحاضة

فيا من لا نقول به وانما يجب عليه ان يشد راس الاحليل بقطن او يجعله في كيس او خرقة ويحتاط في ذلك انتهى وقال بعيد ذلك والجرح الذي لا يندمل ولا ينقطع
معفو عنه ولا يجب شده عند كل صلوة وحمله على الاستحاضة قياس وكذا القول في سلس البول على ما بيّنا انتهى والظاهر ان تشبيه السلس من حيث
الحدث بالجرح من حيث الخبث والا فقد ذكر في السلس وجوب التحفظ عن النجاسة ويحتمل كلامه احتمالين آخرين احدهما انه يجب عليه ان يتوضأ عند
كل وقت من الاوقات الثلثة فيصلي بها ما شاء الى ان دخل وقت آخر والثاني ان مطلق البول في حقه غير ناقض والحدث في حقه غير البول وهما احتمالنا
الظهر لكن في غالب افراد السلس هو الذي يبول غير بها من المتعارف ثم يقطر منه القطرات تدريجا اما لو فرض ان جميع بوله لم يخرج متقاطرا على التدريج
فيحمل على احد الاحتمالين الاخيرين وكيف كان فيمكن الاستدلال له مضافا الى عموم ما غلب الله بحسنة منصور بن حازم بابن هاشم عن ابي عبد الله
عليه السلام في الرجل يقطر منه البول وهو لا يقدر على حبسه قال اذا لم يقدر على حبسه فالله اولى بالعذر وليجعل خريطة دل على ان ما لا يقدر على حبسه فهو معذور معذور
فيه فلا يوجب عليه ازالته لاجل الصلوة ولا تجديد طهارة وان كان بين صلوتين وقريب منها صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه
سئل عن تقطير البول قال يجعل خريطة اذا صلى ومكاتبة عبد الرحمن عن ابي الحسن عليه السلام في خصي يبول فيلقى من ذلك شدة ويرى البلل
بعد البلل قال يتوضأ ثم ينضح ثوبه بالنهار مرة هذا ولكن الانصاف عدم دلالة هذه الاخبار ولذا لم يتمسك الشيخ بها على الاصل الا القاعدة
ثم انها مسوقة لبيان ان ما غلب الله عليه من العارض المخل بالتكليف لو فرض كونه لا من قبل الله لم يكن معفوا فهو معفو عنه ولا يوجب شيئا على المكلف
فمورده فيما نحن فيه هو ما يتقاطر في اثناء الصلوة مما يوجب بطلان الصلوة من حيث الحدثية والخبثية لو لم يكن لمرض دون ما يتقاطر بين الصلوتين
ومنه يظهر ان مورد السؤال في الرواية ومحل نظر الراوي هو ما يتقاطر في اثناء الصلوة واما الرواية الثانية فمورد السؤال من حيث النجاسة واما الثالثة
فيحتمل ان يراد منها التوضي لكل صلوة لا توضي واحد لصلوات انها فلم يبق الا الاصل وهو لا يعارض العمومات المتقدمة التي لاجلها قيل بذلك الى
المشهور انه يتوضأ لكل صلوة لعدم الدليل على العفو عما يقع بين الصلوتين هذا ولكن مقتضى ما ذكرنا عدم العفو عن ذلك من حيث الخبث اذا
امكن تطهيره بحشفه وتبديل القطنة لكل صلوة كما افتى به في التذكرة وغيرها مع ان الظاهر من الحسنة المتقدمة كفاية جعل الخريطة بل مقتضى العموم
عدم العفو من حيث الحدث ايضا عما يقع في الاثناء اذا امكن تجديد الطهارة والبناء على ما مضى من الصلوة اذا لم يستلزم فعلا كثيرا بان كانت
الطهارة تيمما او وضوء ارتماسيا لا يحتاج الى فعل كثير واما اذا احتاج الى فعل كثير فيقع التعارض بين ادلة ابطال الفعل الكثير وادلة حدثية
مطلق البول المنضمة الى انه لا صلوة الا بطهور واما قاعدة ما غلب الله فهي قابلة لان يثبت بها المعذورية في حدثية ما يقع في الصلوة وان يثبت بها
تسويغ الفعل الكثير فيها ودعوى استلزامه لمحو صورة الصلوة منقوضة بالتزام ذلك في المبطون كما سيجيء فلم يبق الا استصحاب عدم الحدث الناقض
او باستصحاب صحة الصلوة فهو المرجع لو توقف فيها فلا اقل من اصالة البراءة من وجوب الوضوء في الاثناء ولا يعارض باستصحاب عدم انقطاع الصلوة بهذا
الفعل الكثير اعني الوضوء واصالة عدم مانعيته فالامر دائر بين الشرطية والقاطعية لان الشك في القاطعية مسبب عن الشك في شرطية الوضوء
فاذا لم يعلم شرطيته والامر به كان فعلا اجنبيا قاطعا وان الامر بين الشرطية والقاطعية انما هو فيما كان كل من فعله وتركه محتملا لبس
الشرطية لا ان يكون فعله محتمل الشرطية ويترتب على عدم شرطيته المستلزم لكونه فعلا كثيرا اجنبيا كونه قاطعا فافهم وبه يظهر ضعف
ما في السرائر من الفصل بين من يتوالى منه التقاطر من غير تراخ بين الاحوال فكالمشهور وبين من يتراخى فيه زمان الحدث فليتوضأ للصلوة فاذا بدره
وهو فيها خرج وتوضأ وبنى على ما مضى نعم ربما يستانس له بما سيأتي من الرواية في المبطون لكن المناط غير منقح وبما ذكرنا ظهر ان مذهب المشهور
اوفق بالاصول بناء على ان مطلق اسباب الطهارة في اثناء الصلوة فعل كثير مبطل لكن هنا قول رابع اجمع الاقوال من حيث الدليل اختاره في
المنتهى وعن جماعة من متأخري المتأخرين الميل اليه هو انه يجمع بين الظهرين بوضوء وبين العشائين بوضوء وللصبح وضوء لصحيحة حريز اذا كان
الرجل يقطر منه البول والدم اذا كان حين الصلوة اتخذ كيسا وجعل فيه قطنا ثم علقه عليه وادخل ذكره فيه ثم صلى يجمع بين صلوتين
الظهر والعصر يؤخر الظهر ويعجل العصر باذان واقامتين ويؤخر المغرب ويعجل العشاء باذان واقامتين ويفعل ذلك في الصبح فان الامر بالجمع بين
الصلوتين كالصريح في عدم تجديد الوضوء بل مقتضى عموم ادلة ما يتقاطر من حيث الخبثية الاقتصار في العفو على ما يحدث في مقدار صلوتين
من الزمان لكن ظهورها في كفاية الوضوء لكل صلوتين من باب السكوت في مقام البيان فالجرأة على رفع اليد بها عن عموم لا صلوة الا بطهور
المنضم الى عموم ادلة حدثية البول مشكل لكن ظاهرها وجوب المبادرة الى الصلوة الثانية بعد الفراغ عن الاولى فالعفو عن النجاسة الزائدة
بمقدار زمان الوضوء خصوصا اذا احتاج هو او مقدماته الى زمان طويل يحتاج الى دليل قد ظهر مما ذكرنا حكم غير سلس البول ممن لا يستمسك
حدثه بمقدار الصلوة فانه ان لم يتمكن من اتيان بعض الصلوة متطهرا توضأ لكل صلوة لاصالة عدم اباحة ازيد منها بوضوء وكذا لو تمكن
احتاج تجديد الوضوء الى فعل كثير مبطل او قلنا ان نفس الطهارة في اثناء الصلوة ماحية لصورة الصلوة كما تقدم لان تجديد الوضوء في اثناء
الصلوة قد عرفت انه لا دليل عليه الا الاصل عند عدم ما ذكرنا من الاستصحاب لو تم ثم لو لم يستلزم تجديد الطهارة فعلا مبطلا فمقتضى

القاعدة

القاعدة وجوب التطهر في اثناء الصلوة والبناء على ما مضى هذا من حيث الحدثية واما من حيث نجاسة ذلك الخارج فمقتضى القاعدة وان كان وجوب
ازالتها حتى في الاثناء اذا لم يستلزم فعلا مبطلا الا ان الحسنة المتقدمة دلت على ان النجاسة في السلس معفو عنها من حيث انه مما غلب الله فيقتصر على جعل
الخريطة للتحفظ عن سراية النجاسة فيتعدى الى غير البول الا ان يدعى ان المسلم ظهور الحسنة في العفو عما يقطر في اثناء صلوة واحدة لا ازيد ولذا جزم في السرائر
بوجوبها لكل صلوة وفي الذكرى الاحوط وجوب تغيير الكيس لكل صلوة كالمستحاضة اذا امكن لوجوب تقليل النجاسة عند تعذر ازالتها وانكر وجوبه
في المعتبر مقتصرا على موضع النص في المستحاضة انتهى ثم ان هذا كله مع قطع النظر عن ورود النص في بعض الافراد على خلاف مقتضى الاصل و
الا فهو المتبع ولذا قيل بل نسب الى المشهور ان من به البطن وهو مرض يوجب الاسهال اذا تجدد حدثه في الصلوة تطهر وبنى للروايات عن ابن مسلم ففي
احديها المبطون يبني على صلوته وفي الصحيحة الاخرى صاحب البطن الغالب يتوضأ ويبني على صلوته وفي الثالث يتوضأ ثم يرجع فيتم ما بقي
بناء على ان المراد بالتوضي اما خصوص التطهير من الحدث او التطهير عنه وعن الخبث اما اذا اريد به الاستنجاء فقط فلا يدل على المدعى الا بناء على ان القول
بوجوب الاستنجاء في الاثناء ملازم للقول بوجوب التطهير من الحدث وان لم ينعكس كما في السلس خلافا للمحكي عن اكثر كتب العلامة فالحق المبطون بالسلس بالسلوس
في انه يتوضأ لكل صلوة بناء على انه لا فائدة في التجديد لان هذا المتكرر ان نقض الطهارة نقض الصلوة لما دل على اشتراط الصلوة باستمرار
الطهارة وفيه ان اشتراط عدم تخلل الحدث في اثناء الصلوة لا يدل الا على اشتراط الطهارة في الصلوة التي هي عبارة عن الافعال فيكفي فيه وقوع
الافعال مع الطهارة ولا يقدح من هذه الجهة تخلل الحدث اذ الطهر لافعالها فقوله لا صلوة الا بطهور نظير قوله لا عمل الا بنية في اعتبار وجودها
في اجزاء العمل لا في احوال الكون فيه وان لم يشتغل بجزء منه نعم تخلل الحدث وكونه ناقضا للصلوة حكم آخر ثبت بالدليل لكن المفروض ان فقد هذا
الشرط لا يقدح في الصلوة اجماعا فانهما لا يوجب اهمال مقتضى قوله لا صلوة الا بطهور هذا مضافا الى ما تقدم من الاخبار نعم لو اغمض عنها
لدعوى قصور في دلالتها كان الاحسن الاستدلال على هذا المذهب باصالة البراءة عن وجوب تجديد الطهارة بعد تعارض قوله لا صلوة الا بطهور
المنضم الى ادلة اطلاق حدثية هذا الحدث مع ما دل على بطلان الصلوة بالفعل الكثير فيرجع الى اصالة البراءة من تجديد الوضوء لانه مشكوك الشرطية مضافا
الى ما تقدم من استصحاب الاباحة وصحة المضي في الصلوة على تقدير الاغماض عما اوردنا عليه سابقا ثم ان في وجوب ازالة الخبث عند تجديد الطهارة
لعموم ادلته او عدم معارضتها بادلة ابطال الفعل الكثير في اثناء الصلوة خرج ما اتفق على جوازه وهو التطهير من الحدث فيرجع الى اصالة عدم
الوجوب وجهين هذا كله فيمن تمكن من فعل بعض الصلوة بحيث لا يلزم عليه من تجديد الطهارة والبناء على ما مضى حرج شديد لتكرره في الصلوة
اما لو كان الحدث كثير التكرر بحيث يتعذر او يتعسر التجديد والبناء فيرجع فيه الى مقتضى القاعدة وهو مذهب المشهور في السلس والظاهر ان اطلاق
المبطون في كلام المشهور ينصرف الى الاول وحكم الثاني عندهم حكم السلس كما انه قد يدعى ان اطلاق السلس في كلامهم ايضا
ينصرف الى من لا يتمكن من التجديد والبناء واما المتمكن منه فحكمه حكم المبطون لكن لا يخفى ان الحاق فرد من المبطون بالسلس لا يخالف شيئا من
الاصول بخلاف الحاق فرد من السلس بالمبطون فانه مخالف لاصالة البراءة في المشكوك الشرطية مع عدم التمكن من الاحتياط لدوران التجديد بين
كونه شرطا او مبطلا الا بتكرار العبادة هذا مع الاغماض عن قاعدة ما غلب الله كما ذكرنا مرددا انه بين ان يوجب المعذورية في ترك الطهارة الى
اتيان الفعل الكثير لاجل تحصيلها وقد يقال ان ادلة ابطال الفعل الكثير لا تنصرف الى مثل المقام وفيه ما غير خفي فان نفس فعل الطهارة في اثناء الصلوة
مبطل قطعا ولذا لو اشتغل المحدث في اثناء الصلوة بالوضوء التجديدي بطلت قطعا وانما وقع الشك فيما نحن فيه من جهة مزاحمة هذا بشيء آخر وهو فعل
بعض افعال الصلوة مع الحدث فلا بد من ملاحظة ما هو الارجح في نظر الشارع اما لكونه اهم واما لكونه ايسر على المكلف ومع الشك في التعيين
فالمرجع هو الاصل واعلم انه ذكر في السرائر ان مستدام الحدث يخفف الصلوة ولا يطيلها ويقتصر فيها على ادنى ما يجزي المصلي عند الضرورة و
قال انه يجزيه ان يحرم في الاولتين بام الكتاب وحده وفي الاخيرتين بتسبيح في كل واحدة اربع تسبيحات فان لم يتمكن من قراءة فاتحة الكتاب سبح في
جميع الركعات فان لم يتمكن من التسبيحات الاربع لتوالي الحدث منه فليقتصر على ما دون التسبيح في العدد ويجزيه منه تسبيحة واحدة في قيامه وتسبيحة في
ركوعه وتسبيحة في سجوده وفي التشهد ذكر الشهادتين خاصة والصلوة على محمد وآله صلى الله عليه وآله وعليهم السلام مما لا بد منه في التشهدين
ويصلي على الحال ما يقدر عليه في بدار الحدث من جلوس او اضطجاع وان كان صلوته بالايماء احوط له في حفظ الحدث ومنعه من الخروج صلى مومئا
ويكون سجوده اخفض من ركوعه انتهى **اقول** ظاهر الاخبار في السلس ونحوه ان له ان يصلي الصلوة المتعارفة وان هذا المرض موجب للعفو عن
الحدث لا للرخصة في ترك اكثر الواجبات تحفظا عن هذا الحدث فتامل ومن سنن الوضوء امور منها وضع الاناء على اليمين في المشهور بل عن
المعتبر والذكرى وغيرهما نسبته الى الاصحاب واستدل عليه في الكتابين بما روي من انه صلى الله عليه وآله كان يحب التيامن في طهوره وشغله
وشانه كله لكن في صحيحة زرارة الحاكية لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله عن الباقر عليه السلام فدعى بقعب فيه شيء من ماء فوضعه بين يديه والمراد
بالاناء في معقد اتفاق المعتبر والذكرى هو ما يغترف منه دون ما يصب منه على اليد بما احتمل كون اطلاق جماعة وضعه على اليمين في كلامهم

ومن سنن الوضوء

كاشفا عن حجة كون الاناء مما يغترف منه لانه المستفاد من الوضوءات البيانية وفيه نظر لان الاغتراف من الاناء في تلك الوضوءات بعد كون الحاضر اناء نغترف منه فلا يدل على استحباب الاغتراف وليس لاختصاص الاناء الذي يغترف منه دخل في بيان الوضوء كما لا يخفى مع انه في كثير من الوضوءات المحكية كما مر في مسئلة التولية الوضوء بغير الاغتراف وتما ذكرنا يظهر انه لو كان الماء في جوّ ونحوه امكن استحباب جعله عن اليمين ومنها الاغتراف بها اي باليمين لما تقدم ولبعض الوضوءات البيانية ولقوله في حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله في العرش انه يلقى الماء بيمينه فلاجل ذلك صار الوضوء باليمين ومقتضى اطلاق الفتاوى والنصوص عموم الحكم لغسل اليمنى فيغترف باليمنى ويصبه على اليسرى مضافا الى صريح بعض الوضوءات الحاكية من اغترافه عليه السلام باليمنى وصبه في اليسرى ثم غسل اليمنى بها لكن في غير واحد منها الاغتراف باليسرى لغسل اليمنى لكن هذا يحتمل كونه فعلا اعتياديا بخلاف الاول مضافا الى عموم استحباب الوضوء والتطهر باليمنى الا ان يستظهر منها استحباب الغسل باليمين اذا امكن بها وباليسار اذا لم يمكن فلا يشمل اخذ الماء من الاناء بعد لزوم صبه على اليسار والغسل به ومنها التسمية اجماعا كما في المنتهى والذكرى وفي المعتبر انه ان اقتصر على ذكر بسم الله اتى بالمستحب ولعله لقوله عليه السلام من ذكر اسم الله على وضوئه فكانما اغتسل وفي الذكرى لو اقتصر على بسم الله اجزء لاطلاق قول النبي صلى الله عليه وآله اذا سميت على وضوئك طهر جسدك كله والتسمية ظاهرة في قول بسم الله ولذا جعله اقل الافراد وقد روي امر النبي صلى الله عليه وآله من توضأ باعادة وضوئه ثلثا فقال له امير المؤمنين عليه السلام هل سميت على وضوئك قال لا قال سم على وضوئك فسمى فلم يؤمر بالاعادة وحمله الشيخ على ان المراد النية وهو بعيد ويحتمل ان يكون لما ترك التسمية انشأ الشيطان بعض الواجبات فلما سمى اعاذه الله من شره قال في الذكرى فيه دلالة على تأكد الاستحباب والكلام في شرعية الاعادة لفوات مستحب مؤكد في الذكرى لو نسيها تداركها في الاثناء وكذا لو تركها عمدا ويستحب الدعاء بعد التسمية وقراءة الحمد والقدر كما في الذكرى عن المفيد ومنها غسل اليدين من الزندين قبل ادخالهما الاناء الذي يغترف منه من حدث النوم والبول مرة على المشهور للاطلاق والاقتصار عليها في الاخبار كصحيحة الحلبي كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل ان يدخلها في الاناء قال واحدة من حدث النوم واثنتان من حدث الغائط وثلث من الجنابة وفي رواية محمد بن سنان اغسل يدك من البول مرة ومن الغائط مرتين ومن الجنابة ثلثا وارسل الصدوق عن الصادق عليه السلام اغسل يدك من النوم وظاهر الصحيحة عدم استحباب الزايد مطلقا في المرتين في الثلثة وفي اللمعة مع عدم المستند له منفي بها نعم في صحيحة حريز يغسل يده من النوم مرة ومن الغائط والبول مرتين ولكن حملها على ارادة بعض افراد مجموع الغائط والبول كما هو الغالب وهو وان كان خلاف الظاهر الا ان حمل رواية ابن سنان على اقل المستحب ايضا بعيد لكن الصحيحة اقوى سندا مع انه يكفي ان المقام مقام التسامح فالتعدد في البول دون النوم قوي ويمكن الحاق النوم بالبول بملاحظة تعليل الغسل عقيب النوم بانه لا يدري اين باتت يده فان ظاهره كون الغسل لازالة النجاسة الوهمية الحاصلة من ملاقاة نجاسة البول وغيره ففي رواية عبد الكريم عتبة الهاشمي سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول لم يمس يده اليمنى شئ ايغمسها في وضوئه قبل ان يغسلها قال لا حتى يغسلها قلت فانه استيقظ من نومه ولم يبل ايدخل يده في الاناء قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدري اين باتت يده فليغسلها فان ظاهرها انه وان لم يبل الا ان احتمال ملاقاة البول قائم وهذا يصلح حكمة لاستحباب التعدد ولاستحباب غسل اليدين وان كانت صريح الصحيحة الاولى ورواية عبد الكريم ظاهر الباقي اختصاص الحكم باليمنى خصوصا اذا قلنا باستحباب الاغتراف باليسرى لليمنى لكن الانصاف ان هذه الحكمة لا تصلح للانعكاس وكذا لو تبرز في الغسل نراعي النطق فلا يزداد التخفيف في كيفية الغسل لاجل كون النجاسة وهمية حتى في كميته فيقتصر على الواحد ولا تصلح للاطراد حتى ينتفي الحكم بانتفائها وان لم يكن علة له ولذا لم يفرقوا لاستحباب بين احتمال ملاقاة النجاسة وعدمه واما اختصاص الحكم بالقليل دون الكثير فليس لعدم جريان العلة بل لاختصاص مورد الاخبار واما القليل الذي يصب منه فالاستحباب فيه قوي لاطلاق كثير من الاخبار ثم ان المشهور ان هذا الغسل من اجزاء الوضوء ولذا جوزوا ايقاع النية عنده واستفادة ذلك من الاخبار لا يخلو عن اشكال ويترتب على ما ذكروه انه لا يسقط الا بالامتثال بقصد التقرب فلا يحصل بفعل الغير ولا بدون القصد ولا بقصد الرياء ولا في الضمن المحرم وجمع في المنتهى بين حكمه في مسئلة النية بجواز النية عند غسل اليدين معللا بانهما من افعال الطهارة وبين قوله في مسئلة غسل اليدين وهل هما من سنن الوضوء فيه احتمال من حيث الامر به عند الوضوء ومن حيث ان الامر به لتوهم النجاسة لقوله عليه السلام فانه لا يدري اين باتت يده انتهى ولو لم يرد الطهارة ففي استحباب غسلهما اشكال اقربه ذلك لعموم الامر بالغسل لمريد الغمس انتهى فان ظاهر العبارة الاولى الجزم بكونه من افعال الوضوء وظاهر الثانية التردد في ذلك وظاهر الثالثة توجيه خلافه وان الغسل مستحب مستقل لاجل الغمس وجمع في التذكرة ايضا بين الجزم بجواز مقارنة النية بهما وقوله في افتقارهما الى النية وجهان من حيث انهما عبادة او لتوهم النجاسة انتهى وحكي في الروض عن النهاية عدم اعتبار النية لانها لو تحققت لم يحتج الى النية فالمتوهمة اولى وجزم باعتبارها لان الغسل عبادة باعتبار اشتمال الوضوء عليه ومنها المضمضة وهي ادارة الماء في الفم والاستنشاق وهو جذبه الى الانف واستحبابهما هو المعروف في النص والفتوى وفي رواية ابي بصير هما من الوضوء لكن في رواية زرارة ليس المضمضة والاستنشاق

فريضة ولا سنة ونحوها الكلام المحكي عن العماني ويمكن حملها على ارادة السنة مقابل الفرض المستفاد من الكتاب يعني ليسا بواجبين في كتاب الله ولا سنة في سنة النبي صلى الله عليه وآله ويمكن حملها على عدم كونهما من الاجزاء المستحبة للوضوء نظير غسل اليدين بل هما نظير التسمية والسواك فتامل ولتكن كل منهما ثلثا للمروي عن الامالي للمفيد الثاني ولد شيخ الطائفة عن امير المؤمنين عليه السلام في عهده الى محمد بن ابي بكر حين ولاه مصر وانظر الى الوضوء فانه من تمام الصلوة تمضمض ثلث مرات واستنشق ثلثا الخ قال واني رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله يصنع ذلك وفي مكاتبة علي بن يقطين تمضمض ثلثا واستنشق ثلثا قال في الذكرى وكيفيته ان يبدأ بالمضمضة ثلثا بثلث اكف ومع الاعواز بكف واحدة ويدير الماء في جميع فمه ثم يمجه ثم يستنشق **اقول** اما الترتيب كما صرح به في المبسوط والروض فيستفاد من المروي في وضوء امير المؤمنين عليه السلام وفيه تمضمض فقال اللهم لقني حجتك يوم القاك واطلق لساني بذكرك ثم استنشق فقال اللهم لا تحرم علي ريح الجنة الى ان قال بعد الفراغ من توضأ مثل وضوئي وقال مثل قولي كان له كذا وكذا وعن النهاية جواز تعقيب كل مضمضة باستنشاق وكون كل منهما بثلث اكف فيمكن استفادته من ادلة اسباغ الوضوء والمروي في رواية السكوني من وضوئه صلى الله عليه وآله ليبالغ احدكم في المضمضة والاستنشاق فانه غفران لكم ومنفرة للشيطان ويؤيده ما سيجيء من استحباب الوضوء بمد واما كفاية الكف الواحد مع الاعواز فلحصول المسمى ومنه يظهر استحباب الفعلين كيفما اتفقا من دون الاعواز للاطلاقات السالمة عن تقييد بما ينافيها فان استحباب المقيد لا ينافي استحباب المطلق ايضا مثل ما تقدم من النبوي وقوله عليه السلام في حديث الاربعمائة المضمضة والاستنشاق سنة وطهور للفم والانف فيجوز الاقتصار على الكف الواحد كما عن ظاهر الانتصار والجامع لكن في المبسوط لا يكونا اقل من ثلث ولا فرق بين ان يكونا بغرفة او غرفتين ويستحب الدعاء عندهما يعني بعد المج والجذب ان يقول عند المضمضة اللهم لقني حجتك يوم القاك واطلق لساني بذكرك وعند الاستنشاق اللهم لا تحرم علي ريح الجنة واجعلني ممن يشم ريحها وروحها وطيبها ويستحب الدعاء ايضا عند غسل الوجه بقوله اللهم بيض وجهي يوم تسود فيه الوجوه ولا تسود وجهي يوم تبيض فيه الوجوه وعند غسل اليدين بقوله عند اليمنى اللهم اعطني كتابي بيميني والخلد في الجنان بيساري وحاسبني حسابا يسيرا وعند غسل اليسرى اللهم لا تعطني كتابي بشمالي ولا من وراء ظهري ولا تجعلها مغلولة الى عنقي واعوذ بك من مقطعات النيران وعند مسح الرأس بقوله اللهم غشني برحمتك وبركاتك وعند مسح الرجلين بقوله اللهم ثبتني على الصراط يوم تزل فيه الاقدام واجعل سعيي فيما يرضيك عني وزاد في الفقيه يا ذا الجلال والاكرام وعند الفراغ بقوله الحمد لله رب العالمين وعن الفقيه في كتاب الوضوء ان يقول المتوضي اللهم اني اسئلك تمام الوضوء وتمام الصلوة وتمام رضوانك والجنة ولعله للنبوي يا علي اذا توضأت فقل بسم الله اللهم اني اسئلك تمام الوضوء وتمام الصلوة وتمام رضوانك وتمام مغفرتك فهذا زكوة الوضوء وعن البحار عن الفقه الرضوي ايما مؤمن قرء في وضوئه انا انزلناه في ليلة القدر خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وعن البحار ايضا عن كتاب اختيار السيد ابن الباقي الامين من قرء بعد اسباغ الوضوء انا انزلناه في ليلة القدر وقال اللهم اني اسئلك تمام الوضوء وتمام الصلوة وتمام رضوانك وتمام مغفرتك لم يمر بذنب اذنبه الا محقه وعن كتاب الاختيار عن الباقر عليه السلام من قرء على اثر وضوئه آية الكرسي مرة اعطاه الله ثواب اربعين عاما ورفع له اربعين درجة وزوجه الله اربعين حوراء وعن تفسير الامام العسكري عليه السلام المشتمل على ثواب الوضوء انه ان قال في آخر وضوئه او غسله من الجنابة سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لا اله الا انت استغفرك واتوب اليك واشهد ان محمدا عبدك ورسولك واشهد ان عليا وليك وخليفتك بعد نبيك وان اولياءه خلفاؤك واوصياءه تحات عنه الذنوب كما يتحات ورق الاشجار وخلق الله بكل قطرة من قطرات وضوئه او غسله ملكا يسبح الله ويقدسه ويهلله ويكبره ويصلي على محمد وآله الطيبين وثواب ذلك لهذا المتوضي ثم يامر الله بوضوئه وغسله فيختم عليه بخاتم من خواتيم رب العزة ومنها ما ذكره الشيخ وابن زهرة والكيدري والحلي والفاضلان بل عن الغنية والتذكرة الاجماع عليه من ان يبدأ الرجل بظاهر ذراعيه في الغسلة الاولى وفي الثانية بباطنهما وان تفعل المرأة بالعكس لقوله عليه السلام في رواية محمد بن اسمعيل بن بزيع فرض الله على النساء في الوضوء ان يبدأن بباطن اذرعهن وفي الرجال بظاهر الذراع والمراد بالفرض التقدير والتشريع لا الايجاب قال في الذكرى والرواية مطلقة في الغسلتين واكثر الاصحاب لم يفرقوا بين الاولى والثانية في الرجل والمرأة **اقول** لعل الشيخ ومن تبعه لم يفهموا اطلاق الرواية بالنسبة الى الغسلة الثانية كما يقتضيه الانصاف وانما رجحوا العكس في الغسلة الثانية لان المقصود منها الاسباغ والاحتياط في الاستيعاب وكمال الامرين انما يحصل اذا ابتدأ فيها بغير ما ابتدأ في الاولى ولذا ذكر الاسكافي في كيفية غسل اليدين انه لو اخذ بظهر ذراعه غرفة وبطنها اخرى كان احوط انتهى فاذا استحب لاجل الاحتياط عند الاكتفاء بغسلة واحدة غرفة للظاهر واخرى للباطن كان مراعاة ذلك اولى عند تعدد الغسلة وبالجملة فالاسباغ الكامل لا يحصل الا بالصب من الطرفين نعم لو كانت الرواية شاملة باطلاقها للغسلة الثانية اشبه ما ذكرناه بالاجتهاد في مقابل النص مع امكان ان يقال ان البداءة بطرف واحد في الغسلتين مستحب شرعي والاختلاف فيهما بقصد تكميل الاسباغ ايضا مستحب اخر لكن الانصاف ظهور الرواية

في الغسلة الواجبة ومنها ان يكون الوضوء بجميع غرفاته الواجبة والمستحبة وهي اربع عشرة او خمس عشرة غرفة بمد بلا خلاف بل عن جماعة الاجماع عليه و
يدل عليه الاخبار المستفيضة ففي النبوي الوضوء مد والغسل صاع وسياتي بعدي اقوام يستقلون ذلك فاولئك على خلاف سنتي والثابت على سنتي معي في
حظيرة القدس وفي رواية زرارة كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتوضأ بمد ويغتسل بصاع والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال والمراد
بالرطل منها المدني وهو يزيد عن العراقي بنصفه فالمد رطلان وربع بالعراقي وهو ماتان واثنان وسبعون درهما ونصفا نسبه في الذكرى الى الاصحاب
وهي مائة وثلثة وخمسون مثقالا واكثر فكل غرفة عشرة مثاقيل من الماء او ازيد بقليل نعم لو لم يلاحظ الغسلات المستحبة اشكل توجيه ذلك ولذا قال
في الذكرى ان هذا المد لا يكاد يبلغه ماء الوضوء الا ان يدخل فيه ماء الاستنجاء كما تضمنته رواية ابن بكير عن امير المؤمنين عليه السلم الحاكية
لوضوئه حيث قال توضأ للصلوة ثم ذكر الاستنجاء ويؤيده ما سيجيء في الاستنجاء من صحيحة الحذاء لكن فيه انما توضأ للاستنجاء من البول وزيادة
على ماء الوضوء لا يبلغ به المد ثم ظاهر التحديد بالمد ان الزايد ليس مستحبا بل ربما يكون مكروها لما روي من ان لله ملكا يكتب سرف الوضوء
كما يكتب عدوانه واما قوله صلى الله عليه وآله في النبوي السابق وسياتي اقوام يستقلون ذلك فيحتمل وجوها هنا مستحبات لم يذكرها المصنف منها
السواك بكسر السين مصدر ساك الشيء ساكه بالعود ونحوه ويطلق على نفس العود كالمسواك واستحبابه في الجملة مجمع عليه في الحدائق لا خلاف بين اصحابنا
في استحبابه مطلقا خصوصا للصلوة والوضوء والاخبار به مستفيضة منها قوله عليه السلم لكل شيء طهور وطهور الفم السواك وعن امير المؤمنين عليه السلم
ان افواهكم طرق القرآن فطهروها بالسواك وعن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم ركعتان بسواك افضل من سبعين ركعة بغير سواك ويتاكد عند القيام
من النوم خصوصا لصلوة الليل وفي النبوي لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند وضوء كل صلوة وفي رواية السواك شطر الوضوء ويتحقق السواك
بالدلك باليد للاطلاق وفي مرسل الكافي ادنى السواك ان تدلك باصبعك وفي رواية السكوني عن الصادق عليه السلم ان رسول الله صلعم قال التسويك
بالابهام والمسبحة عند الوضوء سواك ويستحب بقضيب الشجر وقيل وافضله الاراك قال في الذكرى الظاهر ان محله قبل غسل اليدين لرواية
المعلى بن خنيس في ناسيه قبل الوضوء قال يستاك ثم يتمضمض ثلثا والاولى الاستدلال عليه بما تقدم في النبوي صلى الله عليه وآله من انه عند
الوضوء مع انه مقتضى كونه طهورا للفم الذي هو طريق للقرآن والدعاء ومنها صفق الوجه بالماء على ما رواه الصدوق عن الصادق عليه السلام
اذا توضأ الرجل فليصفق وجهه بالماء فانه ان كان ناعسا استيقظ وان كان بردا لم يجد البرد وعوض عما في التهذيب لا تضربوا وجوهكم
بالماء اذا توضأتم وجمع بينهما بحمل هذا على الاولى والاول على الاباحة ومنها فتح العينين عند غسل الوجه قال الصدوق وروي عن النبي
صلى الله عليه وآله وسلم افتحوا عيونكم عند الوضوء لعلها لا ترى نار جهنم قال في الذكرى ولا ينافيه حكم الشيخ في الخلاف بعدم استحباب ايصال
الماء الى داخل العين محتجا بالاجماع وكذا في المبسوط لعدم التلازم بينه وبين الفتح وفي الذكرى ايضا لم اقف على نص للاصحاب في استحباب
الاستقبال بالوضوء ولا في كراهة الكلام بغير الدعاء ولو اخذ الاول من قولهم عليهم السلام افضل المجالس ما استقبل به القبلة والثاني من
منافاته للاذكار والدعوات امكن ويكره في الوضوء امور منها ايقاعه في المسجد من حدث البول والغائط لرواية رفاعة سئل ابا عبد الله عليه السلم
عن الوضوء في المسجد فكرهه من البول والغائط ورواية بكير بن اعين عن احدهما عليهما السلم ان كان الحدث في المسجد فلا باس بالوضوء في المسجد محمولة
بقرينة فرض الحدث في المسجد على غير الحدثين ومنها لطم الوجه بالماء لطما كما في رواية تقدمت في غسل الوجه ومنها ان يستعين في
طهارته بان يكل الى الغير بعض مقدماتها القريبة التي لا تحصل غالبا الا بتحصيل بحيث يعد فاعلها في العرف كالمشارك له في العمل كصب الماء في
اليد كما انها على الصب وفي نعم كلام المتوضي بتجفيف موضع المسح ترددا ما مثل احضار الماء او تسخينه فلا يعد الفاعل لها كالشريك لان العمل
غالبا لا يتوقف على وجود الحاصل منها اعني حضور الماء وسخونته اما وجود الماء في اليد فانه لا يحصل غالبا الا بفعل المباشر للوضوء فاذا
باشره غيره فقد صار كالشريك له وكانه لذلك استدل جماعة من الاصحاب على الكراهة تبعا للامام في بعض الاخبار المتقدمة في مسئلة التولية
بقوله نعم ولا اشرك بعبادة ربي احدا مع ان الاشتراك الحقيقي غير حاصل بمجرد فعل بعض المقدمات فكان في تحريم المشاركة الحقيقية تنبيها على
كراهة المشاركة المجازية الحاصلة بملاحظة المجموع المركب من نفس الفعل ومقدماته المتوقفة غالبا على مباشرة الفاعل ثم ان في صحيحة
الحذاء المروية عن ... قال وضأت ابا جعفر عليه السلم وقد بال وناولته ماء فاستنجى ثم صببت عليه كفا فغسل وجهه وكفا غسل به ذراعه
الايمن وكفا غسل به ذراعه الايسر ثم مسح بفضل الندى راسه ورجليه الخبر قال في الذكرى ويحمل على الضرورة وقد يترك الامام عليه السلم الاولى
لبيان جوازه **اقول** قد يعارض المكروه امور خارجة من تركه غير باب الجواز والاصل في ذلك ان الفعل مجمل لا يعارض القول ومنها ان يمسح بلل
الوضوء من اعضائه بمنديل المداومة العامة عليه قد جعل الرشد في خلافهم ومنه يعلم ان الاخبار المتضمنة لفعل الائمة عليهم السلم للتمندل وامرهم
بل الامر بمسح الوجه باسفل القميص محمول على التقية لان فيه تفويتا للثواب المكتوب للمتوضي ما دام البلل فكانه ابطال للعمل الى تضييع ليس واجبا
ويمكن ان يستدل ايضا برواية محمد بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلم من توضأ وتمندل كانت له حسنة وان توضأ ولم يتمندل كان له ثلثون حسنة

على ان ظاهرها كون الثلثين بازاء اصل الوضوء والتمندل موجب لنقص ثوابه فيكون مكروها اذ كما ان ايقاع العبادة انقص ثوابا يتصف بالكراهة
المصطلحة في العبادات كذا ادخال النقص عليها بعد الايقاع ويمكن الاستدلال على الكراهة ايضا ويحتمل ان يكون الحسنة الواحدة بازاء اصل الوضوء والزايد
بازاء ابقاء اثر الوضوء الزايد فيكون التمندل تركا للمستحب مستقلا ولا ينبغي عده حينئذ مكروها بل ينبغي عد تركه مستحبا واستحباب الترك من حيث هو ترك و
ان كان مستلزما لكراهة الفعل الا ان ذكره هنا مقدمة للابقاء المستحب **الرابع** في احكام الوضوء المترتبة عليه او على جزء منه بملاحظة وجوده
في مقابل الحكم المترتب عليه بملاحظة ايجاده كوجوبه واستحبابه في نفسه ولاجل الغاية ولحدوده واسبابه ونيته وغيرها وقد ذكر المصنف بعضها في
ضمن مسائل الاولى من تيقن الحدث وشك في الطهارة بعده او تيقنهما وشك في المتاخر تطهر لما يوجده من الافعال بعد الشك لا لما اوجده
من الافعال بعد الشك لا لما اوجده قبل ذلك فلو شك من تيقن الحدث في الطهارة بعدما فرغ من الصلوة مضت صلوته وتطهر لما ياتي لتقدم
قاعدة نفي الشك بعد الفراغ على الاستصحاب خلافا لبعض كما سيجيء ولو ارتبط اللاحق بالسابق كما لو شك وهو في اثناء الصلوة فالاقوى
وجوب التطهير والاستيناف لتوقف احراز الطهارة للاجزاء اللاحقة على ذلك وسياتي تمام الكلام في مسئلة الشك بعد الفراغ من الوضوء بلا خلاف
ولا اشكال في الاول ويدل عليه مضافا الى الاخبار المستفيضة الاستصحاب المتفق عليه في مثل المقام بين العلماء الاعلام بل بين قاطبة اهل
الاسلام بل عد مسئلة المحدث الاسترابادي المنكر لحجية الاستصحاب في بعض فوائده من ضروريات الاسلام وقد يستدل ايضا بقوله عليه السلام اذا
استيقنت انك احدثت ومفهوم قوله بعد ذلك واياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت بناء على ان التحذير عن الوضوء نفيه الوجوب قبل تيقن
الحدث يدل على ثبوت الوجوب بعده لكن الانصاف ان ظاهرهما وجوب الوضوء حين تيقن الحدث لا اذا حصل له تيقن الحدث في زمان وطرء الشك بعد ذلك
ولا فرق فيما ذكر بين كون بقاء الحدث مظنونا او مشكوكا او موهوما لاطلاق النص والفتوى واعتبار الاستصحاب لا بشرط افادته الظن بالبقاء
في خصوص مورده بل لو قلنا باعتباره من باب الظن فالمراد به افادته له من حيث هو لو خلي وطبعه اذا ارتفع الظن بسبب بعض الموهنات الا ان شيخنا
البهائي قده في حبل المتين في عكس المسئلة وهو تيقن الطهارة والشك كلاما ظاهره في ان الاعتبار بالاستصحاب تابع للموارد الشخصية المختلفة
في حصول الظن بالبقاء وعدمه فلا يعتبر الا مع حصول الظن في خصوص المورد وسيجيء ذكره في المسئلة الاتية واما الثاني فالحكم بوجوب
التطهر فيه هو المشهور قديما وحديثا اذ لا صلوة الا بطهور والشك في التلبس بالطهارة كما هو المفروض فيما نحن فيه شك في المشروط و
هذا معنى ما في المقنعة والسرائر من انه يجب عليه الوضوء ليزول عنه الشك ويدخل في صلوته على يقين الطهارة واوضح منهما قول
الشيخ في التهذيب انه ماخوذ على الانسان ان لا يدخل في الصلوة الا بطهارة فينبغي ان يكون متيقنا بالطهارة ليسوغ له الدخول فيها و
محصل ذلك ما في المعتبر في الاستدلال على وجوب الطهارة فيما لم يعلم الحالة السابقة على الحالتين من قوله لعدم حصول اليقين بالطهارة
بل ظاهر التذكرة ان هذا هو مستند لكل من قال بهذا القول وليس هنا من مجاري اصالة البرائة لاختصاصها بصورة الشك في شرطية
الشيء لا في وجود الشرط وقد يتوهم انه اذا لم يجعل الطهارة شرطا بل جعلنا الحدث مانعا كفى عدم اليقين بالحدث وهو حاصل في محل الكلام و
يندفع اولا بما تقدم من ان الطهارة عدم الحدث فاذا كان الحدث مانعا كان عدمه شرطا وثانيا ان المانع لا يكفي فيه عدم اليقين بوجوده
بل يعتبر اليقين بعدمه ولو بحكم الاصل ومن هنا ظهر ان حكمهم هنا بوجوب الطهارة ليس لكون الحدث حالة اصلية في الانسان كما تقدم
توهمه من بعض في اول باب الاحداث بل لوجوب احراز العلم بعدمه ولو بحكم الاصل واما دعوى ان المانع يكفي فيه عدم العلم به ولا يحتاج الى احراز
عدمه ولو بالاصل فهي ممنوعة جدا ويؤيد ما ذكرنا ما في الفقه الرضوي ان كنت على يقين من الوضوء والحدث ولا تدري ايهما اسبق فتوضأ
ويمكن دعوى انجباره في المقام بالشهرة المحققة وظاهر الاتفاق المفهوم من نسبته في الذكرى الى الاصحاب وربما يستدل بقوله تعالى اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا اوجب الوضوء عند كل صلوة وكذلك قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور ولم يعلم خروج ما نحن فيه عن
اطلاقهما وبقوله اذا استيقنت انك احدثت فتوضأ والمفروض انه استيقن بانه احدث ومنه يظهر جواز التمسك بعموم ما دل على وجوب الوضوء بعد
حصول اسبابه ومقتضى ذلك على ما سبق في محله من ان الاصل عدم التداخل هو كون كل واحد من تلك الاسباب ولو وقع عقيب مثله مقتضيا
لتكليف مستقل بالطهارة غاية الامر انه اذا علم تعاقبهما اكتفى الشارع بامتثال التكليفين بفعل واحد فاذا لم يعلم تواليهما لم يعلم
سقوط التكليفين بفعل واحد فلا بد من فعل اخر ليعلم بالسقوط هذا لكن يرد على الاول ان عدم العلم بخروج ما نحن فيه عن عموم الاية غير
مجد بل لا بد من العلم بدخوله فيه ولو بحكم اصالة العموم الراجعة الى اصالة الحقيقة وهي غير جارية فيما نحن فيه لان الاية مخصصة بالمتطهر اجماعا
وبمثل قولهم عليهم السلم لا تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت الدال على نفي وجوب الوضوء مع عدم تيقن الحدث قبله وقولهم عليهم السلم
يجوز ان يصلي بوضوء واحد صلوة الليل والنهار والشك فيما نحن فيه في كون الشخص من مصاديق عنوان المخصص او من مصاديق عنوان العام
نظير اكرم العلماء الا زيدا اذا شك في كون شخص زيدا او غيره فان كونه زيدا او غير زيد لا يؤثر في اصالة الحقيقة في العموم بعد العلم بانه لم

في احكام الوضوء المترتبة عليه

بخصوص الاوّل بعد لم يرد منه الا معنى مجازى واحد وهو ما عدا زيد يقين الشك فى المراد حتى يجرى اصالة الحقيقة واما المشكوك صدق المراد المعلوم تفصيلا على فرد خارجى واما قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور فمعلوم مختص بالحدث الممنوع من الصلوة اذ المراد بالطهور الرافع للحدث والمبيح للصلوة فلا يجب الا فى حق الممنوع وتحقق هذا الموضوع مشكوك فيما نحن فيه فكيف يثبت الحكم واما مخصص محلّ ما ذكرنا فى الاية ان اريد بالطهور نفس الوضوء مع قطع النظر عن كونه متلبسا بوصف رفع الحدث او استباحة الصلوة واما قوله اذا استيقنت ففيه مضافا الى ما ذكرنا من ان ظاهره وجوب الوضوء حين تيقن الحدث لا بمجرد حدوثه فى زمان وان ارتفع بعده بالشك يحتمل ان معناه بقوله فى رواية ابن بكير اذا توضأت فاياك ان تحدث وضوء حتى تستيقن انك قد احدثت بناء على ظاهره من ارادة الاحداث بعد ذلك الوضوء وهذا الشخص قد توضأ فى زمان ولم يتيقن الاحداث بعده واما ادلة اسباب الوضوء فيرد عليها بعد الاغماض عن تقييد السببية فيها بقرينة الاجماع على عدم مشروعية ازيد من طهارة واحدة للمتعدد المتوالى منها بما يقع عقيب مثله فيشترط فى تاثير ما يقع منها عدم مسبوقيته بمثله فالشك فيما نحن فيه كما تقدم فى الاية شك فى المصداق ولا يجرى اصالة الاطلاق ان التمسك لبيان وجوب الوضوء بعدها بسببها اما لو شك فى ان هذا المسبب قد وقع عقيب السبب الذى اقتضاه وسقط عنا مقتضاه او لم يقع بعد فلا بد من ايقاعه فطلب الاثبات وجوب ايقاعه لتحصيل اليقين بحصول اثر السبب دليل اخر غير دليل السببية وبالجملة فالحكم بسببية شئ لوجوب شئ لا يثبت به وجوب تحصيل اليقين بوجود المسبب بل لا بد من اثباته بقاعدة الاستصحاب او قاعدة وجوب اليقين باحراز الشرط ان كان المسبب المشكوك الحصول شرطا كما فيما نحن فيه اما القاعدة الثانية فهى التى تمسك بها فى المقام تبعا لجماعة من الاعلام واما استصحاب عدم تحقق المسبب فلا يخفى على ادنى محصل ما سطر فى اكثر كتب الاصحاب وان تكرر فى زمان اشياء الانباء من معارضته باستصحاب عدم الرافع وكما يقضى الاستصحاب بعدم تحقق المسبب هو الوضوء بعد السبب هو الحدث كذلك يقضى الاستصحاب بعدم حصول الناقض هو الحدث بعد الطهارة المتيقنة بالفرض وهذا معنى قول المعتبر ان يقين الطهارة معارض بيقين الحدث ومنا تعارضهما من حيث مقتضاهما وهو العمل على المتيقن عند الشك فى ارتفاعه لا انهما فى نفسهما غير متنافيين لان المفروض اجتماعهما فى المكلف ثم ان فى المسئلة قولا اخر احدها ما مال اليه فى المعتبر واختاره جامع المقاصد ونسبه شارح الجعفرية الى المشهور بين المتاخرين من التفصيل بين صورة الجهل بالحالة السابقة على الحالتين فكالمشهور وبين صورة العلم بها فيؤخذ بضدها لان تلك الحالة ارتفعت يقينا فوجود الرافع لها يقينى وارتفاع ذلك الرافع مشكوك فيه مثلا اذا كان قبلهما متطهرا فانتقاض تلك الطهارة بالحدث يقينى ولم يعلم ارتفاع ذلك الحدث لاحتمال تقدم الطهارة المعلومة فيرجع الامر الى تيقن الحدث والشك فى الحدث ولذا قال فى الذكرى بعد حكاية هذا التفصيل انه ان تم ليس خلافا فى المسئلة لرجوعه الى تيقن الحدث مع الشك فى الطهارة او الى العكس والبحث فى غيره انتهى وجزم كاشف اللثام على ما حكى عنه بان اطلاق الاصحاب الحكم بوجوب التطهر مقيد بعدم علمه بحاله قبل زمانهما بل حكى عن المسالك تقييد عبارة الشرايع به فتامل **اقول** ان اريد رجوع ما نحن فيه الى تيقن مسئلتى الشك فى الطهارة مع تيقن الحدث والعكس فلا يخفى ما فيه لان كلامهم فى المسئلتين مفروض فى تيقن احدهما والشك فى وجود الاخر لا فى تاثير الاخر المعلوم وجوده وان اريد رجوعهما اليهما فى الحكم والدليل حيث ان استصحاب بقاء الرافع للحالة السابقة على الحالتين اعنى الحدث فى الاولى والطهارة فى عكسها سليم عن معارضته باستصحاب بقاء حكم الاخر المعلوم وجوده اعنى الطهارة فى الاولى والحدث فى عكسها لان العلم بوجوده لا يكفى فى استصحابه بل لا بد فيه من العلم بتاثيره وهو مفقود فى الفرض لاحتمال وقوعه قبل ذلك الرافع وعقيب مجانسه فلا يؤثر شيئا وبهذا التقرير يظهر ضعف ما ذكره فى المدارك تبعا للمنتهى من ان وقوع طهارة فى المسئلة الاولى وحدث فى المسئلة الثانية يقينى ايضا فلا بد من العلم بناقض الطهارة ورافع الحدث اذ مجرد الوضوء والحدث ما لم يعلم تاثيرهما لا يعمل فيهما استصحاب الكلى نفيه ما ذكره جماعة تبعا لشارح الدروس من ان المستصحب فى الاستصحاب المعارض ليس اثر ذلك الاخر الناشى عنه حتى يقال انه غير متيقن فى السابق بل المستصحب هو الاثر الموجود حال حدوثه وان لم يعلم بكونه ناشيا عنه فاذا كان الحالة السابقة على الحالتين هو الحدث فالطهارة الرافعة له يقينا وان كان مستصحبا الا ان الحالة المانعة المعبر عنها بالحدث متيقن الوجود عند الحدث المعلوم حدوثه وان لم يعلم تاثيره فالاصل بقائه وان لم يكن ناشيا عنه وقد يدفع بان الحالة المانعة المعلومة عند الحدث المتيقن مرددة بين ما هو معلوم الارتفاع واخرى مشكوكة الحدوث فالشك فى بقائها مسبب عن الشك فى حدوث الحالة الاخرى والاصل عدم حدوثها اللهم الا ان يمنع كون الشك فى بقاء تلك الحالة المانعة مسببا عن الشك فى حدوث الحالة الاخرى بل الشكان مسببان عن الشك فى تاريخ الحدث المعلوم وقوعه فاستصحاب عدم حدوث مانعة اخرى كاستصحاب بقاء الطهارة معارض باستصحاب الحالة المانعة المعلومة فغاية الامر ان هنا استصحابا وجوديا وهو استصحاب الطهارة الرافعة وعدميا وهو استصحاب عدم حدث اخر بعد هذه الطهارة ويمكن فى المقابل مثله وهو استصحاب الحالة المانعة المعلومة عند الحدث الاخر واستصحاب عدم طهارة بعده نعم لو منع جريان الاستصحاب فى الحالة المانعة المرددة لاستنادها الى الحدث المرتفع او حدث اخر غيره تم ذلك القول ثم ان نظير ما نحن فيه ما لو غسل ثوبا نجسا بمائين يعلم بنجاسة احدهما فانه يعارض هنا استصحاب الطهارة الرافعة للنجاسة السابقة استصحاب النجاسة المعينة حال ملاقاة النجس من المائين وكذا لو اصاب ثوبا طاهرا كرّ ان احدهما نجس الا ان المرجع فى هاتين المسئلتين الى قاعدة الطهارة بخلاف ما نحن فيه فانه

لا يثبت شئ من الطهارة والحدث بالاصل ويبقى ما تقدم من قاعدة الشغل المتقدمة سابقا بقاعدة الثانى ما عن العلامة فى بعض كتبه من الاخذ بالحالة السابقة على الحالتين استنادا الى تكافؤهما الموجب لتساقطهما فيرجع الى ما قبلهما وفيه ما لا يخفى ان اراد ظاهره وان اراد بالطهارة خصوص الناقض بالاستصحاب التزام نوع الحالة السابقة فيرجع الى التفصيل الثالث للاقوال والمحكى عنه فى المختلف حيث قال اذا تيقن عند الزوال انه نقض طهارة وتوضأ عن حدث وشك فى السابق فانه يستصحب حاله السابق على الزوال فان كان فى تلك الحال متطهرا بنى على طهارته لانه تيقن انه نقض تلك الطهارة ونقض الطهارة الثانية مشكوك فيه فلا يزول اليقين بالشك وان كان قبل الزوال محدثا فهو الان محدث لانه تيقن انه انتقل عنه الى الطهارة ثم نقضها والطهارة بعد نقضها مشكوك فيه انتهى واورد عليه فى الذكرى وجامع المقاصد بجواز توالى الطهارة وتعاقب الحدثين فلا يتعين تاخر الطهارة فى الصورة الاولى والحدث فى الثانية وهذا الايراد كما ترى لعدم احتمال التوالى فيما فرضه كما نبه عليه فى المدارك نعم اورد فى المدارك تبعا للذكرى ان هذا التخيير يخرج المسئلة الى اليقين فان كلامه قولا فى المسئلة مما لا ينبغى واعتذر عن ذلك وحيد عصره فى حاشية المدارك تبعا لشارح الدروس ان المسئلة تتصور على صورتين الاولى ان يكون الحدث الناقض والطهارة الرافعة كل منهما واحدا غير متعدد على اليقين والثانية وقوع كل واحد منهما على اليقين فى الجملة فالقدر المتيقن واحد مع احتمال الزيادة باحتمال ان يكونا متحدين ومتعددين فكانهم حملوا عبارته فى المختلف على الصورة الاولى وغفلوا عن انه يلزم على هذا ان يكون نقض الطهارة الثانية مشكوكا فلا يزول اليقين بالشك لغوا محضا وكذا قوله والطهارة بعد نقضها مشكوك فان هاتين الكلمتين صريحان فى التمسك بالاستصحاب وغير خفى ان مراده الصورة الثانية واليقين الحاصل بوقوع حدث فى الجملة وطهارة رافعة كذلك لا ينفع الا بضميمة الاستصحاب كما لا يخفى فكان ما ذكره قولا فى المسئلة بالنسبة الى احد شقوقها فتامل انتهى **اقول** احتمال طرو الضد على الضد وذهن باستصحابه اجنبى عما نحن فيه لان الكلام فى علاج الجهل بتاريخ الحدث الناقض والطهارة الرافعة وبعد الحكم بتاخر الطهارة عن الحدث فى الصورة الاولى فاحتمال وقوع ضد بعده وعدم احتماله لا دخل له فيما نحن فيه توضيح ذلك انا اذا فرضنا متطهرا قبل الزوال فرض طهارة رافعة وحدثا ناقضا وكلما فرض بعده من الطهارة واحدا او ازيد فلا يكون رافعة حتى يقع بعد ناقض فاحتمال وقوع الطهارة الواحدة والمتعددة بعد ذلك غير مؤثر ثم اذا فصل الحدث فكلما يقع بعده من الاحداث لا يكون ناقضا حتى يقع بعد طهارة رافعة فالحكم بتاخر طهارة رافعة عن حدث ناقض مما لا بد منه من غير فرق بين العلم ببقائها والشك فى ارتفاعها الموجب لبقائها بالاستصحاب وكيف كان فالظاهر ان اطلاق الشك هنا باعتبار اصله قبل الروية كما عن جماعة منهم الشهيدان وان ما ذكره ليس من قبيل الشك الذى يرجع فيه الى القواعد بل شك يرتفع بعد الالتفات كما لو شك فى عدد السعى ثم ان العلامة قده قال فى القواعد لو تيقنهما متحدين متعاقبين وشك فى المتاخر فان لم يعلم حاله قبل زمانهما تطهر والا استصحبه انتهى والمراد باتحادهما فى العدد اى استوائهما كحدث وطهارة او حدثين وطهارتين والمراد بتعاقبهما وقوع الحدث منهما عقيب وقوع الطهارة منهما عقيب نوع الحدث واما تعاقب شخصهما فغير منصوص ووقوع احدهما عقيب الاخر لا بد منه قيل وانما اعتبر الاتحاد والتعاقب لانه بدونهما لا يطرد الاخذ بمثل الحالة السابقة لانه لو زاد عدد الطهارة على الحدث كان قبلهما محدثا لم يكن الان محدثا **اقول** اعتبار الاتحاد بمعنى عدم العلم بالتعدد فهو للذى ذكره فى المختلف بقوله تيقن انه توضأ عن حدث ونقض طهارة فالخارج هو صورة العلم بتعدد الطهارة الرافعة والحدث الناقض واعلم ان شيخنا فى الروض بعد حكاية تفصيلى الفاضلين قال والذى تحصل لنا فى المسئلة بعد تحرير كلام الجماعة انه ان علم التعاقب فلا ريب فى الاستصحاب والا فان كان لا يعتاد التجديد بل انما يتطهر حيث تطهر طهارة رافعة فكلام المحقق مع فرض سبق الحدث اوجه لضعف الحكم بوجوب الطهارة مع العلم بوقوعها على الوجه المعتبر وعدم العلم بتعقب الحدث المقتضى للابطال اذا علم انه كان قبلهما محدثا ولا يرد ان يقين الحدث مكافؤ ليقين الطهارة لان الطهارة قد علم تاثيرها فى رفع الحدث والحدث لم يعلم تاثيره فى نقض الطهارة لاحتمال ان يقع بعد الحدث الاول وقبل الطهارة اذ الفرض عدم اشتراط التعاقب فلا يزول المعلوم بالاحتمال بل يرجع الى اليقين بالطهارة والشك فى الحدث وكلام المختلف فى فرض سبق الطهارة او الحدث مع نفى احتمال التجديد يقتضى توسط الحدث بين الطهارتين لا ان هذا القسم يرجع الى التعاقب فلا يحتاج الى استدراكه هنا وان لم يتفق له تحقق هذا القيد بل انما تحقق الطهارة والحدث والشك فى المتاخر وجب عليه الطهارة سواء علم حاله قبلهما ام لا لقيام الاحتمال واشتباه الحال انتهى ولا يخفى ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرنا وكذا ما فى كلامه فى المسالك مع انه رجع اخيرا الى اطلاق المشهور ثم ان الظاهر جريان الحكم المذكور فيمن تيقن الجنابة والغسل وشك فى المتاخر كما صرح به فى المنتهى فى مسئلة الماء المستعمل فى الحدث الاكبر بل الظاهر عدم الخلاف فيه ولذا عبروا عن العنوان بلفظ الطهارة ولو تيقن ترك عضو او جزء منه فان لم يجف البلل عما قبل المتروك اتى به وبما بعده بلا اشكال ولا خلاف حكى الا عن الاسكافى حيث اقتصر على الاتيان به اذا كان دون سعة الدرهم مسندا ذلك الى حديث ابى امامة عن النبى صلى الله عليه وآله وزرارة عن ابى جعفر عليه السلام وابن منصور عن زيد بن على عليه السلام ولم يذكرا اصحابنا فيما حضرنى من كتبهم فى الاخبار والفتاوى شيئا منها نعم ذكر الصدوق انه سئل ابو الحسن عليه السلام عن الرجل يبقى من وجهه اذا توضأ موضع لم يصبه الماء فقال يجزيه ان يبله من بعض جسده ولا دلالة لها على تحديد الاسكافى وان

نقض التراب وقد جف البلل عن جميع ما قبل المترك استأنف الوضوء لفوات الموالاة التي هي عبارة عن عدم الجفاف خصوصاً مع العذر وترك المتابعة
كما تقدم وان شك في فعل شيء من افعال الوضوء بل مطلق الطهارة الشاملة للغسل على ما صرح به العلامة واكثر من تأخر عنه كفخر الدين و
الشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم وتخيل بعض تفرد السيد في الرياض بذلك فتعجب منه وقال العاثر على ذلك لغيره وجعل منشأ توهم التعميم
اطلاق لفظ الطهارة في كلام جماعة وهو كما ترى وكيف كان فان كان الشاك على حاله التي كان عليها من التلبس بالاشتغال بالطهارة
اتى بما شك فيه ثم بما بعده لو كان غير الجزء الاخير مراعاة للترتيب لاصالة عدم الاتيان به وعدم ارتفاع الحدث وعدم اباحة الدخول في العبادة مضافاً الى الاجماع
الذي نقله شارح الدروس وحكي عن الوحيد في شرح المفاتيح نقله عن جماعة وعن كاشف اللثام استظهاره وعن المدارك نفي الخلاف فيه ولصحيحة زرارة
عن ابي جعفر عليه السلام اذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعيك ام لا فاعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه انك لم تغسله او تمسحه مما سمى الله
ما دمت في حال الوضوء فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وصرت في حال اخرى في صلوة او غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما اوجب الله عليك فيه
وضوءه فلا شيء عليك فيه فان شككت في مسح راسك فاصبت في لحيتك بللاً فلا تنقض الوضوء بالشك وامض في صلوتك وان تيقنت انك لم تتم وضوءك
فاعد على ما تركت يقيناً حتى تأتي على الوضوء وبصحيحة لك يخصص عموم ما دل على ان الشك في الشيء بعد تجاوز محله لا يلتفت اليه مثل قوله عليه السلام في صحيحة زرارة
اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء وقوله عليه السلام كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو مضافاً الى ما قيل من احتمال اختصاص الروايتين
الاولى بقرينة صدرها بافعال الصلوة لكن في موثقة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا شككت في شيء من الوضوء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء
انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه فان الظاهر عود ضمير غيره الى الشيء لا الوضوء فيعارض الصحيحة الاولى وهي اخص لامكان حمل الصحيحة ولو بعيداً على ما
اذا لم يدخل في الغير لا اقل من كونه على وجه التباين دون العموم والخصوص ومقتضى القاعدة الرجوع الى عموم صحيحتي زرارة وابي بصير لولا الترجيح
بالشهرة ونقل الاجماع لكن الانصاف عدم ظهور رجوع الضمير الى الشيء اذ لا مستند له مضافاً الى شهادة الذيل برجوعه الى الوضوء اذ المراد بالشيء في قوله
اذا كنت في شيء لا بد ان يكون فعلاً مركباً ممتداً يتصور كون الشخص فيه فيكون الشك لا محالة في بعض اجزائه لعدم تصور كون الشخص في نفس الشيء
المشكوك في تحققه وارادة كون الشخص في محل المشكوك فيه خلاف الظاهر جداً فمحصل الكلام ان الشك في شيء من افعال الوضوء لا يلتفت اليه اذا
دخل في غير الوضوء وانما الشك يلتفت اليه اذا كنت في الوضوء غير متجاوز عنه لكن يعارض منطوق الحصر في الذيل ومفهومه باعتبارين فيما اذا شك
في غسل جزء من اليد بعد الفراغ عنه فمقتضى مفهوم الحصر فيها عدم الالتفات لانه شك في جزء من فعل قد فرغ عنه ومقتضى منطوقها الالتفات
الى هذا الشك لانه شك في شيء من الوضوء وهو كائن في الوضوء مشغول به فالمشكوك فيه باعتبار كونه جزءاً من غسل اليد شك بعد الفراغ
من الشيء وباعتبار كونه جزءاً من الوضوء شك قبل الفراغ من الشيء ومقتضى القاعدة في مثل ذلك العمل بالاعتبار الاول لوجود
سببه هو الفراغ عن الشيء الذي شك في بعض اجزائه واما اعتبار كونه جزءاً من فعل لم يفرغ عنه وهو الوضوء فليس سبباً للالتفات بل الالتفات
من مقتضيات نفس الشك المحكوم عليه باصالة عدم وقوع المشكوك فيه وعدم الفراغ من الفعل المشكوك في جزئه من قبيل عدم المانع فاجتماع الاعتبارين
في الجزء المذكور من قبيل اجتماع المانع عن الالتفات وغير المانع عنه هذا ولكن تعارض دلالة الذيل على عدم الالتفات في الجزء المذكور مع دلالته
على وجوب الالتفات بالشك في فعل مستقل من افعال الوضوء قبل الفراغ منه لانه شك في جزء من الفعل الذي يكون فيه ولم يجزه لان عدم الالتفات الى
الجزء المذكور قبل الفراغ والالتفات الى الشك في الفعل المستقل من افعال الوضوء قبل الفراغ تفصيل مخالف للاجماع والظاهر تقديم دلالته على عدم
الالتفات لصراحته في الالتفات الى الفعل المشكوك فيه قبل الفراغ لان مفهوم الحصر بالنسبة الى الوضوء هو الحكم المذكور في صدر الموثقة فليس في المفهوم
عموم يشمل الشك في جزء من افعال الوضوء بعد الفراغ من ذلك الفعل ان شئت قلت ان الوضوء تمامه في نظر الشارع فعل واحد فما دام المكلف فيه يلتفت
الى الشك المتعلق بفعل او بجزء فعل منه وليس كالصلوة عبارة عن افعال متعددة وهذا نظير ما يقول جماعة في افعال الصلوة التي لا عبرة بالشك
في سابقها اذا دخل في لاحقها من ان المراد ليس كل جزء جزء منها بل القراءة بتمامها مثلاً فعل واحد فاذا دخل في اخر اية من السورة والشك في اول
اية من الفاتحة لا يعد شكاً في الشيء بعد الدخول في غيره وبعضهم يجعلون الفاتحة فعلاً والسورة فعلاً اخر والحاصل ان تقييد الامام
عليه السلام في الموثقة عدم الالتفات الى الشك في شيء من الوضوء بالدخول في غير الوضوء مفرعاً ذلك على قاعدة الشك بعد الفراغ ينبئ عن
ان الوضوء فعل واحد لا يلغى الشك في اجزائه الا بعد الفراغ نظير الاذان والاقامة والفاتحة على ما يراه بعض في تفسير اخبار الشك بعد الفراغ ولعل
الوجه في ذلك ان الوضوء وان تركب من اجزاء الا انها مقدمة واستمرارها في الشريعة بامر واحد مثل قوله اذا دخل الوقت وجب الطهور فتامل ولعل
هذا الاستظهار من الاخبار هو الوجه في الحاق الغسل بالوضوء مع ان الاخبار مختصة بالوضوء ولذا اختار بعض اختصاص الحكم به والرجوع في غيره
الى اخبار الشك بعد الفراغ وفيه ان بناء حكم الوضوء في الموثقة على قاعدة الشك بعد الفراغ ظاهر في ان الحكم في الوضوء على طبق تلك القاعدة
لا ينطبق عليها الا بملاحظة كون الوضوء فعلاً واحداً بعد الشك في اجزائه شكاً في اجزاء فعل واحد قبل الخروج منه وبهذا يظهر ان ما

تقدم من اتباع الغير واحد من كون صحيحة زرارة مخصصة لعمومات الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ ليس على ما ينبغي بل بما تامل فيه رواية ابن ابي يعفور
والتتبع في كلمات العلماء واستدلالاتهم مبنياً باصالة عدم الفعل وعدم النظر الى تلك العمومات يشهد بان الحكم هنا على طبق العمومات لا ان خصوص الوضوء
بتمام اجزائه لوحظ شيئاً واحداً ويشهد له حكمهم بذلك في الغسل من غير تردد بل الغسل اولى باعتبار الوحدة فيه من الوضوء لانه حقيقة عبارة عن
غسل جميع البدن ... ترتيباً على ترتيب خاص هذا ولكن الانصاف انه بعد البناء في اخبار الشك بعد الفراغ على عمومها لكل فعل مستقل كالوضوء
وافعال الصلوة او غير مستقل كاجزاء الوضوء وافعال الصلوة او غير مستقل كاجزاء الوضوء وكل اية من القراءة الواجبة ونحو ذلك فالحاق الغسل
بالوضوء في الحكم المذكور مع اختصاص الصحيحة بالوضوء وعدم تنقيح المناط وعدم العلم بالاجماع يحتاج الى دليل وان كانت الشهرة محققة اللهم
الا ان يدعى ظهور تلك الروايات في العموم لكل فعل لاجل بعض القرائن المذكورة في باب الشك والسهو وعدم فهم جل الاصحاب لهذا العموم فيبقى مورد الشك
داخلة تحت عموم اصالة عدم الفعل كما تمسك به جماعة في هذا المقام فقول المشهور لا يخلو عن قوة مع انه احوط ثم في الجملة يبقى الكلام في ان الشرط ملحق بالجزء
في هذا الحكم ام لا فان الشك في طهارة ماء الغسلات السابقة او اطلاقه مثل ما بعدها ام لا وجهان من اختصاص الصحيحة بالاجزاء فيبقى المشروط
تحت عمومات الشك بعد الفراغ ومن ان الظاهر كما تقدم كشف الصحيحة عن كون الوضوء فعلاً واحداً فالشك فيما يتعلق به شك قبل الفراغ فيدخل
تحت قوله انما الشك في شيء لم تجزه ولا اقل من الشك واما اصالة صحة ما مضى من فعله فلا مستند لها غير تلك العمومات فالحاق وجه ما ابعد ما بينه
وبين ما يحتمل او يقوى من الحكم بالصحة بمعنى تحقق الشرط حتى بالنسبة الى الافعال المستقبلة فمن شك في اثناء الوضوء في ان ما يتوضأ به مطلق
او مضاف يحكم بالصحة وثبوت حكم الاطلاق بالنسبة الى الغسلات المستقبلة لانه شك في الاطلاق لما بعد التجاوز عن محله لان محل احراز هذا
الشرط ولو بحكم العادة هو ما قبل الشروع في الوضوء كالشك في الطهارة الحدثية في اثناء الصلوة حيث انه يمضي فيه ما لا يخفى لان احراز
الاطلاق لما عبارة عن الغسل بالماء المطلق وليس فعلاً مغايراً لذلك حتى يلاحظ محله الشرعي او العادي ومنه يعلم منع الحكم في مثال الشك في
الوضوء في اثناء الصلوة كما يشهد له رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام عن رجل يكون على وضوء ويشك انه على وضوء ام لا قال اذا ذكر
وهو في صلوته انصرف وتوضأ واعادها وان ذكر وقد فرغ من صلوته اجزأته ذلك بناء على ان المراد بالشك هو ما يقابل اليقين بالحدث لا الوضوء
لا الشك في بقائه لوجوب استصحابه اجماعاً وكيف كان فلا فرق في كون الشرط كالشطر كما قال العلامة الطباطبائي والشك في الشرط نظير الشطر
فكل ما فيه فيه يجري ثم ان المحقق في الشرائع استثنى من الحكم كثير الشك وتبعه جماعة من المتأخرين كالشهيدين والمحقق الثاني وصاحب المدارك و
شارح الجعفرية وكاشف اللثام وغيرهم ويمكن الاستدلال له مضافاً الى لزوم الحرج بما ورد في كثير الشك في الصلوة من قوله عليه السلام لا تعودوا
الخبيث من انفسكم نقض الصلوة فتطمعوه فان الشيطان خبيث معتاد لما عود فليمض احدكم في الوهم ولا يكثرن نقض الصلوة فانه اذا فعل
ذلك مرات لم يعد اليه الشك ثم قال انما يريد الخبيث ان يطاع فاذا عصي لم يعد الى احدكم وقوله عليه السلام اذا كثر عليك السهو فامض على
صلوتك فانه يوشك ان يدعك فانما ذلك من الشيطان وفي صحيحة عبد الله بن سنان ذكرت لابي عبد الله عليه السلام رجلاً انه عاقل ثم قال لا انه
يبتلى بالوضوء فقال عليه السلام واي عقل له وهو يطيع الشيطان فقلت له وكيف يطيع الشيطان قال سله هذا الذي يأتيه من اي شيء هو فانه
يقول لك من عمل الشيطان ويظهر من بعض الروايات انه يعمل بالظن مثل رواية الواسطي قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك اغسل
وجهي ثم اغسل يدي فيشككني الشيطان اني لم اغسل ذراعي ويدي قال اذا وجدت برد الماء على ذراعك فلا تعد ويؤيدهما نفي الحرج لكن القول
بها مفقود والمراد بكثير الشك كثير الاحتمال في مقام لا يحتمله غيره اجمالاً كان او مرجوحاً او متساوياً واما كثير القطع وهو المعبر عنه بالقطاع فهو
من حيث عدم احتماله الخلاف يعمل بقطعه ولا ينفعه حكم الغير بعدم اعتبار قطعه اذ القاطع لا يمكنه في مقام البناء على العمل بالواقع العمل باللوازم
العمل بخلاف معتقده فلا يجوز لمن يريد صوم النهار وقطع ببقاء النهار ان يحكم عليه بدخول الليل كما اشبعنا الكلام في ذلك في محله ولو تيقن
فعل الطهارة وشك في الحدث فهو متطهر اجماعاً نصاً وفتوى سواء ظن بقاءها او ظن بارتفاعها خلافاً لما يظهر من شيخنا البهائي في حبل
المتين حيث اناط استصحاب الطهارة على حصول الظن الشخصي فلو شك او ظن الحدث كمن تطهر اول النهار ولم يتحفظ ولم يكن من عادته
بقاء طهارته في زمان طويل فشك عند الغروب فلا يستصحب الطهارة وكانه قده يريد بذلك انه لو بني على الحكم بالطهارة من باب الاستصحاب
لا من باب الاخبار الخاصة فالمناط هو حصول الظن ببقاء الحالة السابقة لكن هذا انما يتجه على مذهب شارح الدروس من القدماء القائلين
باعتبار الاستصحاب من باب الظن فانهم لا يعتبرون افادة الظن الفعلي حتى يكون حكم المستصحب الواحد كالحيوة والزوجية والملكية
في موارد الشك في بقائها مختلفاً باختلاف الموارد الشخصية كما لا يخفى على من تتبع كلمات الخاصة والعامة في موارد اجراء الاستصحاب
كان على ما كان ثم ان الشك في الحدث كما لا يعتبر اذا وقع بعد الطهارة فكذلك اذا وقع في اثناء الطهارة لاصالة عدم الموجب للرجوع الى الشك
الامر بافعال الوضوء كتاباً وسنة ولاستصحاب صحة الاجزاء السابقة وتاهلها للجزئية الفعلية الا ان ظاهر البيان الحاق الشك

في الحدث قبل الفراغ بالشك في افعال الوضوء قال ولو شك في اثناء الطهارة في حدث او نية او واجب ستدرك وبعد الفراغ لا يلتفت انتهى ونحوه
عبارة المقنعة الا انه خص ذلك بصورة الظن بالحدث وظاهر ارادته مطلق الاحتمال قال من كان جالسا على حال الوضوء لم يفرغ منه فعرض له ظن
انه قد احدث ما ينقض وضوءه او توهم انه قدم مؤخرا او اخر مقدما وجب عليه اعادة الوضوء من اوله ليقوم من مجلسه قد فرغ من وضوئه على
يقين من سلامته من الفساد فان عرض له شك بعد فراغه منه وقيامه من مكانه لم يلتفت انتهى ويحتمله عبارة المبسوط ايضا قال
من شك في الوضوء وهو جالس على حال الوضوء اعاد فان شك في شيء من اعضاء الطهارة في هذه الحال اعاد عليه وعلى ما بعده ومتى شك فيه او في شيء
منه بعد انصرافه من الوضوء لم يلتفت اليه انتهى وفي الوسيلة عد من مواضع وجوب الاعادة الشك في الوضوء وهو جالس عليه وان يظن الاخلال
بواجب من افعال الوضوء وان يظن فعل شيء ينقض الوضوء ثم عد من مواضع عدم وجوب الاعادة الشك في الوضوء بعدما قام عنه والشك في عضو منه
انتهى بناء على ان المراد بالشك في الوضوء الشك في التلبس من جهة احتمال طرو الحدث وهو محتمل عبارة اللمعة لكن الشارح فسره بالشك في النية
ونحوه على ذلك المحشون وهذا جار في عبارتي المبسوط والوسيلة لكن لا يخفى بعده وعلى اي حال فوجه الحكم المذكور كما استفيد من قول المفيد في المقنعة
ليقوم من مجلسه الخ انه يعتبر في الوضوء احراز افعاله احراز وجودها على الوجه الصحيح فيستانف عند الشك في الاجزاء والشروط كذلك احراز بقاء صحتها الى
حين الفراغ فيستانف مع الشك في بقاء الصحة بل الشك في بقاء صحة الاجزاء السابقة راجع الى الشك في وجود الاجزاء اللاحقة على الوجه الصحيح وفيه تامل
اما اولا فلان الظاهر من ادلة الشك قبل الفراغ هو الشك في الاجزاء وثانيا ان اصالة عدم الحدث حاكمة على تلك الادلة لانها بمنزلة الرافع والمزيل للشك
في بقاء صحة الاجزاء اللاحقة ووجود الاجزاء اللاحقة على الوجه الصحيح لان الشك في الصحة مسبب عن الشك في صدور الحدث فاذا ارتفع بالاصل
فقد احرز بها صحة الاجزاء جميعا وهذا نظير ما لو شك قبل الفراغ في طهارة الماء الذي يتوضا به او باحد اجزاء مكانه فان هذا لا يعد شكا في افعال الوضوء
او صحتها قبل الفراغ ولو شك في شيء من افعال الوضوء او في وجوده على الوجه الصحيح بعد انصرافه من حالة الوضوء كما في المعتبر والمنتهى فعلى هذا يرجع ما
دام على حالته التي يتوضا عليها ان فرغ من الوضوء كما اعترف به في الروض او من افعال الوضوء لكنه بعيد عن ظاهر المقابلة للفقرة السابقة وان
فسره به محشي الكتاب ونسبه في المسالك والمدارك مدعيا عليه الاجماع وهو ظاهر التذكرة والذكرى والبيان لكن في الدروس ولو انتقل عن
محله ولو تقديرا لم يلتفت وكانه موافق للمتن على تفسير المعتبر والمحكي عن جماعة من القدماء ما عرفت من المقنعة وفي السرائر لو كان العارض بعد
فراغه وانصرافه عن مغتسله وموضعه لم يعتد بالشك لانه لم يخرج من حال الطهارة الا على يقين من كمالها وليس ينقض الشك اليقين انتهى الا ان قوله
كتاية الفراغ في عدم الاعتناء لقوله في ذيل موثقة ابن ابي يعفور انما الشك في شيء لم تجزه حصر الشك الملتفت اليه بما وقع حال الاشتغال وقوله
في رواية بكير بن اعين في الرجل يشك بعدما يتوضا قال هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك فصل بين حالة الاشتغال وما بعدها وقوله عليه السلام
كل شيء شك فيه مما قد مضى فامضه كما هو وقوله عليه السلام كلما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه كما هو وهذا كله مضافا الى
عمومات ما دل على عدم الالتفات بالشك في شيء بعد الدخول في غيره فان مقتضى ذلك عدم الالتفات الى الشك في فعل من الوضوء بعد الدخول
في فعل اخر خرج من ذلك بالنص والاجماع ما اذا لم يفرغ من الوضوء فيلتفت ولو دخل في فعل اخر وبقي الباقي مندرجا تحت الاخبار المذكورة بقوله
في صدر الموثقة اذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء فاعتبر الدخول في غير الوضوء وقوله في ذيل الصحيحة المتقدمة
فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وصرت الى حال اخرى في صلوة او غيرها واما التمسك بالعمومات المذكورة فلا وجه له بعدما عرفت سابقا من
بعض النصوص وكثير من الفتاوى من ان حكم الوضوء منطبق على تلك العمومات الا ان الشارع لاحظ الوضوء بتمامه فعلا واحدا لا يلتفت الى الشك فيه
الا بعد الدخول في غيره ويدفع عن المعارضة بان النص في صدر الموثقة وذيل الصحيحة يحمل القيد وارد امورد الغالب الحالي من العكس وهو النص في ذيل الموثقة
وصدر الصحيحة الظاهرين في ان العبرة في الالتفات بالفعل على الوضوء والاشتغال لان ذيل الموثقة بمنزلة القاعدة لصدرها فهو متفرع عليها و
المدلول عليها كما ان صدر الصحيحة وهي الشرطية الاولى هي المتكفلة لبيان علة الحكم والشرطية الثانية بمنزلة النقيض لها ومضمونه وعدمها
امر جوابي اخر كما هو المطرد في كل كلام مشتمل على شرطيتين ومن هنا نقدر على ارجاع بعض عبارات القدماء كعبارة المقنعة المتقدمة الى المتن ولم
انطباق حكم الوضوء على العمومات فالمتيقن من جعل الوضوء امرا واحدا مع مخالفته للمحسوس بالنسبة الى حكم الشك قبل الفراغ لا مطلقا فكما ان
الاخراج الحكمي يقتصر فيه على المتيقن كذلك الاخراج الموضوعي فيعمل في غير المتيقن بالحكم العام على الموضوع المحسوس الى الاصل وهو عدم
الالتفات الى الشك في شيء بعد الدخول في غيره لكن هذا كله في غير الجزء الاخير فلو شك فيه قبل الدخول في حال اخرى لم يعلم انه شك بعد الفراغ
من الوضوء ولذا لم يعتبر فيه الدخول في غير الوضوء سواء كان حالا اخرى او فعلا اخر فالخلاف في حكم الجزء الاخير مع غيره من جهة احراز الفراغ في
الثاني بمجرد فعل الجزء الاخير بخلافه في الاول فلا بد في احراز الفراغ من الوضوء من الدخول في غيره فتفصيل كاشف اللثام بين الجزء الاخير و
غيره كما اخترناه ليس قولا ثالثا خارقا للاجماع المركب كما زعم نعم قد يدعى عدم توقف تحقق الفراغ من الوضوء على الدخول في غيره بل قد يتحقق

بان لا يجد الانسان نفسه مشغولا بالوضوء كما ذكره شارح الدروس وقد يتحقق بان يعتقد الفراغ في زمان ويكون فيه على يقين من الفراغ كما صرح كاشف
اللثام في مسئلة من شك في عدد الطواف بعد الانصراف فيهما تامل الا ان رؤية نفسه غير متشاغل فان كان مع اشتغاله بفعل اخر فهو ما ذكرنا وان
كان بمجرد الاعتقاد فهو الامر الثاني وهو اعتقاد الفراغ ولا ينفع بعد طرو الشك المزيل لذلك اليقين لعدم الدليل على اعتبار هذا اليقين بعد
زواله وان كان يظهر ذلك من جماعة حيث يعللون عدم الالتفات الى الشك الا قبل الفراغ بوجوب تحصيل اليقين باكمال الوضوء وعدم
الاعتناء بالشك بعد حصول هذا اليقين كما عرفت من عبارتي المقنعة والسرائر المتقدمتين قال في السرائر بعدما قدمنا عنه وقال بعض
اصحابنا في كتاب له انه ليس من العبادة ان ينصرف الانسان من حال الوضوء الا بعد الفراغ من استيفائه على الكمال وهذا غير واضح الا انه يرجع في احوال الباب
ويقول ان انصرف من حال الوضوء وقد شك في شيء من ذلك لم يلتفت اليه ومضى على يقينه وهذا القول اوضح وامتن في الاستدلال انتهى و
الفرق بين ما حكاه اولا وما ارتضاه اخيرا هو ان مناط الاستدلال في الاول هو ظاهر حال المكلف وفي الثاني عدم العبرة بالشك بعد اليقين
لكن الاول اولى ولذا استدل به في التذكرة وهو الموافق ايضا لما يستفاد من قوله عليه السلام هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك واما مجرد
الاعتقاد بشيء في زمان فليس دليلا شرعيا عليه حتى يرجع اليه عند الشك فيه بعد زوال الاعتقاد ثم لو تيقن شيئا فشك في ارتفاعه بعد اليقين
بحدوثه فمقتضى الاخبار عدم نقض اليقين بالشك الحكم ببقائه واين هذا مما نحن فيه وتخيل شمول تلك القاعدة لما نحن فيه توهم يظهر انه
فاسد بالتامل في تلك الاخبار ثم يمكن الاستدلال على عدم الاعتناء بما ذكرنا من ان ظاهر حال المكلف عدم الاعتقاد باستيفاء افعال الوضوء
باسرها الا بعد تحقق ذلك في الخارج الغفلة والجهل المركب في الانسان نادر انه وهذا هو ايضا مراد المفيد فيما تقدم من عبارة
المقنعة لا ان مجرد الاعتقاد دليل على المعتقد بعد زواله وبالجملة فلا دليل على مراعاة الاعتقاد السابق بعد الشك اللاحق لو قلنا بها الا ظاهر
حال العامل فظهر انه مؤدى ما حكاه الحلي اولا عن بعض الاصحاب وما حكاه عنه اخيرا شيء واحد وان زعم الحلي مغايرتهما وكون الثاني رجوعا
عن الاول هذا كله مع ان الدليل على اعتبار هذا الظاهر في غير مورد النص غير ظاهر ومورد النص هو الشك بعد الفراغ من الوضوء ومع الشك
في الجزء الاخير لم يعلم الفراغ واثباته بالاعتقاد في زمان لا دليل عليه ان سلمنا كون الظاهر عدم الاعتقاد الا بعد تحقق المعتقد في الواقع لكن
لا دليل على اعتبار هذا الظهور مع كونه ظهورا نوعيا لا يحصل معه الظن الشخصي في جميع الموارد وانما اطلنا الكلام لما رايناه في المقام من توهم
غير واحد من الاعلام اغترارا بما يتراءى من عبارة السرائر هنا وفي باب الشك في السجود بعدما قام ان عدم نقض اليقين بالشك بمعنى عدم
رفع اليد عن الاعتقاد السابق عند طرو الشك في نفس ذلك المعتقد والتردد في صحة ذلك الاعتقاد وفساده قاعدة معتبرة نظير قاعدة
الاستصحاب التي هي عدم نقض اليقين بالشك بمعنى البناء على ما يتيقن في السابق والاحق مع الشك في ارتفاعه بعد الحدوث و
كيف كان فلا بد في احراز الفراغ عند الشك في الجزء الاخير من الانتقال الى حالة مترتبة على الوضوء عادة او شرعا الا كل فصل الى الافعال الغير
المنافية للاشتغال بالوضوء لا يكون امارة على الفراغ ثم لا فرق بين فوات الموالاة على تقدير التدارك وعدمه وتوهم عدم تجاوز المحل في
الثاني فيدخل تحت منطوق قوله عليه السلام انما الشك في شيء لم تجزه مدفوع بان العبرة بالتجاوز عن الوضوء والفراغ منه عرفا كما هو مقتضى
اطلاق النص والفتوى لا مجرد فوات محل التدارك ثم ان المتيقن من النص والفتوى عدم الاعتبار بعد الفراغ عن الوضوء بالشك في بعض افعاله
بمعنى احتمال ان يكون نسيانا فلو لم يحتمل الا تعمد الترك فالظاهر الحاقه بالاول بل الظاهر عدم القول بالفصل لاطلاق الرواية ومنع انصرافه
الى الاول لان الظاهر من قوله عليه السلام هو حين يتوضا اذكر منه حين يشك لانه بمنزلة صغرى لكبرى هي انه اذا كان اذكر فلا يترك ما يعتبر في
هذه الملازمة لا تكون الا بالقاء احتمال تعمد الاخلال اللهم الا ان يجعل الملازمة بعد انضمام الملاق السوي الصوة احتمال النسيان الا غير بين كونه
اذكر وبين عدم الاخلال كاشفا عن اختصاص المورد واما دفع احتمال تعمد الاخلال بان افساد الوضوء حرام فلا يحمل فعل المسلم عليه فهو مسند
محل في كل المسئلة لا تخلو عن اشكال ونحوه بل اشكل منه ما لو كان عدم الاخلال على تقديره حاصلا لا عن قصد كمن قطع بانه لم يخلل
الحائل الذي قد يمنع عن وصول الماء الى البشرة ولا يمنع الا انه يشك في وصوله في هذا الوضوء من باب الاتفاق فان الانصراف المتقدم في مورد
هنا موجود مضافا الى عدم امكان اجراء التعليل المذكور بالتقريب المتقدم في شموله للصورة السابقة ونحوه بل اشكل منه ما لو راى بعد
الفراغ شيئا شك في حجبه للبشرة بحيث لا يقطع بعدم حجبه في بعض الاوقات فهذه صور ثلث مندرجة في الاشكال وان كان ظاهر عبارة
النص والفتوى شاملا لها في بادي النظر واعلم ان جماعة ممن تاخر عن العلامة قد تبعوه في التعرض لحكم الشك في بعض افعال الغسل والتيمم
قبل الفراغ وبعده بناء منهم على اتحاد الطهارات في حكم الشك فنحن نذكر ذلك تيمنا بمتابعتهم فنقول اما الغسل فاما ان يكون مرتبا واما ان
يكون ارتماسيا اما المرتب فلا اشكال في حكم ما عدا الجزء الاخير قبل الفراغ ولا بعد لمثل قوله انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه وقوله
كلما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه وخصوص قوله عليه السلام في الصحيح فان دخله الشك وهو في صلوته ولا شيء عليه

وبه يستدل على حكم الشك في الجزء الاخير اذا دخل في ما ما يشترط بالطهارة اصالة او بالنذر واما لو لم يدخل فيه فقد يشكل لعدم تحقق الفراغ من جهة
عدم اعتبار الموالاة ولذا قد يفصل بين من اعتبار الموالاة فيه وغيره وهو الاقوى اما مع عدم اعتبار الموالاة فلعدم تحقق الفراغ والتجاوز
والمضي واما معه فليتحقق هذه الامور عرفا كما تقدم في الوضوء اذ لا عبرة حينئذ بمحل تدارك المشكوك شرعا كما لو فرض تيقن الاخلال والا لاستئ
في الوضوء وقوع الشك بعد الجفاف لكن قال في التذكرة بعد حكم الشك في اعضاء الوضوء لو كان الشك في شيء من اعضاء الغسل فان كان في المكان
اعاد عليه وعلى ما بعده وان كان بعد الانتقال فكذلك بخلاف الوضوء لقضاء العادة بالانتقال عن فعل صحيح انما يصح ذلك لو كمل الافعال للطهارة
مع الاخلال بالموالاة بخلاف الغسل وفي المرتمس وعن عادته التوالي اشكال ينشأ من الالتفات الى العادة وعدمه **اقول** ان فرض الشك فيما عدا الجزء
الاخير بعد الاتيان بما بعده الى اخر العمل والفراغ منه فلا فرق بين الوضوء والغسل لعدم مدخلية الموالاة هنا بل لو بنى على اعتبار قضاء الظاهر بان الانسان
لا يدخل في الافعال المتاخرة من الامور المترتبة الا بعد فعل المقدم منها فلا فرق بين الوضوء والغسل وان لم يبن على ذلك فلا فرق ايضا وان فرض
الشك في الجزء الاخير فان اعتبر في الانتقال عن المحل فوات محل تدارك المشكوك شرعا فينبغي ان يعتبر ذلك فيما تقدم من حكمه في الوضوء مع اعتبار ذلك
في الشك بعد الفراغ من الوضوء بما لم يعرف لاحد كما نبهنا عليه سابقا الا ان يراد من الموالاة المتابعة التي يفوت بمجرد الفراغ عن الوضوء والاشتغال
بغيره بل بمجرد الفصل وان لم يشتغل بشيء لكن صريح كلامه ارادة الموالاة المعتبرة في صحة الوضوء وهي بالمعنى المذكور يعتبر شرط في صحة الوضوء اتفاقا على
ما عن المنتهى في المختلف وغيره وان لم يكن الامر كذلك فان اعتبر في الانتقال الانتقال عن المحل المتعارف المعتاد وان لم يعتبر الموالاة لم يكن ينبغي الاشكال
منه في معتبر الموالاة في الغسل لان الغرض اعتبار العادة في محل الوضوء فلا وجه لاهماله في الغسل مع عموم ادلة عدم الالتفات الى الشك بعد تجاوز
للوضوء والغسل ولاجل ما ذكرنا رجح فخر الدين في الايضاح عدم الالتفات في معتبر الموالاة متمسكا بالصحيح السابق الآن على حكم الشك بعد
الدخول في الصلوة وبقضاء العادة وبما دل على عدم اعتبار الشك في الشيء بعد الخروج عنه والدخول في غيره وهو المتعين في الاستدلال لو مشي
على ما ذكره من ان المناط في الخروج عن الشيء مجاوزة محله المتعارف المعتاد وان بقي محل تداركه شرعا وقد وافق الفخر على ذلك الشهيدان في الالفية
وشرحها واما الى الشهيد والمحقق الثاني في جامع المقاصد واما الارتماسي فان قلنا بوقوعه دفعة فالشك فيه ذا ما شك بعد الفراغ وان قلنا
بحصوله تدريجا فالعبرة بتجاوز المحل التدريجي لا يدخل فيه شرعا او عادة الا بعد استكمال الغسل وقد عرفت استشكال العلامة فيه في
التذكرة مع عدم التعرض لوجه الاشكال العلامة التيمم ففي التذكرة انه مع اتساع الوقت اذا اوجبنا الموالاة فيه فكالوضوء والا فكالغسل وفي جامع
المقاصد انه كالوضوء ويظهر الحال فيه مما ذكرنا واعلم ان من ترك غسل موضع النجو او البول وصلى اعاد الصلوة عامدا كان في صلوته كلا او ناسيا
للموضوع او الحكم او جاهلا بالحكم لكونه معذور او هنا تنبيه للمصنف وغيره ويحتمل شموله للجاهل بالموضوع ببعض اقسامه لعبر الداخلة تحت اطلاق ما
دل على معذورية الجاهل بالنجاسة ويحتمل ضعيفا عدم معذورية الجاهل بهذا الموضوع الخاص لبعض الاخبار اما حكم العامد فواضح واما
الناسي فوجوب الاعادة عليه وفيما هو المشهور والظ ان المسئلة من جزئيات مسئلة الصلوة مع النجاسة التي سيجيء في احكام النجاسات الا انه
احتمل بعض كون الخلاف هنا اقل لمكان الاخبار وكيف كان فالاقوى الاعادة وقتا وخارجا ويدل عليه مضافا الى بعض العمومات الشاملة لما
نحن فيه وغيره خصوص الاخبار هنا ففي حسنة عمرو بن ابي نصر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ابول وانوضأ وانسى استنجائي ثم اذكر بعد ما صليت
قال اغسل ذكرك واعد صلوتك ولا تعد وضوءك وفي مرسلة ابن بكير يغسل ذكره ويعيد الصلوة ولا يعيد الوضوء وفي رواية ابن ابي مريم الانصاري
ان الحكم بن عيينة بال يوما ولم يغسل ذكره متعمدا فذكرت ذلك لابي عبد الله عليه السلم فقال بئس ما صنع عليه ان يغسل ذكره ويعيد صلوته ولا يعيد وضوء
وفي صحيحة زرارة توضأت يوما ولم اغسل ذكري ثم صليت فذكرت ذلك لابي عبد الله عليه السلام فقال اغسل ذكرك واعد صلوتك وظاهر
الاخيرين كون الامر بالاعادة بعد انقضاء الوقت مضافا الى ما ثبت في محله من ان الاصل فيما يجب اعادته ان يجب قضاؤه لان الاعادة لا تكون الا
مع بقاء الامر الاول واشتغال الذمة به فاذا خرج الوقت فقد خرج مع اشتغال ذمة المكلف به وهذا المقدار كاف في صدق الفوات لغة و
عرفا ولذا اطلق في بعض الاخبار الفوت على من صلى في النجاسة ناسيا كما سيجيء نعم في المقام اخبار تدل على عدم وجوب الاعادة ففي رواية
عمرو بن ابي نصر قلت لابي عبد الله عليه السلم اني صليت فذكرت اني لم اغسل ذكري بعد الصلوة قال لا وخبر هشام بن سالم عن ابي عبد الله
في الرجل يتوضأ وينسى ان يغسل ذكره وقد بال فقال يغسل ذكره ولا يعيد الصلوة ورواية حماد بن عثمان عن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام
لو ان رجلا نسي ان يستنجي من الغائط حتى صلى لم يعد الصلوة وفي صحيحة علي بن جعفر فيمن نسي الاستنجاء من الخلاء ان ذكره وهو في صلوته يعيد ان
ذكره وقد فرغ من صلوته فقد اجزأه ذلك ولا اعادة عليه وبعضدهما ما سيجيء من الاخبار في ناسي النجاسة في الثوب والبدن بناء على كون
ما نحن فيه منه ولو فرض التكافؤ رجع الى عموم قوله لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود بل وقوله
صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطأ والنسيان بناء على شموله لنفي الاعادة كما يظهر من المحقق في المعتبر في مسئلة ناسي النجاسة لكن الظاهر عند شموله

الرواية لنفي الاعادة لان وجوبها ليس من آثار ما فعل نسيانا لولا النسيان بل من جهة الامر الاول غاية الامر انه يسقط بالفعل الماتي به نسيانا لولا
الاعتضاد بعيره لانه مبني على اختصاص الطهور فيها بالطهارة من الحدث لكن يحتمل غير بعيد ارادة مطلق استعمال الطهور لرفع الحدث والخبث كما روي
الخبر قوله في رواية اخرى لا صلوة الا بطهور ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار واما البول فلا بد من غسله ولو فرض تساوي الاحتمالين سقط الظ
المخصص بالمنفصل المجاهر عن الاستدلال به فتامل جدا فالمتجه بعد التكافؤ الرجوع اما الى اطلاق ادلة اعتبار الطهارة من الخبث مثل قوله لا صلوة
الا بطهور ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار واما البول فلا بد من غسله وغير ذلك مما دل على وجوب ازالة النجاسة عن محل الاستنجاء وغيره وجوبا
شرطيا او التنزل عن ذلك والرجوع الى قاعدة عدم الاجزاء وبقاء الاشتغال بالامر المتوجه الى المكلف في حال عدم النسيان وعدم سقوطه بالماتي
به نسيانا كل ذلك بعد فرض التكافؤ والاغماض عن ترجيح اخبار الاعادة بالاكثرية وعمل الاكثر ونحو ذلك نعم قد يستوجه القول بالفصل
فيما نحن فيه بين بقاء الوقت وخروجه كما عن المقنع جمعا بين ما تقدم من اخبار الطرفين بشهادة بعض الاخبار مثل موثقة عمار عن ابي عبد الله
عليه السلام في الرجل ينسى ان يغسل دبره بالماء حتى صلى الا انه قد تمسح بثلثة احجار قال ان كانت في وقت تلك الصلوة فليعد الصلوة وليعد الوضوء
وان كان قد مضى وقت تلك الصلوة التي صلى فقد جازت صلوته وليتوضأ لما يستقبل من الصلوة لكن الرواية مع عدم صحتها تشتمل على ما يوهنها
مثل الامر بالاعادة مع التمسح بثلثة احجار والامر باعادة الوضوء وعدم ايجاب قضاء الصلوة مع وقوعها بلا وضوء بقرينة قوله وليتوضأ
لما يستقبل الا ان يراد من الوضوء والتوضي الاستنجاء بالماء ويراد بالتمسح ما كان فاقدا لشروط الاكتفاء بها الا التعدي النجاسة عن المحل
واما لعدم كفاية الثلثة في تطهير المحل واما لغير ذلك والاوجه التمسك في التفصيل برواية علي بن مهزيار الآتية في مسئلة ناسي النجاسة في
الثوب والبدن بناء على كون ما نحن فيه من جزئيات تلك المسئلة وعن الاسكافي هذا التفصيل بالنسبة الى البول وعن الصدوق في الفقيه تفصيل
اخر بين مخرجي البول والغائط فلم يوجب الاعادة من الغائط ولعله لرواية عمار وصحيحة علي بن جعفر في الاستنجاء من الغائط وكيف كان فلا ينبغي
الاشكال في انه لا يجب اعادة الوضوء لا من نسيان البول ولا من الغائط للاصل والاخبار المستفيضة ففي صحيحة علي بن يقطين يغسل ذكره
ولا يعيد الوضوء ومثلها صحيحة عمرو بن ابي نصر ورواية ابن الجريم المتقدمتين نعم في موثقة ابي بصير اذا اهرقت الماء ونسيت ان تغسل ذكرك
حتى صليت فعليك اعادة الوضوء وغسل ذكرك وفي صحيحة سليمان بن خالد عن ابي جعفر عليه السلام في رجل يتوضأ فينسى غسل ذكره قال يغسل
ذكره ثم يعيد الوضوء وبظاهرها اخذ الصدوق حيث اوجب الاعادة على ناسي غسل البول بل يظهر ظاهر القول عن المقنع تعميمه للمخرجين ولعله
لموثقة عمار المتقدمة في ناسي غسل الدبر ولما فرغ المصنف قده من الخلل الواقع او المتوهم في وضوء بخصوصه ذكر بعض احكام الخلل المتردد بين
وضوئين في مسائل الاولى من جدد وضوئه المبيح للمشروط به سواء كان بنية التجديد الثابت له باصل الشرع ام بنية الوجوب لعارض له
بنذر او اجارة ثم صلى بعده او ذكر بعد الصلوة انه اخل بعضو مثلا او شرط من احدى الطهارتين فان قلنا بوجوب حقيقة الوضوء الغير
الجامعة لنية الاكبر وكذلك لما قصرنا على نية القربة ولم نعتبر نية الرفع والاستباحة فالطهارة والصلوة صحيحتان بلا اشكال كما يظهر من المص
والعلامة وولده والشهيد والمحقق الثاني وكذا ان قلنا برفع خصوص المجدد عند تبين الحاجة اليه كما عن الشيخ مع عدم اقتصاره على نية القربة
ووافقه على ذلك جماعة كالقاضي وابني سعيد والحمزة والمحقق في المعتبر وقد تقدم ذلك كله في مبحث النية وتقدم هناك تعجب العلامة من هذا
القول ودفع الشهيد في الذكرى له وان اوجبنا نية الرفع او الاستباحة او احدهما عند المص واكثر من تاخر عنه لاصالة بقاء الحدث السابق على الطهارتين
لعدم العلم بارتفاعه لاحتمال الاخلال من الاولى وهنا وجه لعدم الاعادة اوفق بالقواعد هي صحة الصلوة والطهارة لان الشك في الاخلال
بعضو شك بعد الانتقال عن محله والعلم الاجمالي بالاخلال والشك في مورده غير مانع من جريان قاعدة الشك بعد الفراغ كما احتمله في
الذكرى لانه تقييد للنص والفتوى من غير دليل ومجرد العلم الاجمالي بالاخلال الواقع لا اثر فيما علم اجمالا بالاخلال المفعل مردد بين كونه من
الافعال الواجبة او المستحبة كما اذا تردد المتروك بين غسل اليمنى وبين المضمضة او تيقن ترك لمعة لا يدرى انها من الغسلة الواجبة
او المستحبة او اغتسل غسلا للجنابة وغسلا للجمعة ثم ذكر الاخلال بعضو من احدهما الى غير ذلك من موارد العلم الاجمالي بالترك وتردد
المتروك بين ما يجب تداركه وبين ما لا يجب ومن هذا القبيل تردد المتروك في الصلوة بين الركوع والقنوت او القراءة وشبهه للقطع انه لو
سلم قدح مجرد العلم الاجمالي في قاعدة الشك بعد الفراغ لم يقتض ذلك وجوب اعادة الصلوة اذ الشك بالنسبة اليها غير مجامع مع العلم
الاجمالي غاية الامر وجوب الطهارة للصلوة المستقبلة فهو كمن شك بعد الصلوة في انه تطهر لها من الحدث السابق ام لا وقد افتى جماعة
بعدم الالتفات اليه ويدل عليه رواية علي بن جعفر المتقدمة في الشك في الشرط في اثناء وان خالف فيه بعض كما شهد المشار في مسئلة من
شك بعد الطواف في انه تطهر ام لا حيث استوجه في مقابل العلامة وغيره الالتفات الى الشك نظرا الى اختصاص الشك بعد الفراغ بالافعال
دون الشروط ولعله قده جعل حكمهم بالالتفات في باب الطهارة شاهدا على عدم عموم اطلاقاتهم للشروط لكنه معارض بقولهم من

في احكام الخلل
المتردد بين
وضوئين

بابن طاوس ثم انه قد حكى في الذكرى ما استوجهناه عن السيد بن طاوس قدس سره فقال لو خرج ابن طاوس وجها في ترك عضو متردد بين طهارة مجزية وغير مجزية
انه لا التفات اليه لاندراجه تحت الشك في الوضوء بعد الفراغ وهو متجه الا ان يقال اليقين حاصل هنا بالترك وان كان شاكا في موضعه بخلاف
الشك بعد الفراغ فانه لا يقين فيه بوجه انتهى اقول ما استحكمه قدس سره بعيد للنص من غير دليل فان من شك بعد فراغه في انه غسل يده ام لا قد
يكون متيقنا انه على تقدير غسلها ترك فعلا آخر من امور دينه او دنياه وهو غير قادح في حكم الشك بعد الفراغ قطعا والله العالم والثانية انه لو صلى بكل
من الطهارتين صلوة او ازيد اعاد ما صلاه بالطهارة الاولى لاصالة بقاء حدثه دون ما صلاه بالثانية لصحة ما صلاه بها على كل تقدير بناء على القول
الاول وهو لا تمشيا على نية القربة او كفاية المجدد اما على القول الاخر فيجب اعادتها ايضا لان اصالة بقاء الحدث بعد الوضوء الاول سليمة عن الرافع
والمراد بالاعادة في كلامهم اعم من القضاء لان الموجب للفعل في الوقت وهو اصالة بقاء الحدث توجب القضاء لدخول المكلف ح تحت حكم هذا الاصل
في جملة من صلى بغير طهور المنصوص على وجوب القضاء على من يجب عليه ولا يحتاج الى دعوى صدق موضوع الفوت هنا حتى يسلم تارة لا اشباهها
بالاصل ويمنع اخرى بمنع اثبات الاصل له وربما يستصعب اثبات القضاء على من وجب عليه الطهارة لاجل شكه في المتاخر من الحدث والطهارة المتيقنين
لم يتطهر للنسيان وصلى ولم يتذكر الا بعد الوقت اذ ليس هنا استصحاب حدث حتى يحكم من اجله بانه صلى بغير طهور وانما وجب الاتمام في الوقت لان
الشك في الشرط شك في المشروط فلا يحصل يقين البراءة الا بالطهارة واذا كان القضاء بفرض جديد ولو كان عموم اقض ما فات مع عدم احراز
الفوات فالاصل البراءة من وجوب القضاء لكن يمكن ان يقال الاصل عدم الاتيان بالفعل على وجهه ان المراد بالفوت في النص والفتوى عدم
ذلك لو فرض عدم صدق الفوت فيما نحن فيه قد استفيد من ملاحظة الاخبار تعلق القضاء بمجرد ان يحرز ولو بالاصل عدم الاتيان با
بالصلوة الواقعية عمدا او تعذرا ولذا كان الاصل فيمن شك بعد الوقت في انه صلى في الوقت ام لا هو وجوب القضاء وانما عدل عنه للنص
المعلل بانه قد دخل حائل بيوانه قد مضى محله ودخل وقت فعل آخر ثم ان هذا كله على طريقة المشهور من الاعتناء بالشك المذكور اما على ما
استوجهنا تبعا للسيد المتقدم والشهيد قدهما فليس عليه اعادة خصوصا لو شك بعد خروج الوقت وقد قواه في المنتهى في هذه المسئلة الثانية
بعدما اختار المشهور في المسئلة الاولى كما ذكره في المسئلتين فقال بعد بيان الحكم المشهور وعندي في هذا شك فهو عنده انه قد تيقن الطهارة
وشك في بعض اعضائها بعد الانصراف لان الشك في الحاق المتروك باليقين منها هو الشك في ترك احد الاعضاء الواجبة فلا يلتفت اليه وهو قوي
انتهى وفي قوله فهو شك في ترك احد الاعضاء الواجبة كقول الشهيد حاكيا عن السيد بن طاوس ترك عضو تردد بين طهارة مجزية وغير مجزية اشارة
الى ان مطلق العلم الاجمالي بتردد المتروك بين شيئين لا يوجب عدم جريان حكم الشك بعد الفراغ لان هذا الشك بالنسبة الى ما لا يترتب على
الشك فيه وجوب التدارك شك خال عن العلم الاجمالي كما مثلنا سابقا بتردد المتروك بين واجب ومستحب او بين فعل بعض من الوضوء وفعل اجنبي
وكذا تردد المتروك في الصلوة بين ما يجب تداركه وما لا يجب انما القادح تردد المتروك في الوضوء والصلوة بين امرين يجب تدارك كل منهما على
تقدير فواته فاندفع بذلك ما توهم رده ان الشبهة هنا من قبيل الشبهة المحصورة التي لا يجري الاصل في احدهما وتوضيح الاندفاع ان الحكم في
الشبهة المحصورة فيما اذا دار بين ما يتنجز التكليف بالاجتناب عنه وبين ما لم يتنجز اجراء الاصل كما اوضحنا ذلك في الشبهة المحصورة والثالثة
انه لو صلى صلوتين بطهارتين ثم تيقن انه احدث عقيب واحدة منهما تعارض اصالتا بقاء الطهارة الاولى لصلوتها واصالة بقاء الثانية واعاد
الصلوتين اذا اختلفا عددا بلا خلاف ظاهرا منهم هنا وان اختلفوا في حكم ما يكون هذا من افراده وهو تيقن الطهارة والحدث وشك في
المتاخر مع كونه منطبقا عليها فينبغي ابتناء الحكم على الاقوال في تلك المسئلة ويكفي في اولها الطهارة الثانية على اشكال ووجه الجمع عدم
تيقن البراءة الا به ومقتضى اطلاقهم عدم الفرق بين اتفاقهما في القضاء والاداء واختلافهما وان كان ربما يتخيل مع الاختلاف الاقتصار على
اعادة الثانية لاصالة بقاء الامر وقاعدة عدم الالتفات الى الشك في الاولى بعد خروج وقتها واما الخدشة في الحكم مطلقا لعدم الدليل على
وجوب تدارك الواجب الواقعي حتى يجب الجميع من باب المقدمة او يسلم المقتضي لوجوبه الا ان اليقين بالاتيان به غير ممكن لان من جملة ما يعتبر فيه نية الوجه
المتعلق في المقام للجهل بالواجب الواقعي فتفكر ناش ذلك خصوصا الوجه الاخير في محله ويرشد الى ما ذكرنا التعليل في الرواية الواردة فيمن عليه
فائتة مرددة بين الخمس في انه يصلي ثلث صلوات وجزم الحلي في المقام بالحكم المذكور مع قوله بعدم وجوب الجمع بين الصلوتين في الثوبين يعلم نجاسة احدهما
معللا بعدم التمكن من قصد الوجوب المعين بالصلوة عاريا وان لم يختلفا عددا وان اختلفا في الجهر والاخفات فصلوة واحدة ينوي بها ما في ذمته على
المشهور لما يستفاد من بعض الروايات من كفاية الواحدة المطابقة لعدد الفائتة وان خالفتها في الجهر والاخفات وهي مرفوعة الحسين بن سعيد الى ابي
عبد الله عليه السلم المروية في المحاسن فيمن نسي صلوة من صلوة يومه لم يدر اي صلوة هي قال يصلي ثلثا واربعا وركعتين فان كانت الظهر والعصر والعشاء
كان قد صلى وان كانت المغرب او الغداة فقد صلى ومثلها مرسلة علي بن اسباط بحذف التعليل ولاجله يضعف الاستدلال بها وان وقع من جملة
بناء على تنقيح المناط وفيه اشكال حتى ان الحلي لم يعمل بالروايتين في المسئلة التي هي احدى صلوات الخمس اقتصارا على مورد النص وذيل رواية البرقي وان

كان

كان يظهر منه منشأ الحكم الا ان دلالته على التعليل حتى يتعدى لاجله عن مورده لا يخ عن قصور لاحتمال كونه تقريبا للحكم في هذا المورد لا تعليلا حقيقيا
او بيانا لما لحكم الشارع بالاكتفاء بالثلث على كل تقدير ولعل الشهرة بين المتاخرين يجبر قصور الدلالة وان لم يكن كالشهرة بين القدماء جابرة للسند ولاجل
ما ذكرنا من قصور الروايتين عن افادة الحكم فيما نحن فيه مع مخالفته لاصالة عدم الغاء الجهر والاخفات عند التردد افتى الشيخ والقاضي والحلبي وابن
زهرة والحلي وابن سعيد على ما حكى عنهم بعدم كفاية الواحدة المرددة وان اكتفى من عدا الحلبي منهم بالثلث لناسي الواحدة من الخمس لمكان الروايتين
ثم الاكتفاء بالواحدة المرددة هل هي رخصة او عزيمة وجهان اقويهما الاول لادلة الاحتياط بعد ورود الامر بالثلث في الرواية موردا توهم تعين الخمس
لظهور التعليل في ان الاكتفاء بالواحدة لاجل حصول المقصود به وهو يحصل بالمتعدد بل بطريق اولى كما في الذكرى وكذا يكتفي بواحدة مرددة بين متعدد
متوافق العدد لو صلى بطهارة رافعة ثم احدث وجدد لوضعه طهارة ثم صلى بها اخرى فذكر انه اخل بعضو من احدى الطهارتين ولو صلى الخمس بطهارات
خمس ثم تيقن انه احدث عقيب احدى الطهارات اعادها بناء على ما تقدم من الاكتفاء بالواحدة عما في الذمة ثلثا رباعية مطلقة للمغرب واثنين للصبح ورباعيا
لما في الذمة من الرباعيات الثلث وقيل كما عن الجماعة المتقدمة اليهم الاشارة يعيد خمسا وهذا اوفق بالاحتياط وان كان الاول اشبه بظاهر
الروايتين المتقدمتين وللعلامة في القواعد في بعض فروع كفاية المرددة عما في الذمة عبارة مشكلة اختلف في معناها حتى ان صنف بعضهم في
ذلك رسالة قال بعد قوله قده في مسئلة من صلى الخمس بطهارات لو كان الاخلال من طهارتين اعاد اربعا صبحا ومغربا واربعا مرتين والمسافر يجتزئ بثنائيتين
والمغرب بينهما والاقرب جواز اطلاق النية فيهما والتعيين فيأتي بثالثة ويتخير بين تعيين الظهر والعصر والعشاء فيطلق بين الباقيين مراعيا للترتيب وله
الاطلاق الثنائي فيكتفي بالمرتين انتهى ولعل لملاحظة كلامه فيما كتبه في هذا المقام مدخلا في حل هذه العبارة والتوفيق بيد الله تعالى ومنه
نستمد ونسئل التوفيق لما يحب ويرضى بمحمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين فقد فرغت من تسويد هذا الكتاب
المستطاب بعون الله الملك الوهاب في يوم جمعة تاسع شهر ربيع الاول من شهور سنة ثلث وعشرين وثلثمائة بعد الالف من الهجرة المقدسة النبوية على هاجرها
الاف الثناء والتحية وانا العبد الاثم الجاني ابن مرحوم ملا محمد حسين خليل الله كرمانشاهان
في شهر ... سنة ١٣٢٣ اللهم اغفر لي ولامي ولابي بمحمد وعلي عليهما السلام

كتاب الغسل وفي الاحكام

بسم الله الرحمن الرحيم

اما الغسل ففيه الواجب والمندوب اما الواجب فستة اغسال لكل واحد منها سبب يضاف اليه الغسل كالوضوء حقيقة واحد في المشهور والتعدد في المبنى وهي غسل
الجنابة وغسل الحيض وغسل الاستحاضة التي تثقب الكرسف وغسل النفاس وغسل مس الاموات من الناس بعد بردهم وقبل تغسيلهم على المشهور
كما سيأتي وغسل الاموات والحصر فيها مشهور وزيد عليها اغسال اخر يأتي في الاغسال المندوبة وبيان ذلك كله في خمسة فصول تتضمن اجزاء الغسل

الفصل الاول في الجنابة بفتح الجيم كما في الروضة وهي لغة البعد يطلق على المني كما في القاموس وهي كثير في الاخبار وفي الامداد
البعد كما عن الفاضل في السرائر بعد تفسيرها بالبعد هي في الشريعة كذلك لبعده عن احكام الطاهرين ونحوه في المعتبر لكن في الروض المناسب شرعا ما يوجب البعد عن
احكام الطاهرين من غيبوبة الحشفة او نزول المني ولهذا كان السبب لجعل الشخص لاحد الامرين وهذا المعنى هو المعنى هو لمنشأ سببية جعل الجنابة
من الاحداث الموجبة للغسل كغيره مما يوجب الغسل او الوضوء فالمراد من رفعها رفع اثرها وهو الحدث فالجنب من حصل منه الجنابة كالحائض والمستحاضة
والنفساء واما دعوى نقل اللفظ شرعا الى الحالة المترتبة على الامرين وهي الحالة المانعة عن امور مخصوصة فلم يثبت بل لا يحضرني من الروايات ما
علم فيه استعمال اللفظ بهذا المعنى الا ان يحمل عليه النبوي تحت كل شعرة جنابة نعم ربما ينافيه قولهم ان سبب الجنابة امران ويحصر النظر فيها في
ثلثة متضمنة لبيان السبب والحكم المترتب عليها والغسل الواجب عقيبها اما سبب الجنابة فامران احدهما الانزال للمني بلا خلاف ولعل الاجماع
عليه كالاخبار مستفيض من غير فرق بين احوال الانزال وافراد المنزل الا انه ورد روايات في عدم وجوب الغسل على المرأة اذا انزلت معارضة بما يتعين
العمل به محمولة لاجل ذلك على وجوه اقربها حمل انكار وجوب الغسل على ستره ولدفع مفسدة هي اعظم من ترك الغسل في نادر من الاوقات لنادر من
النسوان وقد علمها الامام بالنسبة الى بعض موارد السؤال دون بعض والحاصل ان كتمان الحق كما يجوز بل يجب لاجل التقية فكذلك يجوز لغيرها
من المصالح مثل وصول الحكم الى من يجعله وسيلة لارتكاب مفاسد هي اعظم من البقاء على الجنابة وقد مر مما في بعض الروايات تعليل لهذا الحكم
بكتمانه من النساء اذا علم وظن بترتب المفسدة على الاظهار لاطلاقه في صحيحة اديم بن الحر قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن المرأة ترى في منامها ما

يرى الرجل في منامه عليها الغسل قال نعم ولا تحدثوهن فيتخذنه علة الخبر فان كتمان الحق مع كونه حراما قد يجب لترتب المفسدة عليه وهي جعل دعوى الاحتلام
وسيلة للفجور ويمكن حمل تلك الاخبار على التقية لان مضمونها محكي عن بعض العامة وفي مرسلة نوح بن شعيب هل على المرأة غسل اذا لم ياتها زوجها
قال وايكم يرضى ان يرى ويصبر على ذلك ان يرى ابنته واخته او زوجته او امه او احد قرابته قائمة يغتسل فيقول ما لك فتقول قد احتلمت وليس لها
بعل ثم قال ليس عليهن في ذلك غسل فقد وضع الله ذلك عليكم فقال وان كنتم جنبا فاطهروا ولم يقل لهن ذلك الخبر والحاصل ان كتمان الحكم
المذكور لدفع مفسدة مترتبة على اطلاع بعض العامة بذلك الحكم او بعض العوام ثم ان مقتضى اطلاق العبارة كغيرها من العبارات عدم الفرق في
مخرج المني بين المعتاد وغيره وانه ليس كالحدث الاصغر ولذا قيدوا فيه واطلقوا هنا ويظهر من الحدائق انه الاشهر الا ان ظاهر العلامة في القواعد
ومن تاخر عنه كونه كالحدث الاصغر قال في القواعد لو خرج المني من ثقبة في الصلب فالاقرب اعتبار الاعتياد وعدمه انتهى واستقربه ولده في
الايضاح وفي البيان لو خرج من غير المعتاد فكالحدث الاصغر في اعتبار المعاودة وعدمها انتهى وفي جامع المقاصد لو خرج المني من ثقبة في الصلب
او في الاحليل او في خصيته فالفتوى على اعتبار الاعتياد وعدمه ما لو خرج من غيره للنقا اعتبار ذلك الاعتياد حقيق ان يكون مقطوعا به انتهى وذكر
المحقق والشهيد الثانيان بعد ما صاحب المدارك انه يحصل الجنابة بانزال الماء من المخرجين لا من احدهما الا مع الاعتياد وفقد الاقوى لان ما
تقدم في الحدث الاصغر مما يصلح مستند الاعتبار الاعتياد ثمة منها التقييد بالخروج هناك بما يخرج من الطرفين اللذين انعم الله بهما لكنا حيث قوينا
هناك عدم اعتبار الاعتياد لزمنا القول به بالاجماع المركب والاولوية ثم انه ذكر العلامة في النهاية انه لو قلنا هناك باعتبار الخروج من تحت المعدة
فالعبرة هنا بالصلب لعله مبني على انه وصف خروجه من الصلب من اوصافه التي ينتفي حقيقة المني بانتفائها نظير اعتبار الخروج من تحت المعدة في
صدق موضوع الغائط عند الشيخ كما تقدم هذا كله اذا علم ان الخارج مني ولو كان بلون الدم على ما قربه في الذكرى تبعا لتغليب الخصوص حملا
العدم لان المني دم فبقاء لونه يكشف عن عدم استحالته فان حصل ما يشتبه به فان كان صحيحا وكان الخارج دافقا مقارنا للشهوة وهي اللذة
المعهودة عند الانزال وفتور الجسد اي انكساره المعهود حكم عليه بانه مني ووجب الغسل وحكم عليه قبله بما يحكم على الجنب لحصول الظن من هذه الصفات
فيعتبر فيما لا طريق فيه الى العلم ويلزم من اجراء الاصل فيه الوقوع في المخالفة القطعية لتكاليف كثيرة فان من يستيقظ ولا يرى في ثوبه او
الا شيئا رطبا عليه بعض آثار المني من الرائحة واللزوجة لو بنى على اجراء اصالة الطهارة وقع اكثر الاوقات في فعل ما يحرم على الجنب ويدل عليه
صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام في الرجل يلعب مع امرأته فيقبلها فيخرج منه المني فما عليه قال اذا جاءت الشهوة ودفع وفتر لخروجه فعليه الغسل وان كان
انما هو شيء لم يجد له فترة ولا شهوة فلا باس وفرض كونه منيا في السؤال باعتبار المظنة او ان اللفظ مصحف اذ المروي في كتاب علي بن جعفر فيخرج منه الشيء
ثم ان القدر الثابت من هذه الصحيحة والذي يندفع به المانع من اجراء اصالة الطهارة وهي كثرة الوقوع في محرمات الجنب صورة اجتماع الصفات الثلث فيرجع في فاقد
بعضها الى الاصل الا انه يظهر من بعض الاخبار كفاية فتور الجسد ففي مرسلة ابن رباط يخرج من الاحليل المني والمذي والودي فاما المني فهو الذي تسترخي
له العظام ويفتر منه الجسد وفيه الغسل فان مقتضى التحديد كون الحد خاصة لا يصدق بدون المحدود الا ان يقال ان الاطلاق فيها محمول على الغالب
من عدم انفكاك الفتور عن الدفق ولذا لم يذكر الدفق في ذيل صحيحة علي بن جعفر وبذلك يجمع بينها وبين ما دل على عدم انفكاك المني عن
الدفق وهي صحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قلت له الرجل يرى في المنام ويجد الشهوة فيستيقظ فينظر فلا يجد شيئا ثم يمكث الهوين
بعد فيخرج فقال ان كان مريضا فليغتسل وان لم يكن مريضا فلا شيء عليه قلت فما فرق بينهما قال لان الرجل اذا كان صحيحا جاء الماء بدفقة قوية وان كان
مريضا لم يجئ الا بعد وفي رواية العلل لم يجئ الا بضعف وبالجملة فالصفات الثلث لما كانت متلازمة غالبا لم يكن في اطلاق ما اقتصر فيه على احدها
دلالة على عدم اعتبار اجتماع الباقي فيقتصر في مخالفة الاصل على مورد الاجماع وانه لا عبرة ببعضها فضلا عن غيرها مثل الرائحة كما هو ظاهر جماعة
ممن تاخر عن الشهيد الثاني خلافا لصريح طائفة ممن تقدمهم وظاهر الباقين ممن اقتصر على احد الثلث بل غيرها مثل الرائحة والثخانة والبياض
في مني الرجل والرقة والصفرة في المرأة بل ظاهر المحقق والشهيد الثانيين في جامع المقاصد والمسالك ان ذلك من المسلمات وانه ذكر الصفات الثلث او
الاثنين في كلام الفاضلين لتلازمهما غالبا وانه لا خلاف في كفاية وجود الرائحة بل صرح في جامع المقاصد بذلك بل يؤيده ما استظهره من ملاحظة
كلام كلمات من تقدمهما من الاصحاب واستدلالاتهم والاخبار الواردة في الباب اما الكلمات فقال في الذكرى وله اي للمني خواص اربع خروجه
بدفق بدفعات غالبا قال الله تعالى من ماء دافق ومقارنة الشهوة وفتور الجسد بعده وكسر الشهوة بعده وقرب الحجة من رائحة الطلع والعجين ما دام
رطبا ومن بياض البيض جافا والمني للرجل الثخانة والبياض ويشاركه فيهما الودي وللمرأة الرقة والصفرة ويشاركه فيهما المذي كل ذلك
حال اعتدال الطبايع انتهى فانه ذكر الخواص الاربع في مقابل الصفتين الاخيرتين المشتركتين بين مني الرجل والودي وبين مني المرأة والمذي ظاهر في
كفاية كل واحدة من الاربع اما المحقق فقد ذكر هنا في المعتبر الصفات الثلث واقتصر في النافع الذي هو كالمتن للمعتبر على الدفق والفتور واما العلامة
فقد اقتصر في القواعد على الدفق والشهوة وزاد عليهما في بعض كتبه الفتور وفي بعضها كالتذكرة الصفات الاخر وقال في الوسيلة وعلامة الدفق

سواء كان معه شهوة ام لا وان وجد شهوة من غير دفق وكان مريضا فكذلك وان كان مريضا فكذلك وان كان صحيحا لم يكن ذلك منيا اذا لم يكن معه دفق انتهى
وقد تبع في ذلك الشيخ في النهاية حيث قال واذا وجد الانسان ماء كثيرا لا يكون دافقا لم يجب عليه الغسل ما لم يعلم انه مني وان وجد من نفسه شهوة الا ان يكون
مريضا فانه يجب عليه الغسل متى وجد في نفسه شهوة ولم يلتفت الى كونه دافقا او غير دافق انتهى واما استدلالاتهم فقد استدل في المعتبر على اعتبار الصفات
المذكورة انها صفات لازمة في الاغلب مع الاشتباه يستند اليها ثم قال ويؤكدها ما رواه علي بن جعفر وقال في التذكرة ولو اشتبه الخارج اعتبر بالصفات
واللذة وفتور الجسد لانها صفات لازمة في الاغلب مع الاشتباه يستند اليها لقول الكاظم عليه السلام ولا يخفى ان ظاهر هذا الاستدلال خصوصا
الواقع في عبارة التذكرة ظاهرة في اعتبار جميع الصفات زيادة على اللذة والفتور استنادا الى الصحيحة كفاية كل واحدة من هذه الصفات
ذكرها من قبيل قول النحاة في امارات الاسم انه يعرف بالجر والتنوين ودخول اللام واما الاخبار فمنها ما تقدم في صحيحة ابن ابي يعفور حيث
قال الراوي فما الفرق بينهما ان بين الصحيح والمريض قال لان الرجل اذا كان صحيحا جاء الماء بدفقة قوية وان كان مريضا لم يجئ الا بضعف والظاهر
ان ما ذكره في الفرق من كون مني المريض خارجا بغير دفق لا يدل على المطلوب من كون الخارج بغير دفق منيا الا بملاحظة ان مجرد الشهوة عند الخروج
امارة على المني وعدم الدفق الغالب في المني لا يوجب منافاة الظن المذكور لان ذلك عارض لاجل ضعف المريض فالفارق بين الصحيح والمريض في
الحقيقة هو كون انتفاء الدفق في الصحيح مانعا عن الظن من الشهوة بكون الخارج منيا بخلاف المريض فان عدم الدفق لا يمنع من حصول الظن
بالمني من اجل الشهوة فاذا وجد الشهوة فليغتسل وبالجملة فبيان الفارق المذكور يمنع عن القول بان كفاية الشهوة في المريض وعدم اعتبار الدفق
فيه لمحض التعبد ونحوها صحيحة معوية بن عمار قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل احتلم فلما انتبه وجد بللا قليلا قال ليس بشيء الا ان يكون مريضا فانه يضعف
فعليه الغسل والتقريب ما تقدم من ان التعليل بالضعف لدفع مانع الظن فتفرع عليه وجوب الغسل وفي حسنة حريز المروية في الكافي والعلل قال اذا
كنت مريضا فاصابتك شهوة فانه ربما كان هو الدافق لكنه يجيء مجيئا ضعيفا ليست له قوة لمكان مرضك ساعة بعد ساعة قليلا قليلا فاغتسل
فان تفريع قوله فاغتسل على قوله ربما كان هو الدافق ظاهر في كفاية الظن الحاصل من الشهوة في وجوب الاغتسال وعدم قدح انتفاء الدفق
وكيف كان فالقول بكفاية بعض الامارات المذكورة لا يخلو عن قوة حيث لم يعلم وجود باقيها او علم انتفاء الباقي لعارض كالمرض حتى لو كان مريضا فانتفى
الدفق لاجل الضعف كفت الشهوة وفتور الجسد في وجوبه وكذا لو كان بدنه فاترا قبل الخروج كفت الشهوة وحدها كما صرح به في المسالك اما لو كان
انتفاء بعضها لا لعارض كما لو تجرد الخارج من الصحيح عن واحد من الشهوة والدفق او غيرهما من الاوصاف لم يجب لتعارض الامارة الموجودة
وانتفاء الامارة الاخرى المفيدة للظن بالعدم فالاقوى ح الرجوع الى الاصل واظنه مما لا خلاف فيه كما يظهر من حكمهم بقدح انتفاء الدفق في الصحيح و
عدم قدحه في المريض معللين ذلك بان الانتفاء لاجل العارض ومما ذكرنا يظهر وجه استمرار السيرة على الالتزام بالغسل اذا انتبه فوجد في ثوبه
او بدنه بللا لا يوجد فيه الا رائحة المني الا ان يدعى هنا العلم العادي لكن الظاهر ان منشأ سكون النفس جريان العادة بالتزام الجنابة بمجرد
الرائحة فصار احتمال العدم من جهة عدم الاعتناء كالمعدوم فتامل وان وجد على جسده او ثوبه منيا لا يحتمل الا كونه من جنابة لم يتطهر منها وجب عليه
الغسل بلا اشكال ولا خلاف والمسئلة وان لم تحتج الى التعرض بعد ما تقدم من كون نزول المني موجبا للغسل الا ان بعض من تقدم على المصنف ره تعرض
لها تبعا للنص ولبعض تفاصيل العامة في هذا المقام وهي موثقة سماعة عن الرجل يرى في ثوبه المني بعد ما يصبح ولم يكن رأى في منامه انه قد
احتلم قال فليغتسل وليغسل ثوبه ويعيد صلوته وموثقته الاخرى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينام ولم ير في نومه انه احتلم فوجد في ثوبه
وعلى فخذه الماء هل عليه غسل قال نعم قال السيد ره فيما حكي عن مسائل خلافه عندنا ان من وجد المني في ثوبه او فراش يستعمله هو وغيره ولم يذكر
الاحتلام فلا غسل عليه لتجويزه ان يكون من غيره فان وجد فيما لا يستعمله سواه ولا يجوز فيما يجده ان يكون من غيره فيلزمه الغسل وان لم يذكر الاحتلام
ثم ذكر اقوال العامة ثم قال ويدل على صحة مذهبنا انه اذا وجد المني ولم يذكر وهو يجوز ان يكون من غيره فلا يقين بما يوجب الغسل وهو على يقين من تقدم
برائة ذمته فانه على اصل الطهارة فلا يخرج بذلك اليقين الا بيقين مثله واذا وجده فيما لا يلبسه ولا يستعمله غيره فقد ايقن انه منه فوجب الغسل
انتهى وقال في ... بعد حكاية ذلك وهذا واضح سديد انتهى وقال في المبسوط بعد ذكر حكم ثوب المشترك وان كان لا يستعمله غيره وجب عليه الغسل لانه تيقن
خروجه منه انتهى وقال في المعتبر لو رأى في ثوبه منيا فان كان يشركه فيه غيره لم يجب الغسل لاحتمال كونه من المشارك لكن يستحب الغسل احتياطا ويقضي
بان احدهما جنب ولو ائتم احدهما بصاحبه لم يجز صلوة المؤتم ولو كان منفردا اغتسل واجبا لانه تيقن انه منه انتهى هذا ما حضرنا من كلماتهم الظاهرة
في فرض المسئلة في صورة حصول اليقين بالجنابة لكن المعروف بين من تاخر من المحقق ره ان مجرد وجدان المني في الثوب امارة موجبة شرعا للحكم بجنابة
اذا لم يشركه في ثوب غيره قال في المنتهى في مسئلة الماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر لو اغتسل واجبا من جنابة مشكوك فيها كواجد المني في ثوب المختص
او المتيقن لها والغسل الشاك في السابق منهما او من حيض مشكوك فيه كناسية الوقت والعدد هل يكون ماؤه مستعملا فيه اشكال انتهى وفي محكي
النهاية انه يجب عليه الغسل عملا بالظاهر انتهى وقال في الذكرى بعد التفصيل بين المشترك والمختص ولو قيل بالاشتراك ان كان معا سقط عنهما

لو تعاقب وجدانه على صاحب النوبة كان وجبها ولو لم يعلم صاحب النوبة فكما لو عينه انتهى ولا يخفى ظهور هذا الكلام بل صراحته في فرض المسئلة في صورة عدم العلم وتبعه هذا التفصيل الشهيد والمحقق الثانيان في الروض والمسالك وجامع المقاصد وحاشيتي الارشاد والشرايع وحكم هؤلاء تبعا للعلامة بانه يحكم ببلوغ الواجد مع امكان البلوغ في حقه باكمال اثنى عشر سنة وهذا التفصيل لا يجامع العلم بكونه منيا وقال في الموجز ويوجب جنابة بخروج المني من معتاد او صائره او ثقبة في الذكر او الانثيين ووجوده في مختص ثوب او فراش انتهى فان عطف الوجدان على الخروج ظاهر في كونه سببا عديدا وقال كاشف الالتباس في شرح العبارة اذا وجد في ثوبه او فراشه المختص به منيا وجب عليه الغسل عملا بالظاهر انتهى وقال شارح الجعفرية في شرح قول الماتن يجب الغسل بانزال المني ولا يشترط العلم بكونه منيا بل يجب ولو بوجدانه في الثوب المختص به انتهى وبالجملة فالمشهور بين المتأخرين عن المحقق كون وجدان المني في الثوب المختص سببا شرعيا ظاهريا للجنابة بدرج الشارع الظاهر على الاصل كما في البلل الموجود بعد البول وقبل الاستبراء ولا اشكال واتما الاشكال في مستنده اذ لا يصلح لذلك الا موثقتا سماعة المتقدمتان ولا يخفى ان ظاهرهما خصوصا الثانية المشتملة على وجدان المني على فخذه صورة العلم بنزول المني ولا يستبعد السؤال عن مثله كما لا يخفى على من تتبع اسولة الروايات ولاحظ مزخرفات العامة التي اوجبت الشبهة في اكثر مسلمات الخاصة فالانصاف ان الخروج بهما عن القاعدة المجمع عليها من عدم الخروج عن يقين الطهارة بمجرد الشك مشكل سواء كان الشك في كونه منيا او لغيره ام في ان هذا المني المعلوم كونه منه من جنابة سابقة تطهر لها او من جنابة حادثة الا ان يقال في الصورة الثانية ان الشخص حين خروج المني يعلم بحدث جنابة مرددة بين السابقة واخرى حادثة والاصل بقاؤها كما ان الاصل بقاء الطهارة بعد الجنابة السابقة فهو متطهر بيقين الطهارة والحدث وشك في المتاخر مع علمه بالحدث قبلهما وان كان المفروض هنا الطهارة وشك في غير الحدث المعلوم قبلهما بخلاف ما نحن فيه الا ان مناط تعارض الاستصحابين موجود هنا ايضا ولعل هذا من القرائن على تعارفهم هناك على وجوب الاخذ بضد الحالة السابقة اذا علم بهما وفي الصحيح عن محمد بن مسلم قال سئلته عن الرجل يصيب بثوبه منيا ولم يعلم انه احتلم قال ليغسل ثوبه وليتوضأ الخبر والامر بالوضوء في مقابل الغسل يعين ان الطهور في حقه هو الوضوء دون الغسل ثم لو قلنا بظاهر الموثقين من التعبد فهل يقتصر فيه على صورة حصول الظن بكونه منه ويحكم به بمجرد الاحتمال وجهان اقويهما الاول اذ لو نزل عن ورودهما في مقام العلم العادي كما هو الغالب فلا اقل من ورودهما في مقام الظن وعلى اي تقدير يجب الاقتصار على المتيقن من مورد الروايتين وهو وجدان المني على الجسد والثوب ولا يبعد الحاق الفراش كما صرح به بعضهم وكذا يجب الاقتصار على المتيقن من زمنه نزول هذا المني الموجب للحدث والجنب ولا يعيد الا الصلوة التي لا يحتمل تاخر الوجدان عنها وفي غيرها يكون الاصل بقاء الطهارة السابقة وفاقا للمشهور وفي المبسوط ينبغي ان يقول يجب ان يقضي كل صلوة صلاها من اخر غسل من جنابة ومراده وجوب قضاء كل صلوة احتمل تقدم هذه الجنابة عليها فقد يرد بانه لا وجه لقضاء ما صلاها بين الغسل واول يوم يحتمل فيها الجنابة ولعل الوجه فيما اختاره العلم بوقوع بعض تلك الصلوات مع الجنابة فيجب قضاء الجميع من باب المقدمة وفيه ان اصالة بقاء الطهارة السابقة فيما عدا الصلوة المعلوم وقوعها مع الجنابة تثبت صحة ما عداها ولذلك قوى هذا القول اخيرا في المبسوط وهذا كله حكم القضاء من حيث الحدث واما من حيث الخبث فحكمه حكم جاهل النجاسة في احكام النجاسات ثم انه لا اشكال ولا خلاف في عدم وجوب الغسل على كل من المشتركين في الثوب وان علم بكون احدهما جنبا ويترتب عليه آثار الجنب الواقعي فلا يجوز الصلوة خلف احدهما لوجوب الاجتناب عن الصلوة خلف الجنب الواقعي نظير الصلوة خلف المشتبه بالفاسق او الكافر والصلوة في الثوب المشتبه بالنجس والسجود على المكان المشتبه به وغير ذلك وما ابعد ما بينه وما جوزه بعض مشايخنا المتأخرين من جواز الصلوة خلف كليهما في فرضين وادعى عدم ظهور الخلاف فيه ذلك لكن ملاحظة ما ذكرنا من الامثلة تشهد بعدم ظهور الخلاف فيما اخترناه ثم ان الوجه في عدم وجوب الغسل على واحد منهما ان اصالة الطهارة في كل واحد منهما في حق نفسه لا يعارضها اصالة طهارة الاخر اذ لم يكن طهارة الاخر مما يتعلق به حكم كجواز الاقتداء به والا كتفاء به في عدد الجمعة كما سيجيء والاصل في ذلك ما ذكرناه في الماءين المشتبهين وفي مطلق الشبهة المحصورة من ان المعتبر في تنجز التكليف بالامر المعلوم اجمالا كونه بكل محتمله مورد الابتلاء المكلف والحاصل ان المدار في الاعمال المتوقفة على احراز طهارة الواجد سواء صدرت من احد الواجدين او من ثالث يترتب عمله على عملهما وعمل احدهما على سلامة اصالة الطهارة ويترتب على ذلك امور منها صحة عمل كل منهما اذا لم يترتب على عملهما حجة وهذا مما لا اشكال فيه ولا خلاف ومنها فساد عمله اذا ترتب صحته على صحة عمل الاخر فلا يجوز اقتدائه به قال المحقق وفخر الدين والشهيد لان الشرط في صحة صلوة المأموم طهارته من الحدث وطهارة امامه ولا يجوز احرازهما بالاصل للعلم الاجمالي بجنابة احدهما فيحصل العلم التفصيلي بفساد صلوته لاختلال احد شرطيه كما لو علم اجمالا بنجاسة مردد بين كونها في ثوبه او بدنه خلافا للعلامة في التذكرة قال لا الغاء جنابة سقط الشارع حكمهما ووافقه في المدارك لصحة صلوة كل منهما شرعا واصالة عدم اشتراط ما زاد على ذلك ثم ضعف استدلال المانعين بالقطع بحدث احدهما بانا نمنع حصول الحدث الا مع تحقق الانزال من شخص بعينه ولهذا ارتفع لازمه وهو وجوب الطهارة اجماعا وفي الرياض لا ناطقة لتكليف بالظاهر

عدم العبرة بنفس الامر ولو مع العلم اجمالا ولهذا يصح صلوتهما ولا يجب الغسل عليهما قطعا ويضعف ذلك كله بمنع اسقاط الشارع حكم هذه الجنابة لعدم الدليل على المسقط مع وجود السبب وهو الانزال اذ لا ريب انه اذا حصل العلم لاحدهما بكونه منه لم يكن عليه حدثا جديدا وانما وجب عليه الغسل بالسبب السابق فالسبب موجود واقعا في احدهما وانما انتفى بعض لوازمه عن كل منهما وهو وجوب الغسل لا جواز عدمه بحكم الاصل السليم عن المعارض فكل من كان منهما او من ثالث عمله مترتبا على عدم الجنابة فان امكنه احرازه بالاصل صح منه ذلك العمل بمقتضى الاصل والا فلا والمفروض ان صلوة المأموم تترتب صحتها على طهارة الامام التي لا يمكن اجراء الاصل المعارضة باصالة طهارة نفسه مع كونه لازم من العمل بالاصلين طرح مقتضى السبب الواقعي الذي فرضناه سببا فصحة الاقتداء مبنية على احد امرين كلاهما مخالفة لمقتضى الادلة احدهما عدم اشتراط صلوة الامام بالطهارة الواقعية وهذا مع استلزامه صحة الاقتداء ولو علم بنجاسة ثوبه او بدنه او احد السجدتين وشبهها مردود بالادلة الدالة على اشتراطها بها واقعا ولذا يجب عليه الاعادة في الوقت فان الاعادة لا يكون الا لاختلال شرط واقعي ولذا فرع العلامة قده في القواعد صحة اقتداء من علم بنجاسة ثوب الامام وفسادها على عدم وجوب الاعادة على الجاهل بالنجاسة ووجوبها عليه الثاني انه يكفي في صحة الاقتداء صحة صلوة الامام ظاهرا عند نفسه ولو لم يحرز المأموم صحتها الواقعية ولو بحكم اصالة طهارته بل يكفي عدم علمه بالفساد وهذا وان لم يتضح فساده كالاول الا ان الظاهر من ملاحظة ادلة شرائط الامام في باب الجماعة اشتراط احراز الصحة عند المأموم ولو باصالة الصحة او اصالة الطهارة او غيرهما مما لا يجري في المقام وقد ادعى فخر المحققين ره في الايضاح الاتفاق على ان الايتمام هيئة اجتماعية يقتضي ان يكون الصلوة مشتركة بين الامام والمأموم وان صلوة الامام هي الاصل وفي رواية عن امير المؤمنين ع اذا فسد صلوة الامام فسد صلوة المأموم ومقتضى التلازم في الفساد انه اذا احتمل فساد صلوة الامام احتمالا غير مندفع بالاصول كان صلوة المأموم كذلك نعم يجوز الدخول فيها لكن مورد الرواية وجوب الاعادة على من علم بعد الصلوة جنابة امامه وهو مخالف للفتوى الا انه يمكن توجيهه بان المورد لما اتفق في امثاله الناس بالى الشيخين كان هذا الكلام حقا بالنسبة الى ذلك المورد فلا يلزم المحذور وهو طرح العمل بالرواية في موردها الشخصي اما طرحها في نوع موردها فليس بذلك المحذور وتمام الكلام يأتي في محله انشاء الله تعالى الثالث تسليم الامرين الاولين ومنع كون الانزال المتحقق من شخص لا بعينه موجبا للحدث وهذا لا باس بتسليمه اذا قلنا ان الحدث حالة منتزعة من وجوب الغسل فعلا وليس امرا متاصلا يتفرع عليه وجوبه فاذا ارتفع وجوب الغسل فعلا انتفى الحدث واقعا فكل منهما متطهر واقعي لعدم وجوب الغسل عليه فعلا وهذا مردود بما يدل على وجوب الاعادة والقضاء على من صلى جنبا بغير علم وبالرواية المذكورة وباستلزامه تجدد الحدث عند العلم وعدم تحقق الحدث بالادخال بالنسبة الى الصغير والمجنون وهذا مما لا يقولون به وبالجملة فالاقوى ما ذهب اليه في المعتبر والايضاح والبيان وجامع المقاصد والمسالك وكشف الالتباس واللثام وغيرها ويلحق بالاقتداء اعتماد احدهما على الاخر في تكميل عدد الجمعة ومنها اقتداء الغير باحدهما ووطي الزوج حدثي وجية المعلوم حيضها له ولها مع علمه بحالهما الظاهر عدم الجواز لعدم احراز طهارة الامام بالاصل المعارض باصالة الطهارة للاخر فيلزم اما جواز الاقتداء بهما او باحدهما بعينه والاول مستلزم لطرح ما دل على المنع عن الاقتداء بالجنب والثاني ترجيح بلا مرجح فيتعين عدم الجواز فيهما نظير السجود على احد المشتبهين بالنجس والصلوة خلف احد المشتبهين بالفاسق او بغيره ممن لا يصح الاقتداء به نعم لو كان الواجد الاخر خارجا عن مورد ابتلاء المكلف كما اذا كان ميتا او فاسقا او بعيد الوصول اليه كان مقتضى القاعدة الجواز وما ذكرنا من المنع مما لا اشكال فيه بل ولا خلاف بناء على ما يقتضيه فتاويهم في الشبهة المحصورة وما ابعد ما بينه وبين ما اختاره بعض مشايخنا المعاصرين مستظهرا عدم الخلاف فيه من جواز الاقتداء بهما في فرضين كان يأتم باحدهما في الظهر وبالاخر في العصر وفيه مضافا الى ما ذكرنا من ان مقتضى قاعدة الشبهة عدم جواز الاقتداء باحدهما انه حين اراد الدخول في العصر يقطع تفصيلا بفساد صلوة العصر اما للايتمام فيها بالجنب واما لفساد الظهر المقتضي لعدم مشروعية العصر قبل فعلها فتأمل وقد استظهر صحة الصلوتين وعدم وجوب اعادة احديهما مما ذكره فخر المحققين والمحقق الثاني في جامع المقاصد من ان كل فعل توقف صحته على صحة فعل الاخر بطل المتوقف كصلوة احدهما خلف الاخر وان كان التوقف من الجانبين توقف صحته بطلانهما معا كما في اعتماد كل منهما على الاخر في تمام عدد الجمعة واما اذا لم يتوقف صحة صلوة احدهما على صلوة الاخر اصلا صحت الصلوتان والمستفاد من ذلك قده اذا صحت صلوتاهما في الفرض المذكور صحت الصلوتان للمؤتم في كل واحد منهما بواحدة من صلوتيهما وانت خبير بان معنى العبارة المذكورة صحة صلوتهما بالنسبة الى انفسهما في مقابل بطلانهما بالنسبة الى انفسهما في الجمعة وبطلان صلوة المأموم في الايتمام وهذا المقدار من الصحة لا ينافي عدم جواز اقتداء الثالث بتلك الصلوة اذا لم يحرز اصالة طهارة امامه لاجل المعارضة كما ان صحة صلوة الامام من احدهما بالنسبة الى نفسه لا ينافي فساد صلوة الاخر المأموم كيف ولو كفى ذلك لجاز الاقتداء بمن علم جنابته مع جهله بها لحصول الصحة الظاهرية ومما ذكرنا يعرف وجه المنع في مثال وطي احدى الزوجتين مع وجوب العبادة بالنسبة الى كليهما الظاهر ان حكم استيجارهما للصلوة عن الميت كذلك ومنها استيجار الغير لهما او لاحدهما في كنس المسجد المستلزم للمكث او حمله في الطواف فان الظاهر صحة ذلك لعدم توقف صحة الاستيجار على احراز طهارة كل منهما ولو بحكم الاصل بل يكفي في صحة الاستيجار اباحة الشارع وترخيصه مكثهما في

في الاخير لكن ناجد ان دفع من كاشف الالتباس ادفع حيث منع من دخولهما في المسجد لكن الظاهر مخالفته للاجماع والرخصة حاصلة بحصول الطهارة الظاهرية
لا ابدان بلتزم بجواز استيجار من يعلم جنابته اذا كان الاجير جاهلا ولا باس ومثله القول باستيجار احدهما لقراءة العزائم بناء على جواز استيجار من علم جنابته
مع جهله والثاني صحة فعل الثالث المترتب على صحة فعلهما او احدهما انهما ان توقفت على احراز صحة فعلهما في الواقع ولو بمعونة اصالة الطهارة
لم يصح ذلك الفعل مع معارضة اصالة الطهارة احدهما باصالة طهارة الاخر وان اكتفي فيها بصحة فعلهما ظاهرا في حق نفسهما صح ذلك الفعل والائمة
المايزة بين المقامين صحة فعل الثالث وان علم تفصيلا في احدهما بعينه ما علم في احدهما لا بعينه ودعوى انه قد يكون الشرط في صحة الفعل المترتب
على فعل احدهما هي صحته الظاهرية في حق الفاعل مع عدم علم الاول تفصيلا بفسادها مدفوعة بان دلالة اعتبار صحة فعل احدهما في فعل الثالث لا
يمكن خروجه عن الوجهين لانه لو كان فعل احدهما على تقدير جنابته فاسدا في الواقع لم يكن بد للثالث من احراز عدم الفساد ولو بالاصل ولو لم يكن
فاسدا واقعا لم يقدح علمه بالجنابة لان الغرض انه مجرد وجوبها في الواقع غير مؤثر في الصحة الواقعية فعليك بتفريع الفروع بعد اتقان ما ذكرنا من
الضابط وتشخيص موارده من الادلة والله الهادي بقي هنا شيء وهو انه اذا قلنا في واجد المني في الثوب المختص بالتزام الجنابة وان لم يعلم
بها عملا بظاهر الحال فهل يجب التزام الواجدين في الثوب المشترك بجنابة احدهما لا بعينه ام لا وجهان من وجوب الاقتصار فيما خالف قاعدة
نقض اليقين بغيره على مورد النص وهو الثوب المختص ومن قيام ظاهر الحال هنا وعدم تعقل الفارق بين احتمال كون الجنابة في الثوب المختص
من غير صاحبه واحتمال كونها في الثوب المشترك من ثالث فلا يعقل الفارق الاول والاعتناء بالثاني والرجوع من اجله الى اصالة طهارتهما
ولذا الحق جماعة الواجد منهما في نوبته بالمنفرد بالثوب هذا هو الاقوى لكن عرفت الاصالة في اصل المسئلة ثم انه ذكر جماعة بل نسبه غير واحد
الى الاصحاب انه يستحب الغسل لهما مع الوضوء والواجب عليهما في ظاهر التكليف ووجهه حسن الاحتياط وهل ينوي الوجوب او الاستحباب قيل بالاول
لعل وجهه ان الاحتياط انما يحصل بفعل ما احتمل وجوبه مشتملا على جميع ما يعتبر فيه حتى قصد الوجه فيه ونظر المنع اعتبار قصد الوجه على جهة
الوصفية وعدم تحقق قصد في المقام على جهة الغائية ومن ذلك يظهر قوة الوجه الثاني والاحوط اخطار الغسل موصوفا بالوجوب ثم لو ظهرت
الحاجة الى هذا الغسل فالظاهر الاكتفاء لان المقصود من الاحتياط احراز الواقع والمنوي بهذا الغسل رفع الحدث على تقدير الوجود واذا شرع
فعل الغرض فلا بد من شكره اذ لكل امرئ ما نوى خلافا للمحكي عن المحقق الثاني فاستوجه عدم الاجزاء وهو لازم كل من بني فيما تقدم في الوضوء بان المحكوم
بالطهارة شرعا لو توضأ احتياطا لم يجز عند تبين الحاجة اليه كما في القواعد والبيان وجامع المقاصد مع نية الوجوب وعدم نية الرفع ويضعف بان
نية الوجوب الوصفي حاصل على تقدير وجوبها والغائي غير معتبر خصوصا مع عدم الامكان واما الرفع فهو ينوي على تقدير الحدث واعتبار قصد
على وجه التنجيز فيما لا يتحقق الا على بعض التقادير ان كان في الامتثال وسقوط الامر فالمفروض حصوله في المقام بدونه لتعذره وان كان في الصحة
بمعنى ترتب الاثر وهو رفع الحدث الموجود ففيه ان الرفع يحصل بحكم قوله عليه السلام لكل امرئ ما نوى الثاني الجماع فان جامع امرأة في قبلها فهو جنب وان لم
ينزل بالكتاب والسنة والاجماع من المسلمين من يوم رجع الانصار عن قولهم بان الماء من الماء ميلا الى قول المهاجرين قال الله او لمستم النساء فلم تجدوا ماء
فتيمموا صعيدا بدعوى انصراف المطلق الى الغالب من صورة الانزال ممنوعة وقد صح عن امير المؤمنين عليه السلام في صحيحة زرارة الحاكية لمحاكمته بين المهاجرين و
الانصار انه اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل ونحوها صحيحة ابن بزيع وزيد فيها تفسير الالتقاء بغيبوبة الحشفة فيكون معنى الالتقاء مجرد المقابلة
لا المماسة لان ختان المرأة فوق مدخل الذكر لكن في صحيحة الحلبي كان علي عليه السلام يقول اذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل وفي صحيحة علي بن يقطين اذا وقع
الختان على الختان فقد وجب الغسل وظاهر الكل تحقق التواصل بينهما لكن ذكر جماعة ان المراد مجرد التحاذي بينهما لعدم امكان تماسهما والامر سهل بعد تفسيرهما
في الصحيحة بغيبوبة الحشفة لكن ظاهر بعض الاخبار كفاية مجرد الادخال والايلاج في وجوب الغسل والمهر والرجم لكن لا يبعد كونها مسوقة لبيان عدم الاكتفاء
بالتفخيذ وشبهه مما يقرب للادخال مضافا الى انصراف الادخال الى ازيد من مسماه حتى ورد في بعض الاخبار انه يجب عليهما الغسل حين يدخله واذا التقى الختانان
فيغسلان فرجهما فاراد من ادخاله ادخاله جميعه لكن الرواية لمخالفتها للنصوص والاجماع يمكن حملها على ارادة تلاقي الختانين بمجرد وضع احدهما على
الاخر وتحاذيهما بالتفخيذ ثم ان الالتقاء سبب للجنابة من طرف الذكر والانثى وان كان كل واحد منهما او احدهما نائما او مجنونا او صغيرا او كانت
الموطوءة ميتة او حية استدخلت ميتا بلا خلاف في شيء من ذلك للاطلاقات وان امكن دعوى انصرافها الى ما لا يشملها بعد المذكورات الا ان الانصراف
لا وقع لها فان مثل هذا الانصراف لو اثر لذهب معظم اكثر القواعد المستنبطة من الاطلاقات مضافا في ذي الطلبية الى استفادة جماعة تبعا للسيد رحمه الله
انه يجوز عليه الحد لا توجبون عليه صاعا من ماء من الملازمة بين ايجاب الحد وايجاب الغسل احتمال وروده في مقام الزام الخصم القايل بجواز القياس
كما في الحدائق فاندفع ما ذكرهم انكر عليهم ذلك مع مخالفته لاعتقادهم بمعنى انه كيف تقولون بهذا القول مع انه مخالف لمعتقدكم مدفوع بانه لا
مجال هنا للقياس كما لا يخفى وعلى تقديره فلم يظهر ان المخالفين في هذه المسئلة اعني الانصار عاملون بالقياس مطلقا خصوصا في زمان الامام ومستنده
في نفي الغسل السنة دون القياس مضافا الى ان الحمل على ذلك خلاف الظاهر اذ الظاهر ورود كلام المتكلم على طبق معتقده فالظاهر انه وجوب الحد وعدم

وجوب الغسل مما لا يجتمعان في نظر الامام عليه السلام غاية الامر انا لا نفهم الربط الواقعي بين الامرين ويمكن ان يكون المراد الظاهري انه اذا كان الادخال
مؤثرا لهذا الامر العظيم من آثار الجنابة فكيف لا يؤثر في تحقق الحدث الذي هو اخف منها ومما يؤيد ارادة الملازمة الواقعية بين الحد والغسل قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي
المتقدمة كان علي عليه السلام يقول كيف لا يجب الغسل والحد يجب فيه فان حكاية هذا الكلام في مقام بيان الحكم الواقعي لا يناسب صدوره من الامير صلوات الله عليه على
طريق الاسكات والالزام كما لا يخفى واستدل جماعة كالشهيدين تبعا للمبسوط على تحقق الجنابة بمجامعة الميتة بما ورد من ان حرمة الحي كحرمة الميت وزيد في
بعض الاخبار بل هي اعظم وفيه نظر لعدم اناطة الجنابة باحترام الموطوء واما التمسك بالاستصحاب لان مجامعتها قبل موتها كانت موجبة للجنابة
فكذا بعد موتها لعدم العلم بتاثير الحيوة فهو وان كان صحيحا على مذاق المشهور الا انا قد ذكرنا في محله ان مثل هذا الاستصحاب غير معتبر بل غير جار لان
الموضوع الذي حمل عليه المستصحب اعني سببية مجامعته للجنابة غير معلوم البقاء بعد الموت واستصحاب الموضوع غير جار وتمام الكلام في محله ثم انه يمكن
استنباط جنابة الصغير فاعلا كان او مفعولا وكذلك المجنون من الادلة المذكورة عموما من جنابة الجنابة فيهما مستنبطة من وجوب الغسل بعد
وضوح ان الغسل ليس الا لرفع الحدث المامور به في قوله لا صلوة الا بطهور والمفروض انه لا يتصور حدث غير الجنابة فمؤدى تلك الادلة ان الالتقاء
بسبب لوجوب رفع الحدث الجنابتي عند اجتماع شرائط الوجوب ولا يستقيم هذا المعنى الا بكون الالتقاء سببا للجنابة التي يجب رفعها عند تنجز التكليف
المشروط بالطهارة كما لا يخفى لكن هذا موقوف على كون الشرائط شرائط الوجوب وقيوداته وتقييد وجوب الغسل بها ليس باولى من تقييد الالتقاء بها
غاية الامر انه ثبت بالاجماع ان مثل البلوغ والعقل كعدم المرض والتمكن من الماء واشتغال الذمة بمشروط بالطهارة قيود للوجوب واما البلوغ و
العقل فكما يحتمل كونهما كغيرهما يحتمل رجوعهما الى الالتقاء فيكون المعنى ان الالتقاء بعد البلوغ والعقل يوجب الغسل عند تحقق ساير الشروط
فيكون للوصفين مدخل في تحقق الجنابة التي هي سبب الوجوب ورفعها فان قلت تقييد الوجوب بالبلوغ والعقل متيقن بالاجماع والشك في
تقييد الالتقاء بهما والاصل عدمه قلت الثابت بالاجماع عدم وجوب الغسل على الصغير والمجنون اما كون ذلك لعدم تحقق الجنابة او لعدم وجوب
رفعها فليس متيقنا فالاجماع لا يكشف الا عن القضية السلبية المذكورة وهي اعم من كونها لرجوع القيد الى الوجوب فلا تدل عليه ثم لو سلم رجوع
التقييد الى الوجوب لم يدل على المطلوب ايضا لاحتمال ان يكون لبعض قيود الوجوب مدخل في تحقق الموضوع فوجوب رفع الحدث عند اجتماع شرائط
التكليف لعله لحصول الجنابة حينئذ فيثبت حدث الجنابة للصغير بعد البلوغ بالالتقاء قبله فلا يكون في حق الصغير جنابة نعم لو كان القيود تعبدية لفظية
بان قال اذا التقى الختانان وجب رفع الحدث عند البلوغ والعقل ودخول الوقت والتمكن من الماء كان المتبادر من ذلك ثبوت الحدث مع قطع النظر
عن هذه القيود وكونها شروطا لتحقق الحكم دون الموضوع لكن المقام ليس كذلك بل ثبت بادلة تلك الشروط قضايا سلبية لا تدل على نحو اعتبارها
في الحكم عن تحقق الموضوع فافهم فانه لا يخلو عن وجه نعم يمكن الاستدلال بتلك الاخبار على كون الوجوب بمعنى الثبوت فلا يحتاج الى التقييد بشروط
التكليف حتى يختص بالبالغ العاقل ويؤيده عطف المهر والحد في بعض تلك الاخبار لا يختص بالمورد وهذا موجب الجنابة بعد البلوغ وان اللاشكال
وكيف كان فالاستدلال على جنابة الصغير والمجنون يحتاج الى مزيد تامل ولذا توقف في محكي التذكرة والتحرير والذكرى والذخيرة وان جامع امرأة في
الدبر ولم ينزل وجب الغسل على الفاعل والمفعول على الاصح المجزوم عند الاصحاب المجمع عليه بين المسلمين كما في شرح السرائر وظاهر السيد حيث قال
لا اعلم خلافا بين المسلمين في ان الوطي في الموضع المكروه من ذكر او انثى يجري مجرى القبل مع الايقاب وغيبوبة الحشفة في وجوب الغسل على الفاعل
ان لم يكن انزال ولا وجدت في الكتب المصنفة لاصحابنا الا ذلك ولا سمعت ممن عاصرني من الشيوخ نحوا من الستين سنة الا بذلك فهذا اجماع
من الكل ولو شئت ان اقول انه معلوم بالضرورة من دين الرسول صلى الله عليه وآله انه لا فرق بين الفرجين في هذا الحكم فان داود وان خالف في ان الوطي في القبل
اذا لم يكن معه انزال لا يوجب الغسل فانه لا يفرق بين الفرجين كما لا يفرق باقي الامة بينهما في وجوب الغسل بالايلاج في كل واحد منهما واتصل لي في هذه
الازمان من بعض الشيعة الامامية ان الوطي في الدبر لا يوجب الغسل تعويلا على ان الاصل عدم الوجوب وعلى خبر يذكر انه في منتخبات سعد وغيرها
وهذا مما لا يلتفت اليه اما الاصل فباطل لان الاجماع والقرآن وهو قوله تعالى او لمستم النساء يزيل حكمه واما الخبر فلا يعتمد عليه في معارضة الاجماع
والقرآن مع انه لم يفت به فقيه ولم يعتمده عالم مع ان الاخبار تدل على ما اوردناه لان كل خبر يتضمن تعليق الغسل على الجماع والايلاج في الفرج فانه يدل
على ما ادعيناه لان الفرج يتناول القبل والدبر لانه لا خلاف بين اهل اللغة واهل الشرع انتهى اقول مما يتخيل انه لو كان نقل الاجماع حجة لم
يكن فيما نقل من الاجماعات في مسائل الفقه اولى بالحجية منه لكنك خبير بانه لم يدع الا الاجماع العنوي وهو الاتفاق من عدا الامام عليه السلام وان كان
كاشفا عند الناقل الا انه لم ينقل الا الكاشف دون المكشوف عنه فنقله في الحقيقة يرجع الى نقل اقوال العلماء دون الامام عليه السلام واما دعوى الضرورة
فتستلزم دعوى قول الامام عليه السلام الا ان من المعلوم ان هذا الحكم لم يبلغ الى هذا الحد من البداهة والا فهذا الذي حكي عنه القول بالتفصيل بين القبل
والدبر لا يراد من اوائل الذي حكي عنه نفي الغسل مع عدم الانزال لم يعد مخالفا للضرورة مع ان الحاكي ذكر قبل دعوى اجماع المسلمين عليه انه الصحيح
من الاقوال ولا يخفى ما فيها من التدافع الا ان يريد استقرار الاجماع بعد الخلاف ثم دعوى الاتفاق المذكور مما ينتفع في تحصيل الاجماع على

طريقة بعض افاضل عصرنا حيث يجعل نقل الاتفاق والرجوع الى نقل الاتفاق وفتاوى المتفقين بمنزلة تحصيل فتاويهم فاذا فرضت على تقدير العلم بها كاشفة عن قول الامام ع لكثرتها واحتفافها بالقراين الداخلية والخارجية كانت كذلك مع فرض ثبوتها بنقل الثقة العدل الغير المسامح في النقل والغير المعتمد في نسبة الفتاوى الى اربابها بمجرد وجدان دليل او اصل لا يدلهم في اعتقاده من التزامهم بمضمونه لان ما دل على اعتبار حكاية المفتي او المشتملة على اسئلة الرواة وايات واجوبة الائمة ع دل على اعتبارها في فتاوى العلماء وقد تكلمنا على هذه الطريقة في الاصول في مسئلة الاجماع المنقول كيف كان مضافا الى ان هذه الطريقة ايضا غير مجدية في المقام اذ يوهن هذا النقل مضافا الى مخالفة الشيخ وسلار ظهور المحكي عن الشيخ في الحائريات في الجمع بين هذين القولين من اصحابنا حيث حمل رواية حفص بن سوقة الآتية الآمرة بالغسل على التقية لموافقتها لمذهب العامة وعدم اشتهار مضمونها بين الخاصة والا فاشتهار المذهب بين الفريقين لا يوجب طرح الخبر لمجرد موافقة العامة ولعل ما ذكرنا بعض ما لاحظه الفاضل الورع التقي مولانا عبد الله التستري حيث حكى عنه بعض شراح الوسايل انه ذكر ان الاجماع الذي ذكره السيد لا يفيدنا ظنا هذا ولكن يمنع الظن خلافه مما نجده في انفسنا وحمل الشيخ خبر حفص على التقية لا ينافي اشتهار مضمونه بين الاصحاب اذ كان هو ومعارضه كلاهما مشهورين من حيث الرواية ولا يبعد ان يكون مذهب الشيخ في الخبرين المشهورين رواية طرح ما وافق العامة منهما مذهب العامة وان وافق فتوى المشهور بل هو ظ مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها من الاخبار الواردة في علاج المتعارضين ثم اذا انضمت الشهرة بين من تاخر عن الشيخ والسيد الى حكاية السيد ره ظهر رجوع الشيخ في نكاح المبسوط بل في صومه وفي الحائريات الى المشهور قوي الظن وصلح مددا للحكم وان لم نقل بحجية مطلق الظن لما ثبت عندنا من حجية البالغ حدا يكشف قطعا عن وجود دليل لو عثرنا عليه لالتزمنا به ان كان ظنيا لكشفه القطعي عن وجود دليل معتبر خصوصا مع وجود مرسلة حفص بن سوقة عمن اخبره قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل ياتي اهله من خلفها قال هو احد المأتيين فيه الغسل وتؤيده بل يدل على الحكم ما تقدم من الملازمة بين الحد والغسل المستفاد من كلام امير المؤمنين ع ومما ذكرنا يظهر وجه طرح ما عارضهما من مرفوعة البرقي عن ابي عبد الله ع قال اذا اتى الرجل المرئة من دبرها فلم ينزل فلا غسل عليهما وان انزل فعليه الغسل ولا غسل عليها ورواية ابن محبوب عن احمد بن محمد عن بعض الكوفيين رفعه الى ابي عبد الله ع في الرجل ياتي المرئة في دبرها وهي صائمة قال لا ينقض صومها وليس عليها غسل فانهما مرسلة على بن الحكم وهذان الخبران وان رواهما بوجوه ابن محبوب وابن عيسى الطريق الا انهما يقصران عن المقاومة لما ذكرنا وهكذا ما يتمسك في المقام تبعا لما تقدم عن السيد ره باطلاقات الملامسة والجماع في الفرج والادخال والايلاج ونحو ذلك ففي الكل نظر اما اية الملامسة فلان المراد بها ليس معناه اللغوي وهو مطلق اللمس انما هي كناية عن ملامسة معهودة خاصة ولا دليل على ارادة مطلق الوطي بل الظاهر ارادة خصوص القبل لا اقل من الشك في ارادة المطلق والمقيد فيصير مجملا اذ ليس بعد ارادة الفرد المعهود الملاقي من جهة اليه كما لا يخفى واما الجماع في الفرج لو اغمض عما في المصباح من ان الفرج من الانسان القبل ولذا تردد كاشف الرموز في صدقه على الدبر لكن الظاهر منه بحكم الغلبة خصوصا مع اضافة الفرج الى المرئة الجماع في القبل وكذا ايضا الادخال والايلاج فان حذف المتعلق انما يفيد العموم اذا لم يكن هنا معهود ينصرف شموله اليه ويشهد لما ذكرنا فهم الامام ع خصوص القبل من اطلاق السؤال في الروايات عن المجامعة في الفرج واصابة المرئة واتيان الاهل حيث علق في الجواب الحكم بوجوب الغسل في تلك السئوالات على التقاء الختانين ثم الظاهر انه لا خلاف في ان المناط في حصول الجنابة بوطي الدبر والقبل واحد وهو غيبوبة الحشفة لكن استفادة ذلك من الاخبار مشكل لاختصاص هذا التحديد بالقبل الا ان يستانس له بقوله ع في رواية حفص المتقدمة هو احد المأتيين فيه الغسل بتقريب ان منها الحاق الفرجين وتنزيل كل منهما منزلة الاخر في هذا الحكم مضافا الى الملازمة بين الحد والغسل وظاهر الاجماع عن السيد بسيطا ومركبا ولو وطئ غلاما او رجلا فاوقبه بغيبوبة الحشفة فمن قال بعدم وجوب الغسل بالوطي في دبر المرئة فالظ انه لا اشكال عنده في عدمه بالوطي في دبر الغلام بالاولوية والاجماع المركب ومن قال به فقال انه السيد من وجوب الغسل قال انه يجب الغسل معولا ذلك على عموم الادلة المتقدمة في دبر المرئة مثل الاجماع البسيط الذي ادعاه السيد والحلي والمركب الذي ادعاه في المختلف والايضاح والذكرى والملازمة المتقدمة بين الحد والغسل بل قوله ع في رواية حفص المتقدمة هو احد المأتيين فيه الغسل بناء على رجوع الضمير الى مطلق الدبر لا خصوص دبر المرئة وخصوص قوله ع في حسنة الحضرمي المروية عن الكافي قال رسول الله ص من جامع غلاما جاء جنبا يوم القيمة لا ينقيه ماء الدنيا ويمكن الخدشة في دلالته فتامل ثم على المختار من عدم الفرق بوطي الدبر بين الذكر والانثى لا اشكال في حصول الجنابة للخنثى بايلاج الواطي في دبرها اما الخنثى الواطي فلا يحكم بجنابته كما لا يحكم بجنابة الخنثى الموطوءة في قبلها ولو كانا خنثيين وتواطيا كانا جنبين كما لو كان الخنثى واطيا وموطوا اما موطوءة وواطئة فهما كواجدي المني في الثوب المشترك كل ذلك لجريان اصالة العدم في غير ما علم ولو اجنا الاكون سببا للجنابة ثم استوجه في التذكرة حصول الجنابة بايلاج الواطي في قبل الخنثى مستندا بعموم رواية الالتقاء او بوجوب الحد وفيه نظر واحتمل ايضا في ايلاج الخنثى في قبل المرئة جنابة المرئة للعموم واستقرب في ايلاج الخنثى في دبر الغلام وجوب الغسل عليهما وحاصل هذا الكلام ان حكمه تنزيل الخنثى منزلة الواضح في كل من عضويه لصدق الالتقاء والمجامعة والموافقة وغيرها من العنوانات وفيه نظر ولا يجب الغسل بوطي قبل البهيمة او دبرها اذ لم

ينزل وفاقا لطهارة المبسوط وكتب المصنف والمنتهى والقواعد وجامع المقاصد وظاهر الوسيلة والسرائر والموجز والجامع حيث قيدوا الموطوء بالادمي بل المشهور كما ذكره لا يوافق للاصل وفقد ما يصرف عنه بناء على ما تقدم من الملازمة بين الحد والغسل بناء على ان الثابت في وطي البهيمة حد او استفادة اولوية وجوب الغسل من وجوب التعزير او اولوية من وجوب الحد في المرسلة المروية ما اوجب الحد اوجب الغسل لظهور عبارة السيد في الاجماع حيث قال في رد تمسك النافي لوجوب الغسل بوطي الدبر بمفهوم خبر التقاء الختانين ما لفظه واما الاخبار المتضمنة لوجوب الغسل بالتقاء الختانين فليست مانعة عن الجنابة في موضع اخر لا التقاء فيه لان من الناس من يوجبون الغسل بالايلاج في فرج البهيمة وفي قبل المرئة وان لم يكن لها ختان فقد عملوا بخلاف ظاهر الخبر فان قالوا البهيمة وان لم يكن في فرجها ختان فذلك موضع الختان من غيرها وكل من ليس بمختون من الناس له الى اخر كلامه خلافا للظاهر نتيجة ما عرفت من اطلاق الشيخ في صوم المبسوط والخلاف والعلامة في المختلف والشهيدين في الذكرى والمسالك والاردبيلي في شرح المفاتيح وصيمري ... في الرياض فاوجب الغسل لما ذكر من الملازمة المتعضد بما تقدم من السيد ره وهو غير بعيد مع انه احوط بقي هنا شيء وهو انك قد عرفت ان المناط في ايجاب الغسل غيبوبة الحشفة من غير فرق بين كبيرها وصغيرها لاطلاق النص واما مقطوع الحشفة او بعضها فليس في النصوص تعرض لحكمهما الا انه ذكر جماعة منهم بل قيل انه المعروف بينهم بل استظهر شارح الدروس الاتفاق عليه ان مناط الجنابة في مقطوع الحشفة ادخال قدرها وربما يستدل على ذلك بان المستفاد من دليل اعتبار التقاء الختانين ارادة التقدير بهذا المقدار وانما قلنا ادخال الحشفة يوجب الغسل فيه ان ارادة التقدير مع مخالفته لظاهر اللفظ يوجب حمل الحشفة على المتعارف فيلزم ان يقيد في صغير الحشفة حدا وكبيرها مقدار الحشفة المتوسطة فان التقدير بامثال ذلك يقيد بالفرد المتعارف منها لا بالشخص الموجود في كل مكلف ولو لم يكن متعارفا وربما يكشف عن عدم استنادهم في هذا الحكم الى اعتبار التقدير ان كثرهم ذكروا في مقطوع البعض كفاية ادخال الباقي مع ان اللازم على اعتبار المقدار لزوم اعتبار اتمام الباقي بما يساوي مجموع الحشفة والاولى ان يقال بعد قيام الاجماع على تحقق الجنابة لمقطوع الحشفة بالادخال ان المعتبر اما المسمى واما ادخال المجموع واما مقدار الحشفة اما ارادة المجموع فهي وان ساعدها ظاهر قوله ادخله واولجه الا ان ادخاله وايلاجه يصدق بادخال البعض لكن ارادة المسمى خلاف منصرف المطلق فتعين مقدار الحشفة للاجماع على عدم اعتبار غيره بعد المسمى والمجموع وذلك لان نقول ان الادلة المطلقة كلها بذي الحشفة فمقطوعها خارج عنها فيحتمل حصول الجنابة فيه بالمسمى ويحتمل اعتبار المجموع ويحتمل اعتبار مقدار الحشفة والاول منتف بالاصل والثاني بالاجماع فتعين الثالث والانصاف ان المسئلة لا تخ من اشكال لعدم ما يطمئن به النفس الا ان ما ذكروه لا يخلو عن قوة واما المقطوع البعض ففي التذكرة والذكرى كما عن الموجز وجامع المقاصد كفاية غيبوبة الباقي والظاهر استنادهم الى صدق الالتقاء لكن قيد في الذكرى بما اذا لم يذهب المعظم والا فكمقطوع الكل ولعله لعدم انصراف الالتقاء الى ما يحصل بادخال شيء يسير يتعين على استفادة التقدير من الادلة وجوب تمام الباقي بما يبلغ مقدار الحشفة والمسئلة مشكلة فلا ينبغي ترك الاحتياط ثم انه لا اشكال في وجوب الغسل بادخال الملفوف بل لا خلاف ظاهرا بيننا واما العضو المقطوع ففيه اشكال وكذلك اشكال او في الة الميت والة البهيمة والاحتياط في الكل مما لا ينبغي ان يترك **تفريع** الغسل من الجنابة وغيرها من الاحداث كالوضوء يجب على الكافر باسلام عند حصول سببه لعموم الادلة وفقد ما يدل على خروج الكافر ويؤيده ما ورد في مدح المجوس من انهم كانوا لا يغتسلون من الجنابة وقد تقرر في الاصول ان الكفار مخاطبون بالفروع كالاصول خلافا لابي حنيفة لادلة مزبورة في محلها نعم ذكر صاحب الحدايق تبعا للمحدثين الاسترابادي والكاشاني اخبارا زعموا دلالتها على عدم مخاطبتهم بالفروع ونهوضها لتخصيص العمومات التي لا تحصى مما يدل على عموم التكاليف الفرعية ومعارضته ما دل بالخصوص من الايات والاخبار على مؤاخذتهم بمخالفتها فمن الاخبار التي ذكرها في الحدايق ما نقله عن الكافي بطريق صحيح عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع اخبرني عن معرفة الامام منكم واجبة على جميع الخلق فقال ان الله بعث محمدا ص الى الناس اجمعين رسولا وحجة لله على خلقه في ارضه فمن امن بالله وبمحمد صلعم واتبعه وصدقه فان معرفة الامام منا واجبة عليه ومن لم يؤمن بالله وبرسوله ولم يتبعه ولم يصدقه ويعرف حقهما فكيف يجب عليه معرفة الامام ع وهو لا يؤمن بالله ورسوله ص قال في الحدائق والحديث كما ترى صريح في الدلالة على خلاف ما ذكروه فانه متى لم يجب معرفة الامام قبل الايمان بالله ورسوله ص فبالطريق الاولى معرفة ساير الفروع التي هي متلقات من الامام والحديث صحيح السند صريح الدلالة فلا وجه لطرحه والعمل بخلافه ومنها ما عن تفسير القمي عن الصادق ع في قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالاخرة هم كافرون اترى ان الله طلب من المشركين زكوة اموالهم وهم يشركون حيث قال فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالاخرة هم كافرون انما دعى الله العباد للايمان فاذا امنوا بالله وبرسوله افترض عليهم الفرض ومنها ما عن احتجاج الطبرسي عن امير المؤمنين ع في حديث الزنديق الذي جاء اليه مستدلا باي من القرآن قد اشتبهت عليه من دينه قوله ع فكان اول ما قيدهم به الاقرار بالوحدانية والربوبية وشهادة ان لا اله الا الله فلما اقروا بذلك الاقرار لنبيه بالنبوة والشهادة برسالته فلما انقادوا لذلك فرض عليهم الصلوة ثم الصوم ثم الحج الخبر و

تبريزي

والجواب انا لا نقول بكون الكفار مخاطبين بالفروع تفصيلا كيف وهم جاهلون بها غافلون عنها وكيف يعقل خطاب منكري الصانع والانبياء
وعلى تقدير الاعتراف بتفصيل بل يقبح خطاب من انكر الرسول بالايمان بخليفته والمعرفة بحجته واخذ الاحكام منه بل المراد ان المنكر للرسول
بعد المخاطب بالايمان بالرسالة بالايتمار باوامره والانتهاء عن نواهيه فاذا امن وحصل ذلك كله كان مطيعا ان لم يؤمن فعل المحرمات وترك الواجبات عوقب على
كل واحد على ترك الايمان لمخاطبته بها اجمالا وان لم يخاطب تفصيلا بفعل الصلوة وترك الزنا ونحو ذلك لغفلته عنها نظير ذلك ما اذا امر الملك
اهل بلد بنصب رجل حاكما بالاذعان بولايته من قبل الملك والانقياد له في اوامره ونواهيه المسطورة في طومار كتابه فلم يذعن بذلك تمردا لرعية لذلك
الحاكم ولم يلتفتوا الى ذلك الطومار ولم يطلعوا عليه اصلا فاتفق وقوعهم من اجل ذلك في كثير من النواهي وترك الاوامر الموجودة فيه فانه
لا يقبح عقابهم على كل واحد واحد من تلك المخالفات لكفاية الخطاب الاجمالي مع تمكن المخاطب من المعرفة التفصيلية وبذلك يندفع ما اورد
على صاحب الذخيرة من الاشكال في مسئلة الصلوة مع النجاسة حيث نقل عن بعضهم الاشكال في الحاق الجاهل بالعالم ثم قال بعد و
الظاهر ان التكليف متعلق بمقدمات الفعل كالنظر والسعي والتعلم والا لزم تكليف الغافل والتكليف بما لا يطاق والعقاب انما يترتب
على ترك النظر الى ان قال ولا يخفى انه يلزم على هذا ان لا يكون الكفار مخاطبين بالاحكام وانما يكونون مخاطبين بمقدمات الاحكام وهذا خلاف
ما قرره الاصحاب وتحقيق هذا المقام من المشكلات انتهى وقد عرفت ان الغفلة زمان العمل لا يوجب قبح العقاب على الفعل لانه زمان امتناع الواجب
عليه انما هو مكلف حين الالتفات بالايمان بالرسول والانقياد له في جميع اوامره ونواهيه نعم ربما يتوجه الاشكال في تكليف منكري
الصانع والشرايع بالاصول والفروع وهذا غير مختص بما يدعي تكليف الكفار بالفروع بل يرد على المحدثين المذكورين المنكرين لذلك على
صاحب الذخيرة ومن تبعهم كصاحب المدارك وشيخه الاردبيلي القائلين بكون العقاب على ترك النظر والتعلم فانه لا يجري ذلك في هذا
الكافر لغفلته عن ذلك ايضا الا ان يمنع غفلة المكلف في جميع اوقات تكليفه عن وجود الصانع بناء على اشتراط التكليف بسبق
معرفة الهية الخالق وبان له رضا وسخطا وبانه لا بد له من معلم من جهته ليعلم الناس ما يصلحهم ويفسدهم وحاصل الجواب ان المنفي في الاخبار
المذكورة هو خطاب الكافر تفصيلا بما لا يعقل امتثاله الا بعد امتثال التكليف الذي اقام المخاطب على مخالفته كخطابه بالفرايض الالهية
مع عدم تصديقه رسالة من يخاطبه بذلك فان ذلك مستهجن جدا كما اشار اليه الامام ع في الصحيحة الاولى بقوله وكيف يجب معرفة الامام
وفي الرواية الثانية بقوله ارايت ان الله طلب من المشركين والذي نشبه هو تكليفه بتصديق النبي والانقياد لاوامره ونواهيه ثم ان ما ادعى
الصحيحة لا ظهور لها في عدم تكليف الكفار بالفروع وانما تدل على تدرج تبليغ التكاليف كما هو صريح قوله ع في رواية الاحتجاج فرض
عليهم الصلوة آه وهذا انما لا ينافي الا انكاره كما يظهر من الاخبار المتظافرة ولا دخل له بمخالفة مذهب المش فان التكليف بالزكوة والحج و
ان حدث بعد التكليف بالصلوة الا انه بعد حدوث لم يكن مختصا بالمصلين بحيث لا يكون غيرهم مخاطبا بالحج والزكوة وقد ظهر مما ذكرنا
في دفع اشكال صاحب الذخيرة ضعف استدلال صاحب الحدائق على مطلبه بان تكليف الكفار بالفروع تكليف بما لا يطاق وبضعفه
مضافا الى ما مر ان هذا الاستدلال لا يناسب المطلب لان الكلام في غافلية الكفر عن التكليف دون الغفلة التي قد يوجد في الكفار وقد
يفقد عنه واضعف من ذلك استدلاله بما دل على ان طلب العلم فريضة على كل مسلم فلم يجب بمجرد العقل والبلوغ واضعف من ذلك استدلاله
باختصاص بعض الخطابات بالذين امنوا كما لا يخفى ثم انه ره قد ذكر في عداد الادلة على هذا المطلب انه لم يعلم من النبي ص امر احد ممن دخل
في الاسلام بالغسل من الجنابة كما لم يعلم منه امر احدهم بقضاء صلوته مع انه قلما ينفك احد منهم من الجنابة في تلك الازمنة المتطاولة
ولا يخفى انه لو تم هذا الدليل اما على ان الانزال او الادخال لا يوجب الجنابة بالنسبة الى الكافر واما على سقوط ما وجب للكفر بسبب اسلامه
والاول لا دخل له بمطلبه لا اظن احدا يقول به والثاني مناف لمطلبه ومناسب لمذهب المش لكن يحكى انه لا خلاف منهم في عدم سقوطه عنه
بعد الاسلام كما انه لا يصح منه حال الكفر لاشتراط العبادة بالاسلام بل وعدم التمكن من قصد التقرب علله في المنتهى بعدم معرفته
بالله ولتنجس ماء الغسل ويمكن النظر في الجميع اما اشتراط الاسلام فان اريد في القبول للثواب فلا يدل على الفساد بمعنى عدم رفع
الجنابة لما الظاهر عدم الخلاف في نفع للحدث وان اريد في رفع الحدث فلا دليل عليه اما عدم التمكن من القربة فهو مسلم في حق
من لا يتمكن منه وان المتمكن ككثير من الفرق القائلين بوجوب غسل الجنابة وان اراد اعتبار قابلية الفاعل للتقرب فلا دليل عليه
واما نجاسة الماء بالغسل فهي تمنع من اغتساله بالقليل لا الكثير واما وجوب ازالة النجاسة عن البدن فان اريد الخارجية فلا ينفع
وان اريد الذاتية فهو عين الدعوى ثم ان مقتضى الدليل الاول فساد غسل المخالف فلا يحكم بارتفاع حدثه فيترتب على المخالف
احكام الجنب حتى نجاسة العرق اذا كانت الجنابة عن حرام والظاهر عدم سقوط اعادته عنهم اذا استبصر لان الجنابة سبب لوجوب الغسل فاذا
فرض عدم ارتفاعها بالغسل الواقع حال الخلاف بجنبها بعد الاستبصار اذا وجب عليه ما يشترط بالطهارة وكذا الوضوء واما ما دل

على عدم وجوب اعادة ما عدى الزكوة من العبادات على المخالف اذا استبصر فلا ينفع فيما نحن فيه لانا لا نحكم عليه بوجوبه باعادة ما فعله من الغسل
تداركا لما فات عنه من الغسل الصحيح حال المخالفة نظير قضاء الصلوة وغيرها وانما نحكم بتاثير الجنابة الباقية بعد الاستبصار في المنع عن الدخول
لكن الظاهر من بعضهم كالشهيد في البيان عدم الاعادة الا ان يقال ان الظاهر من بعض روايات عدم الاعادة امضاء ما فعله حتى كانه وقع
صحيحا ففي رواية محمد بن حكيم قال كنت عند ابي عبد الله ع اذ دخل عليه كوفيان وكانا زنديقين فقالا جعلنا الله فداك فقدمنا الله علينا
بولايتك فهل يقبل منا شيء من اعمالنا فقال اما الصلوة والصوم والحج والصدقة فان الله يتبعكما ذلك ويلحق بكما واما الزكوة فلا لانكما
بعدتما اخذتما حق امرء مسلم واعطيتما غيره ولازم قبول الغسل منه قبول ارتفاع الحدث به فلا يجب الطهارة لما يستقبل كما ان لازم قبول
الصلوة سقوط الامر بها ان كان الوقت باقيا ولذا لا يحكم عليه بوجوب اعادة الصلوة اذا استبصر في الوقت بعدما صلى مع ان كل جزء من الوقت
سبب لوجوب الصلوة ولذا يجب على الكافر اذا اسلم كالصغير اذا بلغ في اثناء الوقت فعل الصلوة ووجب عليه الغسل من الجنابة السابقة
وصح منه لعدم المانع وربما يتوهم ان مقتضى النبوي المش الاسلام يجب ما قبله ويهدم ما قبله عدم وجوب الغسل عليه لان معنى هدم كلما
كان قبله عدم تاثيرها وقع حال الكفر في وجوب شيء عليه بعد الاسلام بل صيرورته بالاسلام كان لم يكن ودفعه في جامع المقاصد بما
حاصله منع عموم الموصول مجردا عن سنده والاولى ان يقال مع فرض تسليم العموم ان المنفي بحكم النبوي تاثيرها كان قبل الاسلام في
وجوب شيء بعد فان فوت الصلوة او الصوم في وقتهما الوجوب القضاء فالفوت الواقع حال الكفر غير مؤثر في وجوب القضاء بعد الاسلام
اما سبب الجنابة الحادث قبل الاسلام فهو في نفسه غير مؤثر لوجوب الغسل وانما هو سبب للجنابة التي هي حالة معنوية موجبة لاحكام
كثيرة كحرمة امور عليه وكراهة حضوره عند الميت فان ثبت بالنبوي ارتفاع الجنابة بالاسلام سقط وجوب الغسل لانه لو فرع حدث الجنابة
اما لو لم يثبت فوجوب الغسل بتاثير الجنابة الموجودة حال الاسلام لا سببها المتحقق حال الكفر وهو نظير ما اذا اسلم قبل غروب الشمس
فان وجوب الصلوة عليه من حيث جزء سبب الوجوب عليه حال الاسلام وهو كونه في جزء من الوقت جامعا الشرايط التكليف وليس
وجوبها عليه في هذا الزمان مسببا عن دلوك الشمس قبل الاسلام حتى يحكم بعدم كونه مؤثرا وكونه كان لم يكن وحيث انه لم يثبت من
حديث الجب ارتفاع حدث الجنابة والحيض بالاسلام حتى يصير متطهرا يجري عليه احكام الطاهرين لان مساق الحديث العفو والمسامحة
المناسبتين للامور الراجعة الى التكليف دون مثل الطهارة من الحيض والجنابة كان الحدث باقيا فيجب عليه رفعه عند وجوب ما يشترط به الطهارة
ان النبوي مختص بما اذا تحقق تكليف قبل الاسلام بسبب من الاسباب فانه ينقطع وينهدم بالاسلام دون سائر الامور فانها لا تنقطع
التكليف بعد الاسلام لوجود السبب لا للسبب الحادث قبله ومما ذكرنا يظهر فساد الاستشهاد بعموم حديث بعض الروايات التي
يظهر منها تقرير الامام ع لاقتضاء حديث الجب سقوط حد الزنا عن الكافر اذا اسلم وجه الفساد ان الزنا قبل الاسلام سبب لوجوب الحد بعده
بعموم الرواية يقتضي نفيه لا لمانع بخلاف ما نحن فيه فان سبب الوجوب هي الجنابة الموجودة بعد الاسلام لا سببها الحادث قبل والرواية
المذكورة هي ما رواه المشايخ الثلثة والطبرسي عن جعفر بن رزق الله قال قدم الى المتوكل رجل نصراني فجر بامرأة مسلمة فاراد ان يقيم عليه
الحد فاسلم فقال يحيى بن اكثم قد هدم ايمانه شركه وفعله وقال بعضهم يضرب ثلثة حدود وقال بعضهم يفعل به كذا وكذا فامر المتوكل
بالكتاب الى ابي الحسن الثالث ع وسئله عن ذلك فلما قدم الكتاب كتب ابو الحسن ع يضرب حتى يموت فانكر يحيى بن اكثم وانكر فقهاء العسكر
ذلك وقالوا يا امير المؤمنين سله عن هذا فانه شيء لم ينطق به كتاب ولم يجيء به سنة فكتب اليه ع ان فقهاء المسلمين قد انكروه وقالوا ان
هذا لم يجيء به سنة ولم ينطق به كتاب فبين لنا بما اوجبت عليه الضرب حتى يموت فكتب ع بسم الله الرحمن الرحيم فلما راوا باسنا قالوا
امنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا سنة الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون
قال فامر به المتوكل فضرب حتى مات فان ظاهر جواب الامام ع تقريره ع لما فهمه القاضي يحيى بن اكثم من اقتضاء عموم حديث الجب لدفع الحد عنه
وهدم ما كان حال الكفر بالاسلام الا انه ع اجاب بما اجاب وحاصله عدم نفع الايمان عند ارادة اقامة الحد عليه لكن قد عرفت ان عموم
الحديث لسقوط وجوب الحد بالاسلام لا ينافي ما نحن فيه للفرق الذي عرفت نعم يبقى في المقام ان مقتضى عمومه سقوط حقوق الناس اذا حدث
سببها حال الكفر ولا يمكن ان يقال ان اسبابها سبب لاشتغال الذمة وهو باق الى ما بعد الاسلام ويكون سببا لوجوب الاداء لان
نفس اشتغال الذمة مما ينفيه حديث الجب الوارد مورد العفو والمسامحة وليس نظير الجنابة والحدث الاصغر كما هو واضح واوضح منه حكومة
حديث الجب على ادلة تاثير تلك الاسباب وما دل على انه لا يسقط حقوق الناس الا اداؤها او عفو صاحب الحق فلا يتوهم معارضته لها بالعموم
من وجه والرجوع الى الاصل في بقاء الحق نعم يمكن التمسك لعدم السقوط بما دل على ان المخالف يعيد الزكوة معللا بانه وضعها في غير موضعها
وانما هي لاهل الولاية... بعد حق امرء مسلم واعطاه غيره فيدل على ان حقوق الناس لا تسقط بالايمان لكن يوهن ان المش سقوط الزكوة عن الكافر بالاسلام

وان بقی عین النصاب شیئا الی حیث الجبان کان بین الزکوة ودیون الناس فرق من حیث ان اشتغال الذمة بحق الناس فی الزکوة متفرع
علی تکلیفه بالاخراج فاذا سقط بالاسلام التکلیف سقط الاشتغال بخلاف الدیون فان التکلیف بادائها متفرع علی اشتغال الذمة
بها عکس الزکوة فلا یرتفع التکلیف الا ببراءة الذمة فیرجع الکلام الی دلالة حدیث الجب علی سقوط الاشتغال والمسئلة محتاجة الی التامل
واعلم انه لو اغتسل الجنب فی ارتداده بعد حدثه بمجرد الارتداد قطعا ثم لو عاد الی الاسلام لم یبطل ثواب عمله ولا شیء من عمله فضلا عن نفس الغسل
للاصل وقوله ع فی روایة زرارة من کان مؤمنا فحج وعمل فی ایمانه ثم اصابته فتنة فکفر ثم تاب ثم یحسب له کل عمل صالح عمله فی ایمانه ولا یبطل
منه شیء ومقتضی مفهوم الروایة انه لو لم یعد الی الایمان بطل عمله وهو کذلک لان الکفر محبط او کاشف عن عدم صحته بناء علی ان الصحة
مشروطة بالایمان المستقر وان المرتد لیس بایمان وهل یعود حدثه وجهان من ان دفع الحدث مترتب علی الامتثال المستلزم للثواب فانتفائه یکشف
عن عدم الامتثال الموجب لبقاء الحدث ومن ان الحبط حکم شرعی ورفع الحدث انما یترتب علی الفعل الصحیح حین الوقوع واشتراطه بالایمان
المستقر غیر ثابت والمسئلة قلیلة الجدوی واما الحکم المترتب علی الجنابة فیحرم علیه قرائة کل من سور العزائم الاربع وهی سورة التنزیل وحم
السجدة وسورة اقرء علی المشهور قال فی المقنعة ولا باس ان یقرء من سور القران واتبعها ما شاء الا الاربع سور منه فانه لا یقرئها حتی یطهر ثم ذکر السور
ثم قال لان فی هذه السور سجود واجبا ولا یجوز السجود الا لطاهر من النجاسات انتهی ومثله استدل الشیخ فی التهذیب وفی المعتبر یجوز للجنب
ان یقرء من القران ما شاء الا سور العزائم الاربع روی ذلک البزنطی فی جامعه عن الحسن الصیقل عن ابی عبد الله ع وهو مذهب فقهائنا اجمع
انتهی وفی التذکرة یحرم علی الجنب قرائة العزائم وهی اربع سور الی ان قال اما تحریم العزائم فباجماع اهل البیت ع وادعی الاجماع فی السرائر والذکری
ایضا وظاهر استدلال الشیخین حرمة قرائة مجموع السورة لاشتمالها علی ایة العزیمة وهو ظاهر معقد اجماع التذکرة والمنتهی لانه ذکر بعد
ذلک فی الفروع حرمة قرائة ابعاض السور ولذا حکی عن کاشف اللثام انه احتمل حرمة خصوص ایة السجدة عن عدة من کتب الجماعة وهو لکن یبعد
ارادة المجموع مضافا الی ذکرهم کراهة ما زاد علی السبع من عموم الجواز من غیر العزائم انه لو کان هو المجموع فان کان باعتبار اشتماله علی ایة السجدة
فهی المحرمة فی الحقیقة ولا ینبغی التعبیر عن ذلک بحرمة السورة لان ما عدا ایة السجدة منها لا دخل له فی الحرمة وان کان باعتبار المجموع من حیث المجموع
کان اللازم عدم تحریم قرائة خصوص ایة السجدة ولا اظن احدا التزم به وکانه لهم ذلک کله ادعی فی الروض الاجماع صریحا وفی شرح الدروس
ظاهرا علی حرمة قرائة بعضها حتی البسملة بل لفظة بسم کما فی الروض اذا نواها منها وقد ینسب دعوی هذا الاجماع الی الذکری ولم نجد فیها
الا دعوی الاجماع علی حرمة العزائم ثم ان ما فی الروض من حرمة لفظة مع النیة لا اشکال اذا تلفظ بها ناویا بالضم غیرها مما یصدق معه علیه
قرائة القران اما لو قصد الاقتصار علی لفظ بسم ففی حرمته اشکال من حیث عدم صدق القرائة علیه لانها لیست مطلق التلفظ نعم اذا قصد
صدق انه اشتغل بالقرائة باول حرف یتلفظ به فیها ویحرم علیه ایضا مس کتابة القران بلا خلاف ظاهرا الا من الاسکافی فیما حکی عنه
لعل الاجماع المدعی فی کلام جماعة قد انعقد بعده او فهموا من الکراهة فی کلامه الحرمة واما نسبة الکراهة الی المبسوط فغیر مطابقة لما وجدنا
فیه واستفاضة نقل الاجماع کفتنا مؤنة الکلام فی دلالة قوله تعالی لا یمسه الا المطهرون ودلالة روایة استشهد فیها بها للنهی عن
عدة امور بعضها مکروه قطعا وقد تقدم ذلک فی حکم الحدث الاصغر ومس شیء نقش علیه اسم الله والمراد مس الاسم لا ما یوهمه العبارة
من مس الشیء الذی علی نقش بعض اجزائه اسم الله تعالی کاللوح المنقوش فیه ذلک والدرهم والدینار ونحوهما ویدل الحکم مضافا الی فحوی الحکم
السابق بعض الروایات المنجبرة بالشهرة وعدم الخلاف المحکی عن نهایة الاحکام وظهور اتفاق الاصحاب المحکی عن المنتهی ففی موثقة عمار لا یمس
الجنب درهما ولا دینارا علیه اسم الله واما ما دل علی مس جواز ما علیه ذلک کروایة ابن محبوب المحکیة فی المعتبر عن کتابه فی الجنب یمس الدراهم و
فیها اسم الله واسم رسول الله ص قال لا باس وروایة اسحق بن عمار عن الجنب والطامث یمسان بایدیهما الدراهم البیض قال لا باس والصحیح المحکی فی
المعتبر ایضا عن جامع البزنطی هل یمس الرجل الدرهم الابیض وهو جنب فقال والله انی لاوتی بالدرهم فاخذه وانی جنب وما سمعت
احدا یاه من ذلک شیئا الا ان عبد الله بن محمد کان یعیبهم عیبا شدیدا فیقول جعلوا سورة من القران فی الدرهم فیعطی الزانیة وفی الخمر
ویوضع علی لحم الخنزیر فهی محمولة علی مس ما عدا الاسم کما یشهد له ذیل الروایة الاخیرة مع حرمة مس سورة القران اتفاقا ثم مقتضی اطلاق
عبارة المصنف ره ومثلها حرمة مس کل اسم مختص به جل اسمه ان کانت من صفاته المختصة یحسب الاستعمال او بالشرکة اذا اعد من اسمائه
تعالی والظاهر عدم تغییر الحکم بصیرورة الاسم جزء من اسماء المخلوق کعبد الله وعبد الرحمن علی اشکال خصوصا مع کون المرکب علما لا اضافیا
والاولی الحاق اسم النبی ص والائمة ع وسایر الانبیاء ع کما عن المقنع والمبسوط والغنیة والوسیلة والمهذب والسرائر والجامع و
الارشاد والذکری والدروس والروض وجامع المقاصد وعن الاخیر وجامع المقاصد وعن الاخیر نسبته الی کبراء الاصحاب وعن الغنیة
الاجماع علیه ویحرم ایضا الجلوس فی المساجد کما فی عبارة جماعة بل دخولها کما فی المبسوط والوسیلة والبیان لعموم قوله تعالی فی الاستثناء عن

عموم قوله تعالی ولا تقربوا الصلوة وانتم سکاری ولا جنبا الا عابری سبیل والقرب کنایة عن الدخول نظیر قوله تعالی فی المشرکین فلا یقربوا
المسجد الحرام ویکفی مؤنة الکلام فی دلالة الایة من حیث وجوب ارتکاب خلاف الظاهر فیها صحیحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا الحائض والجنب یدخلان المسجد ام لا قال الحائض والجنب
لا یدخلان المسجد الا مجتازین ان الله عز وجل یقول ولا جنبا الا عابری سبیل وعن مجمع البیان عن ابی جعفر ع فی تفسیر قوله تعالی ولا جنبا الا عابری
سبیل لا تقربوا مواضع الصلوة من المساجد وانتم جنب الا مجتازین نعم فی بعض الاخبار کبعض الفتاوی النهی عن الجلوس والظاهر کونه کنایة عن اللبث
کما عبر به فی بعض الکتب وح فلا یحرم المشی فیها لا بقصد الاجتیاز ولا العبور ولعله الظاهر من قوله ع فی صحیحة جمیل بن دراج وفیه سهل بن زیاد
للجنب ان یمشی فی المساجد کلها ولا یجلس فیها الا المسجد الحرام ومسجد رسول الله ص وفی صحیحة ابی جعفر ع لا باس ان یمر فی سایر المساجد ولا یجلس
فی شیء من المساجد وروایة محمد بن حمران قلت لابی عبد الله ع الجنب یجلس فی المسجد قال لا ولکن یمر فیه الا المسجد الحرام ومسجد الرسول ص وهذه وان
کانت اخص من وجه من الصحیحة الا ان تقیید المرور فیها بالاجتیاز اولی من تخصیص عموم النهی عن الدخول فی الصحیحة علی وجه غیر الاجتیاز
کما لا یخفی مضافا الی اعتضادها بظاهر الکتاب وان کان فی الاعتضاد بمثله مما یحتاج العاضد فی ظهوره الی المعضود تامل لکن محل الحاجة هنا الی
الاعتضاد فی غیر محل حاجة العاضد الی المعضود کما لا یخفی وکیف کان فالاقوی الاقتصار علی مدلول الایة وهو العبور فی المسجد علی وجه کونه سبیلا
بان یکون للمسجد بابان یدخل من احدهما ویخرج من الاخر او یحتلم فی المسجد فیخرج منه من غیر مکث ولا یجوز الدخول فیه لاخذ شیء ولو لم یستقر
فیه لکن قال فی التذکرة لو کان فی المسجد ماء کثیر فالاقرب عندی جواز الدخول الیه والاغتسال فیه ما لم یلوث المسجد بالنجاسة وقریب منه
ما فی المنتهی وقال فی المدارک فی باب التیمم لو لم یجد الماء الا فی المسجد وکان جنبا فالاظهر انه یجوز له الدخول والاخذ من الماء والاغتسال
خارجا ولو لم یکن معه ما یغترف به فقد استقرب فی المنتهی جواز الاغتسال فیه وهو حسن ان لم یتحقق معه الجلوس انتهی ویظهر النظر فی ذلک
مما ذکرنا حتی لو عبر الجنب فی المسجد فاتفق له ماء کثیر فرمی نفسه فیه بنیة الغسل ففی جوازه نظر من حیث ان ایقاع نفسه فی الماء لیس عبورا
نعم لو اغتسل مرتبا وهو عابر جاز ثم ان المحکی فی الذکری عن المفید فی الغریة وابن الجنید الحاق المشاهد المشرفة بالمساجد واستحسنه وحکی عن
الشهید الثانی اختیاره ایضا ولعله لوجوب تعظیمها المنافی لترخیص دخول الجنب والحائض ولفحوی الحکم فی المسجد بناء علی ما یستفاد من بعض
الاخبار من ان سبب صیرورة بعض البقاع مسجدا انه قد اصابتها شیء من دم نبی او وصی ع فاحب الله ان یعبد فی تلک البقعة ولغیر واحد مما
یظهر منه المنع من دخول الجنب علی الامام حیا بضمیمة ما ثبت من ان حرمة المشرکین مثلها حیا بل اعظم وانه یجب اعتقاد حرمتهم فی غیابهم عنا وحضورهم
مثل ما عن الصفار فی بصائر الدرجات عن عبد الله بن الصلت عن بکر بن محمد قال خرجنا من المدینة نرید منزل ابی عبد الله ع فلحقنا ابو بصیر خارجا
من زقاق وهو جنب ونحن لا نعلم حتی دخلنا علی ابی عبد الله ع فرفع راسه الی ابی بصیر فقال یا ابا محمد اما تعلم انه لا ینبغی للجنب ان یدخل بیوت الانبیاء ع فرجع
ابو بصیر ودخلنا وعن ارشاد المفید عن ابی بصیر قال دخلت المدینة ومعی جویریة فاصبت منها فخرجت الی الحمام فلقیت اصحابنا الشیعة وهم
متوجهون الی ابی عبد الله ع فخشیت ان یفوتنی الدخول علیه فمشیت معهم حتی دخلت الدار فلما مثلت بین یدیه نظر الی ثم قال ع یا ابا بصیر
اما علمت ان بیوت الانبیاء واولاد الانبیاء لا یدخلها الجنب وعن کشف الغمة نقلا من کتاب الدلائل لعبد الله بن جعفر الحمیری عن ابی بصیر قال
دخلت علی ابی عبد الله ع وانا ارید ان یعطینی دلایل الامامة مثل ما اعطانی ابو جعفر ع فلما دخلت علیه وکنت جنبا فقال یا ابا محمد ما
کان لک فیما کنت فیه شغل تدخل علی وانت جنب فقلت ما فعلته الا عمدا فقال اولم تؤمن قلت بلی ولکن لیطمئن قلبی فقال یا ابا محمد قم فاغتسل

الی هنا وجدنا النسخة المنسوبة الیه طیب الله رمسه

وانا در بهانه حرره العبد الفانی
ابن محمد حسن خلیل الله
ساکن ظل القانی
من القزوین
سنة ١٣٠٣
ع

بسم الله

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على محمد وآله المعصومين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين المقصد الثاني من المقاصد المقصودة لبيان اسباب الغسل في ماهية الحيض الذي يعبر عنه بالمحيض كما عن السرائر وط وكرى للاية ونص اهل اللغة وبيان احكامه المتعلقة به وهو لغة السيل مطلقا كما في المنتهى وعن غيره او مقيدا بكونه بقوة كما في المعتبر وكرى ومع صدا وسيلان الدم او الدم السائل كما في شرح الروضة وشرعا هو الدم الخاص الذي يتعلق به احكام مخصوصة بل قد يقال ان الدم الخارج من الرحم معنى لغوي له كما يظهر من جماعة من اهل اللغة فعن الجوهري يقال حاضت المراة تحيض حيضا ومحيضا فهي حايض وحايضة الى ان قال وحاضت السمرة وهي شجرة يسيل منها شيء كالدم انتهى وعن القاموس حاضت المراة تحيض اذا سال دمها وعن المجمل الحيض حيض المراة وحيض السمرة وعن المغرب حاضت المراة تحيض حيضا ومحيضا خرج الدم من رحمها وعن مجمع البحرين الحيض اجتماع الدم وبه سمي الحوض لاجتماع الماء فيه وحاضت المراة تحيض حيضا ومحيضا وتحيضت اذا سال دمها في اوقات معلومة فاذا سال الدم من غير عرق الحيض فهي مستحاضة الى ان قال الحيضة المراة الواحدة من الحيض وبالكسر الاسم من الحيض وهي هيئة الحيض مثل الجلسة لهيئة الجلوس والحيضة بالكسر الخرقة التي تستثفر بها المراة ومنه حديث عايشة ليتني كنت حيضة ملقاة قال في يه ويقال لها المحيضة وتجمع على المحايض انتهى ويؤيد ذلك ان المحكي عن اكثر القدماء كالشيخين وسلار والحلي والحلبي والقاضي وابن حمزة وابن سعيد الاقتصار على تفسيره بالدم من غير تعرض لمعنى لغوي له او شرعي واول من ذكر له معنيين في اللغة والشرع المصـ قده في هي ولعله اخذ من عبارة المعتبر حيث قال النظر في الحيض واحكامه سمي حيضا من قولهم حاض السيل اذا اندفع فكانه لقوته وشدة خروجه في غالب احواله اختص بهذا الاسم ويجوز ان تكون من رؤية الدم كما يقال حاضت الارنب اذا رات الدم وحاضت السمرة اذا خرج منه الصمغ الاحمر انتهى ولا يخفى انه لا دلالة في هذا الكلام الا على ان تسمية هذا الدم حيضا ماخوذة من قولهم حاض اذا سال كما ان تسمية الحوض حوضا بتلك المناسبة وليس فيه دلالة على ان ذلك الدم الخاص معنى شرعي في مقابل المعنى اللغوي والى ما ذكرنا اشار في الروض وان اضاف اليه بعض ما لا يخ من نظر حيث انه بعدما ذكر ان الحيض لغة السيل بقوة او مطلقا وشرعا دم يقذفه الرحم قال هذا هو المشهور من انقسام تعريفه الى اللغوي والشرعي وللبحث في ذلك مجال فان الظ من كلام اهل اللغة انه قد يطلق لغة على هذا الدم المخصوص لا باعتبار سيلانه بقوة او بغير قوة بل يطلق ابتداء على مصطلح اهل الشرع فلا يكون بين التعريف اللغوي والشرعي فرق من حيث الماهية انتهى ثم ذكر كلام الجوهري المتقدم ثم قال وقد اشار الى هذا في المعتبر حيث جرى اولا على ما هو المش من انه انما سمي حيضا من قولهم حاض السيل اذا اندفع فكانه لمكان قوته وشدة خروجه في غالب احواله اختص بهذا الاسم قال ويجوز ان يكون من رؤية الدم كما يقال حاضت الارنب اذا رات الدم وحاضت السمرة اذا خرج منها الصمغ الاحمر انتهى ثم قال ومتى ثبت ذلك عن اهل اللغة فهو خير من النقل كما قرر ويمكن الجواب بان مطلق استعمال اهل اللغة لا يدل على الحقيقة فانهم يذكرون الحقيقة والمجاز سلمنا لكن حمله على الحقيقة يوجب الاشتراك والمجاز خير منه انتهى ثم ان دعوى مغايرة المعنى اللغوي والشرعي من جهة ان معناه اللغوي لغة هو السيلان وشرعا هو السايل اذ الخصوصيات اللاحق

المقصد الثاني

في الحيض شرعا غير ماخوذة فيه لغة ضرورة انهم ما كانوا يفرقون بين الخارج قبل سن الياس والبلوغ بالحيض والخارج بعدهما ليسلبون كالشارع الحيض عن الدم الفاقد للشرائط مدفوعة باطلاق الحيض لغة على السايل ايضا وبان الخصوصيات انما هي لتميز مصداق الحيض لو اتفق غيره فلا خلاف بين اللغة والشرع في ان دم الحيض هو الدم المخصوص المخلوق لتكون الولد المحكوم عليه باحكام كثيرة عند اهل كل شريعة وعند الاطباء الا ان تشخيص مصاديق هذه الدم على وجه منضبط لما خفي على غير العالم بما في الارحام كشف الشارع عن بعض الامور المنافية لها كالدخول في الخمسين او تجاوز الدم عن العشرة او نقصانا عن الثلثة او وقوعه بعد الحيضة الاولى باقل من العشرة او نحو ذلك فاطلاق الحيض عند اهل اللغة الجاهلين بالشرع على هذه الدماء المعدودة في الشريعة من الاستحاضة انما هي بزعم كونها هي مصاديق لذلك الدم الطبيعي المعهود جهلا منهم بالحال فتامل ومما يؤيد اتحاد المعنى اللغوي والشرعي بل يدل عليه قوله تع يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض علق سبحانه حكم الاعتزال على حقيقة المحيض الواقع في سؤالهم ثم ان المصـ قده قد عرفه بخواصه الذي يشترك في العلم بها الفقيه والعامي فقال وهو في الاغلب اسود اي مايل الى السواد وفي النافع وشرحه اسود واحمر لاتصافه بالحمرة في كثير من الاخبار وفي يع وعن ط والوسيلة وكثير من كتب المصـ الاقتصار على الاول ولعل المراد ما يقابل الصفرة وعن الفقيه الاقتصار على الثاني ولعله اراد مطلق الحمرة الشامل للمايل الى السواد حار يخرج بحرقة حاصلة من دفعه وحرارته وهذه الخواص مستفادة من الحس والاخبار ففي صحيحة حفص بن البختري او حسنة قال دخلت على ابي عبد الله ع امرأة سالته عن المراة يستمر بها الدم فلا تدري احيض هو ام غيره فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة قال فخرجت وهي تقول والله انه لو كان امرأة ما زاد على هذا وفي صحيحة معوية بن عمار قال ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الحيض حار وموثقة اسحق بن جرير قال سالت امرأة منا ان ادخلها على ابي عبد الله ع فاستاذنت لها فاذن لها فدخلت ومعها مولاة لها الى ان قال فقالت ما تقول في المراة تحيض فتجوز ايام حيضها فقال ان كان ايام حيضها دون عشرة استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان يستمر بها شهرا او شهرين او الثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفا هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد قال فالتفتت الى مولاتها وقالت تراه كان امرأة وفي الوسائل رواه عن السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب الا انه قال تراه كان امرأة ثم ان توصيف الدم بهذه الصفات في الاخبار وارد مورد الاغلب والا فكثيرا ما يحكم بالحيضية على فاقدها وبالاستحاضة على المتصف بها كما سيجيء وربما يستظهر من هذه الاخبار كون هذه الصفات معرفات شرعية للحيض يدور معها وجودا وعدما الا فيما ثبت خلاف ذلك بالدليل كما صرح به في المدارك وبعض من تاخر عنه بل حكي عن الروض ايضا لكن الحكاية مخالفة للواقع ولا يرد عليهم ما قيل من كون هذه الصفات اغلبية اذ غاية الامر كونها امارة ظنية لا ادلة قطعية وظاهر تلك الاخبار سوقها مساق اعطاء القاعدة ولزوم الاعتماد على هذه الامارات في تشخيص الحيض حيث اشتبه بالاستحاضة نعم لو اشتبه بالقرحة او العذرة كان العبرة بغيرها وعلى ما ذكروه فيشكل اطلاق ما سيجيء من الحكم بالحيضية على كل دم يمكن ان يكون حيضا وان لم يكن بصفاته بل لا بد من الاقتصار في اجراء تلك القاعدة في الدم الفاقد للصفات على الموارد المنصوصة والمجمع عليها لكن الاقوى ما عليه المشهور من اختصاص الرجوع الى تلك الصفات بصورة امتزاج الحيض مع الاستحاضة وعدم ثبوت العادة وذلك لان استفادة هذا المطلب اعني لزوم الحكم بانتفاء الحيضية مع فقد الصفات اما من مفهوم قوله ع فاذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع الصلوة واما من سوق الصفات مساق بيان الميزان والمعيار واما من التصريح في الاخبار بان دم الاستحاضة كذا واما من المستفيضة الدالة على ان الصفرة ايام الحيض ليس من الحيض وفي الكل نظر اما في الاول فلان الضمير في قوله فلتدع راجع الى المراة المفروضة في السؤال وهي التي تستمر بها الدم والظ منها المستحاضة التي اختلط عليها حيضها فمفهوم الشرط مختص بمثل هذه المراة والرجوع الى الصفات في حقها مما لا كلام فيه ولا يتوهم ان اختصاص المورد بمن استمر بها لا ينافي وجوب رجوعها الى الصفات حتى في غير صورة الاستمرار لاندفاعه بمنع ما يوجب عموم الحكم بعد رجوع الضمير الى المراة المتلبسة باستمرار الدم عليها واما في الثاني فلمنع دلالة سياق ذكر صفات الحيض الا على لزوم الحكم بالحيضية عند الاشتباه بالاستحاضة اينما وجدت لا تعينها حيث انتفت كما هو شان الكلام مضافا الى ان تخلف هذه الصفات وجودا وعدما في كثير من هذه الموارد يمنع عن ارادة سوقها مساق اعطاء القاعدة والميزان كما لا يخفى واما في الثالث فلان الظ من الاستحاضة في تلك الاخبار على ما يساعد عليه تتبع الاخبار سؤالا وجوابا بل تصريح اهل اللغة هو الدم المتصل بدم الحيض بالخصوص الكثير من اقسامها كما في شرح المفاتيح فعن الصحاح استحيضت المراة اي استمر بها الدم بعد ايامها وعن المغرب استحيضت المراة استمر بها الدم وفي الفايق والصحاح القاموس ان العاذل اسم للعرق الذي يخرج منه الاستحاضة وذكر الاول في وجه تسمية العاذل انه من العذل اي الملامة لان المراة تلام بذلك عند زوجها انتهى بل لو انكرت استعمال هذا

في الحيض

الاستحاضة ... دم

اللفظ فى العرف وفى الاخبار فى المعنى الاعم من ذلك بحيث يشمل مثل الدم المرئى فى يوم واحد لا غير والخارج عن غير البالغ او عن اليائسة او نقد مجاز فانه قد استعمل فى كلام الفقهاء فى كل من المعنى الاعم والاخص كما صرح به الشارح فى الروض تبعا للذكرى بل ربما فسرها بعض الاصحاب بخصوص المعنى الاخص قال فى سبيلة الاستحاضة دم اصفر بارد تراه المرأة بعد ايام الحيض او اكثر ايام النفاس انتهى وح فما ذكر فيه صفات دم الاستحاضة انما اريد به اعطاء القاعدة والميزان لتميز دم الاستحاضة المختلط بدم الحيض اختلاط اشتباه فى فاقدة العادة ولا كلام فيه كما سيجئ واما الرأى فستعرف الجواب عنه فى قاعدة الامكان وفى مسئلة الاستظهار واضعف من جميع ما ذكرنا ما ربما يتوهم ان مفاد توصيف دم الحيض بالصفات المذكورة بمقتضى عكس النقيض هو ان كلما لم يكن متصفا بها لم يكن حيضا وفساده واضح بعد ما عرفت من ان التوصيف بها وارد مورد الاغلب قطعا فالقضية جزئية لا كلية ثم انه ربما يتوهم موافقة ما ذكره هؤلاء لما فى الذكرى حيث قال ولو اشتبه الحيض بالاستحاضة اعتبر بالسواد والحمرة و الغلظ والحرارة واضدادها لقول النبى صلى الله عليه وآله اذا كان دم الحيض فانه اسود يعرف فامسكى عن الصلوة واذا كان الآخر فتوضأ ثم ذكر رواية اسحق بن جرير المتقدمة ثم قال ولا بالثلثة والعشرة اللذين هما اقل الحيض واكثره بالاتفاق انتهى ونحوها عبارة الشيخ فى النهاية لكن الظاهر ان مراده بيان كون هذه الصفات معرفات عند الاشتباه فى الجملة لا مطلقا او يكون مراده من الاشتباه بالاستحاضة حصول هذا الاشتباه للمستحاضة كما ان المراد من قوله لو اشتبه بالقرحة والعذرة حصول الاشتباه لذات القرحة والعذرة المحققتين لا بمجرد احتمال الدم لهما وكيف كان فلا اشكال فى موافقة الشهيد للمشهور كما يظهر من مذهبه فى الفروع المترتبة على هذه المسئلة مثل تحيض المبتدئة برؤية الدم وان لم يكن بصفات الحيض و نحو ذلك ومما يشهد لذلك ان المصنف فى الذكرى لما استدل على تحيض المبتدئة بمجرد الرؤية بمجرى اسحق وحفص الامرين بالرجوع الى الصفات اجاب عنه فى الذكرى بان ظاهر الخبرين فى المستحاضة مع الاشتباه فان هذا الكلام عند التأمل قرينة على ارادة ما احتملناه اخيرا فى مراده من قوله لو اشتبه بدم الاستحاضة ثم ان فى اعتبار خروج الحيض من الجانب الايسر مطلقا او عند اشتباهه بدم القرحة او خروجه من الايمن كذلك خلاف سيأتى عند تعرض المصنف له ثانيا فان اشتبه ما ثبت شرعا انه دم الحيض لولا الاشتباه بالعذرة بضم العين المهملة وسكون الذال المعجمة وهى البكارة بفتح الباء والمراد هنا دمها وضعت قطنة كيفما اتفق كما هو ظاهر الروايات والمحكى من عبارة الاكثر او بعد ان تستلقى على ظهرها وترفع رجليها كما فى الروض ويظهر منه وجه هذا التقييد فى بعض الروايات حيث قال النبى بعضها الامر باستدخال القطنة من غير تقييد بالاستلقاء وفى بعضها استدخال الاصبع مع الاستلقاء وطريق الجمع حمل المطلق على المقيد والتخيير بين الاصبع والكرسف الا ان الكرسف اظهر فى الدلالة انتهى والظاهر ان ذلك سهو من قلمه الشريف حيث عد الرواية الآتية فى اشتباه الحيض بالقرحة الامرة بالاستدخال الاصبع بعد الاستلقاء من روايات هذه المسئلة والا فليس فى روايتى المسئلة الاستلقاء ولا ذكر الاصبع كما سيجئ وكيف كان فقد تصبر هنيئة بقدر ما ينزل على القطنة ما يطوقها او يغمسها ثم تخرجها اخراجا رفيقا كما فى الرواية الآتية فان خرجت القطنة مطوقة بالدم عرفا وان لم يحصل دائرة كاملة فهو دم عذرة والا يخرج كذلك بان كانت مستنقعة تحيض والمستند فى ذلك ما عن الكافى بطريق صحيح عن خلف بن حماد قال دخلت على ابى الحسن موسى بن جعفر عليه السلام بمنى فقلت له ان رجلا من مواليك تزوج جارية معصرا لم تطمث فلما افتضها سال الدم فمكث سائلا لا ينقطع نحوا من عشرة ايام وان القوابل اختلفن فى ذلك فقال بعضهن من دم الحيض وقالت بعضهن من دم العذرة فما ينبغى لها ان تصنع قال فلتتق الله فان كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلوة حتى ترى الطهر وليمسك عنها بعلها وان كان من العذرة فلتتق الله ولتتوضأ ولتصل ويأتيها بعلها ان احب ذلك فقلت له وكيف لهم ان يعلموا ما هو حتى يفعلوا ما ينبغى قال فالتفت يمينا وشمالا فى الفسطاط مخافة ان يسمع كلامه احد ثم نهد الى فقال يا خلف سر الله سر الله لا تذيعوه ولا تعلموا هذا الخلق اصول دين الله بل ارضوا لهم ما رضى الله لهم من ضلال ثم عقد بيده اليسرى تسعين ثم قال تستدخل القطنة ثم تدعها مليا ثم تخرجها اخراجا رفيقا فان كان الدم مطوقا فى القطنة فهو من العذرة وان كان مستنقعا فى القطنة فهو من الحيض قال خلف فاستخفنى الفرح فبكيت فلما سكن بكائى فقال ما ابكاك قلت جعلت فداك من كان يحسن هذا غيرك فرفع يده الى السماء فقال انى والله ما اخبرك الا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن جبرئيل عن الله تعالى الحديث وعن المحاسن انه اسنده عن ابيه عن خلف بن حماد ورواها الشيخ بادنى تغيير وفى الصحيح عن زياد بن سوقة قال سئل ابو جعفر عليه السلام عن رجل اقتض امرأته او امته فرأت دما كثيرا لا ينقطع عنها يوما كيف تصنع بالصلوة قال تمسك الكرسف فان خرجت القطنة مطوقة بالدم فانه من العذرة تغتسل وتمسك معها قطنة وتصلى فان خرج الكرسف منغمسا بالدم فهو من الطمث تقعد عن الصلوة ايام حيضها ثم انه لا اشكال فى الحكم بالعذرة بمجرد التطوق ولا فى الحكم بالحيض مع الانغماس اذا علم انتفاء الثالث كما هو ظاهر الروايتين وكان الدم مما يحكم عليه بالحيضية على تقدير القطع بانتفاء العذرة لان نفى العذرة لانتفاء التطوق ملزوم لثبوت الحيض لفرض منع الخلو بينهما اما قطعا واما شرعا اما لو لم يقطع بانتفاء الثالث وكان مما لا يحكم بحيضيته لو قطع بانتفاء العذرة فالتحقيق انه لا حكم عليه بالحيضية بمجرد

المقصد الثانى

الانغماس فلا بد ان ترجع المرأة ح الى علمها او الى القواعد المقررة فى الحكم بالحيضية على الدماء على الاختلاف الواقع بين الاصحاب فاذا رأت المبتدئة هذا الدم المشتبه وخرجت القطنة مستنقعة كان تحيضها قبل مضى الثلثة مبنيا على مسئلة تحيض المبتدئة بمجرد رؤية الدم فاذا قلنا فيها بعدم التحيض مطلقا او مع فقد صفات الحيض فلا يحكم على هذا الدم المشتبه بالحيضية بمجرد الاستنقاع وهكذا والى ما ذكرنا نظر المحقق فى المعتبر حيث قال ولو جاءت بصفة دم الحيض واشتبه بدم العذرة حكم انه للعذرة ان خرجت القطنة مطوقة بالدم روى ذلك زياد بن سوقة عن ابى جعفر عليه السلام وخلف بن حماد عن ابى الحسن الماضى عليه السلام ولا ريب انها اذا خرجت مطوقة كانت من العذرة قطعا واذا خرجت مستنقعة فهو محتمل انتهى وغرضه ان مع الاستنقاع فهو قابل للحيضية فيحكم عليه بها مع مساعدة دليل خارجى عليها لا بمجرد الاستنقاع فانه لا يؤثر الا احداث احتمال الحيضية فى مقابل التطوق ولقد اجاد المصنف فى عدّ والشهيد فى البيان وابن فهد فى الموجز حيث اقتصروا على الحكم بالعذرة مع التطوق بل هذا مراد كل من ذكر الحكم بالحيضية مع الاستنقاع ايضا كما هو المحكى عن الاكثر الا ان الظاهر من قولهم لو اشتبه الحيض بالعذرة انهم فرضوا الكلام فيما لو تردد الامر بين العذرة والحيض اما بعلم المرأة او من شهادة القوابل كما فى الصحيحة الاولى واما الفرض كون الدم مما يحكم عليه شرعا بالحيضية مع ارتفاع احتمال العذرة فانا لنتأمل فى الحكم بالحيضية مع الاستنقاع ح غير معقول من العاقل لان المفروض كون الدم مع قطع النظر عن احتمال كونه للعذرة مما يحكم شرعا بكونه حيضا والمفروض انتفاء احتمال العذرة بالاستنقاع فلا وجه للتأمل فى كونه حيضا ولاجل ما ذكرنا قيد الحلى فى السرائر هذا الدم بما اذا كان فى ايام الحيض فقال وان اشتبه دم الحيض بدم العذرة فى زمان الحيض فلتدخل قطنة فان خرجت منغمسة بالدم فذاك دم الحيض وان خرجت مطوقة فذاك دم عذرة انتهى وبالجملة فحال الانغماس والتطوق هنا فى المراغات كحال الجانب فى مسئلة القرحة الآتية حيث انه يحكم بعدم الحيضية مع الخروج عن الايمن على احد القولين ومع الخروج عن الايسر فهو قابل للحيضية يرجع فيه الى قواعد الحيض ومما ذكرنا يظهر انه لا وجه لاعتراض جماعة من المتأخرين على المحقق قده فى عدم جزمه بالحيضية مع الانغماس تارة بان المفروض دوران الامر فى الدم المذكور بين الحيض والعذرة فلا وجه لعدم الحكم بالحيضية بعد نفى العذرة بالانغماس واخرى بانه فرض المسئلة فى المعتبر فيما اذا جاء الدم بصفة الحيض ومعه لا وجه للتوقف فى الحيضية مع الاستنقاع مع اعتبار سند الحديثين وصراحتهما فى الدلالة ومطابقتهما للروايات الدالة على اعتبار الاوصاف وثالثة بمنافاة ذلك لما صرح به فى المعتبر وغيره بان ما تراه المرأة من الثلثة الى العشرة يحكم بكونه حيضا وانه لا عبرة بلونه ما لم يعلم انه لقرح او عذرة ونقل عليه الاجماع وجه اندفاع الاول لما ان عنوانه فى المعتبر غير مفروض فيما اذا دار الامر الا مر بين الحيض والعذرة ليلزم من انتفاء الثانى ثبوت الاول وان كان ظاهر الروايات دوران الامر حيث فرض فيها استمرار الدم الى ايام حيث ان الحكم بالحيضية ح عند العلم بعدم العذرة لاجل الاستنقاع وعدم الفرض بحكم المفرض مع ان ظاهر الصحيحة الثانية ربما كان وقوع الدم فى ايام حيضها الا ان اصل المسئلة غير مختصة بهذه الصور فان منها ما اذا رأته قبل مضى الثلثة كيف ولزوم الحكم بالحيضية من نفى العذرة عند العلم بنفى الثالث مما لا يخفى على احد فضلا عن مثل المحقق ويندفع الثانى بان مجرد اتصاف الدم بالاوصاف لا يثبت حيضيته ولذا اختار المحقق وجماعة عدم تحيض المبتدئة برؤية الدم قبل مضى الثلثة ولو كان الدم بصفة الحيض واما الصحيحتان فقد عرفت اختصاصهما بصورة يحكم على الدم فيها بالحيضية من جهة الوجدان او من جهة الشرع فلا يدل على حكم غيرها ويندفع الثالث بان حكمه بحيضية ما تراه المرأة من الثلثة الى العشرة و دعوى الاجماع سيأتى لا ينافى عدم الحكم بها فى بعض صور المسئلة مثل ما اذا لم يمض ثلثة فان معقد الاجماع المذكور كما سيجئ مختص بما بعد الثلثة الى العشرة كيف مع ان المحقق وجماعة حكموا فى المبتدئة بعدم التحيض وبالجملة فالظاهر ان المحقق لم يخالف الاصحاب فى هذه المسئلة بل ولا واحدا منهم وانما توهم من توهم مخالفته لهم من جهة ما رأى من ظاهر اطلاق سائر الاصحاب الحكم بالحيضية مع الانغماس وحكم المحقق بانه مع الاستنقاع محتمل للحيضية وقد عرفت مصب اطلاق الاصحاب حيث فرضوا المسئلة فيما لو اشتبه الحيض بالعذرة وظاهره الدوران بينهما ومراد المحقق حيث فرض المسئلة فيما لو جاء الدم بصفة دم الحيض وهو لا يستلزم الدوران وعلى تقدير مخالفته لهم فالتحقيق ما ذكره المحقق وحاصله انه اذا لم يكن الدم بحيث يحكم عليه وجدانا او شرعا بالحيضية مع فرض انتفاء العذرة فلا دليل على الحكم عليه بها بمجرد الانغماس لما عرفت من اختصاص الاخبار بصورة كون الدم محكوما بالحيضية عند فرض انتفاء العذرة ويمكن ان يقال ان مقتضى اطلاق الحكم بالحيضية فى الروايات بمجرد الانغماس يشمل ما لو لم يعلم مع ذلك بخروج الدم من الرحم وقاعدة الامكان لا يجرى فى هذه الصورة كما سيجئ معتبرا ان يكون الحكم مستندا الى نفس الانغماس لا اصالة الحيضية وان المحقق قده لا يرى اصالة التحيض فى المبتدئة قبل مضى الثلثة مع ظهور رواية زياد بن سوقة فيه الا ان يدفع الاول بان الانغماس جعل معرفا لكون الدم من الرحم لانه الغالب فيه فيحكم بالحيضية لقاعدة الامكان و يدفع الثانى بان رواية زياد بن سوقة ظاهرة فى ازيد من يومين اذ لا يقال ان الدم لا ينقطع يوما على طريق السالبة الكلية مع كونه فى

فاذا عرفت ما ذكرنا عرفت ان ليس فى كلام المحقق ما يخالف اطلاق الاصحاب بالحيضية مع الانغماس وما نقل عنه من التردد فى المسئلة غير مراد له بل الحكم عند التطوق بالعذرة وعند الانغماس (منه)

يومين وكذا لا ينقطع يومها بناء على بعض النسخ فانه مثل قولك فلان لا ينام ليله بالجملة فمورد الرواية لا ظهور فيها ينافي مذهب المحقق
في المبتدئة مع انه يكفي عدم دلالتها على مذهب المشهور عند المشهور القائلين بالتحيض بمجرد الرؤية فانهم وقد اطلنا الكلام في ذلك
انتصاراً للحق والمحقق ثم انه لا فرق في ظاهر النص والفتوى بين كون الاشتباه ناشياً عن احتمال الدم في اول الامر للحيض والعذرة او ناشياً
عن احتمال طرو احتمال الحيض بعد تحقق دم العذرة مع العلم ببقاء العذرة او مع احتمال انقطاعها اما اذا تحقق الحيض سابقاً واحتمل انقطاعه
بعد طرو العذرة فالظاهر عدم دخوله تحت النص فالرجوع فيهما الى استصحاب الحيض من غير اختبار قوي بل اقوى منه عدم وجوبه فيما لو شك
في الاقتضاض لكن ربما يستظهر من النص كون ما ذكر من التطوق والانغماس معياراً في تمييز الحيض عن العذرة يجب الرجوع اليه عند الاشتباه
مطلقاً فوجوب الاختبار مع عدم الشك في الاقتضاض لا يخرج عن وجه مع الشك فيه فيرجع الى قواعد الحيض وعلى كل حال فظاهر النص والفتوى
وجوب الاختبار فالعبادة بدونه فاسدة وان طابقت الواقع الا اذا غفل عن وجوب الاختبار ولو تعذر الاختبار لكثرة الدم او نحوه ففي
وجوب البناء على اصالة الحيض واصالة عدمه في غير صورة سبق الحيض وجهان ولو اشتبهت الاستحاضة لذات العذرة بها ففي الحكم بالاستحاضة
مطلقاً لانها الاصل بعد امتناع الحيض او بشرط عدم التطوق لما يستفاد من الرواية عن ان التطوق امارة العذرة مطلقاً او عدمه مطلقاً
لخروج المورد عن الرواية ومنع اصالة الاستحاضة وجوه خيرها اوسطها وما تراه الصبية من الدم قبل اكمال التسع سنين قمرية ليس بحيض
اجماعاً كما عن جماعة بل عن المعتبر نسبته الى اهل العلم لكن في ما حكي عن الشافعي قولا بتحققه باول التاسعة واخر بما بعد ستة اشهر منها
وعن بعض الحنفية قولا باحتمال في السبع اخبر في السند حكي عن بعضهم انه قال قد حكي عن بعضهم انه قال [illegible] لابي مطيع
البلخي صارت جدة وهي بنت ثمان عشرة سنة فقال ابو مطيع فضحتنا هذه الجارية وكيف كان فالاصل في المسئلة قبل الاجماع صحيحة ابن
الحجاج ثلث يتزوجن على كل حال التي لم تحض ومثلها لا تحيض قال قلت ومتى يكون كذلك قال ما لم تبلغ تسع سنين وهنا سؤال مشهور نبه
عليه جماعة منهم الشارح في الروض حيث قال ان المص وغيره ذكروا ان الحيض دليل على بلوغ المرأة وان لم يجامعه السن وحكموا هنا بان
الدم المرئي قبل التسع ليس بحيض فما الدم المحكوم بانه حيض حتى يستدل به على البلوغ قبل التسع وجمع بعض من عاصرناه بين الكلامين
بحمل الدم المحكوم بكونه حيضاً دالاً على البلوغ على الحاصل بعد التسع وقبل اكمال العشر وبجزوه ان بلوغها بالسن حيل بالتسع وقبل العشر
وعلى القولين لو رأت دماً بشرائط الحيض بعد التسع حكم بكونه حيضاً انتهى ثم استبعد هذا الوجه قال والاولى في الجمع بين الكلامين
انه مع العلم بالسن لا اعتبار بالدم قبله ومع اشتباهه ووجود الدم في وقت امكان البلوغ يحكم بالبلوغ لا اشكال الخ انتهى اقول
ان ظاهر الاستشكال على الوجه الذي قرره انما يرد على ظاهر كلامهم حيث جعلوا الحيض دليلاً مستقلاً على البلوغ في مقابل السن نظير
خروج المني بالنسبة الى الخمسة عشر للذكور وحاصل ما ذكره من الجمع جعل الحيض كاشفاً عن تحقق التسع فالعلامة هي اكمال التسع لا
غير الا انه قد يعلم بالتاريخ وقد يستكشف عنه بالحيض فلم يندفع الاشكال عن ظاهر كلامهم الا بتاويل فتامل مع ان مقتضى اشتراط
الحيض باكمال التسع هو عدم الحكم بالمشروط الا بعد تحقق الشرط فمع الشك فيه فضلاً عن تيقنه بحكم الاصل لا بد من الرجوع الى اصالة
عدم المشروط ولو منع كون البلوغ شرطاً بدعوى كون الصغر مانعاً فاللازم عند الشك ايضاً الرجوع الى اصالة استمرار المانع وعدم
تحقق الحيض ودعوى ان عموم الحكم بالتحيض على الدم مطلقاً او بشرط اتصافه بصفة دم الحيض يرجع اليه في المقام لسلامته عن مزاحمة ما دل على ان
الحيض لا يحصل قبل التسع نظراً الى انه يستكشف بتحقق التسع من جهة الحكم بالحيضية على الدم المرئي لاجل العموم المذكور مدفوعة بانه لو سلم
العموم المذكور فانما هو في المراة والفرض الشك في كون ذات الدم المفروضة مرأة نعم يمكن التمسك في الدم الجامع للاوصاف الخارج ممن شك
في بلوغها التسع بالاخبار الكثيرة الدالة على ذكر اوصاف الحيض فانها وان لم تدل على الانتفاء عند الانتفاء كما مر سابقاً الا انها ظاهرة في الوجود
عند الوجود ولا يعارضها ما دل على عدم تحيض الصغيرة لما عرفت من انا نتمسك بها من جهة هل الدم طريق لاحراز صغرها الا ان
يقال ان مقام اخبار الاوصاف هو الرجوع اليها عند الاشتباه بالاستحاضة بمعنى استمرار الدم لا مطلقاً فالاقوى الاقتصار في علامة البلوغ
على ما علم حيضيته عادة بالاوصاف والقرائن ويقال ان العلامة للبلوغ عندهم الدم الجامع لجميع شرائط الحيض من البلوغ كما يقال ذلك في
كون الحيض علامة لعدم الحمل واستبراء الرحم عند من يجعل الحمل من موانع الحيض ثم الذي حكي المذكرة الحيض في وقت الامكان دليل البلوغ
لا نعلم فيه خلافاً انتهى ثم ان التحديد بالسن المذكور تحقيق لا تقريب كما هو مقتضى الاصل اللفظي والعملي في جميع الحدود الشرعية المعرفة
لاحكام شرعية فاحتمال التقريب كما عن نهاية المص قد ضعيف جداً واعلم ان اللث كما عن جماعة بل نسبه في جامع المقاصد الى المشهور من الاصحاب ان
الخارج من الايمن مطلقاً او بالنسبة الى ذات القرحة فقط على الاختلاف الاتي ليس حيضاً وفاقاً للمحكي عن الصدوقين والشيخين والقاضي والحلي
وابن حمزة وابن سعيد والمص في كثير من كتبه والشهيدين في البيان والروض والمحقق الثاني وعن الاسكافي عكس اللث فجعل الحيض من الجانب

الايمن وزاد فجعل الاستحاضة من الجانب الايسر وتبعه على الجزء الاول الشهيد في ظاهر الدروس وربما حكي عن ابن طاوس ايضاً واختاره كاشف الغطاء
والمحكي عن ظاهر الدروض والمحكي عن ظاهر يبع ولف والروض ويق التوقف وربما كان في محله لاختلاف متن الرواية التي هي مستند هذا الحكم فروى الكليني عن محمد بن يحيى
رفعه عن ابان قال قلت لابي عبد الله فتاة منا بها قرحة في جوفها والدم سائل لا تدري من دم الحيض او من دم القرحة قال مرها فلتستلق
على ظهرها ثم ترفع رجليها ثم تستدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من الحيض وان خرج من الجانب الايسر فهو من
القرحة الخبر والشيخ نقل هذه الرواية بعينها وساق الحديث الى ان قال فان خرج من الجانب الايسر فهو من الحيض وان خرج من الجانب الايمن
فهو من القرحة وقد يؤيد رواية الشيخ اثباتها وافقتها لما ذكره المفيد والصدوق في المقنع والفقيه الذي ضمن بصحة ما فيه وكونه منتزعاً
من الكتب المشهورة ووالده قده في رسالته التي كان يرجع جميع من تاخر عنه عند اعواز النص كما صرح به غير واحد الشيخ في تبعه ان يعمله بهم
على ما صح عنده من الرواية على ما قيل والمحكي عن الفقه الرضوي وفيه كما عبر بعبارته في الفقيه ثم اسنده الى ابيه والده قدس سرهما فان
اشتبه دم الحيض بدم القرحة فربما كان في جوفها قرحة فلتستلق الى اخر ما يوافق التهذيب ولعل لذلك كله ذكر في المعتبر ان ما في الكافي لعله
سهو من الناسخ هذا كله مضافاً الى الشهرة العظيمة بين القدماء والمتاخرين سيما بعد ملاحظة رجوع الشهيد عما في الدروس بل بين النساء فانه
المعروف بينهن كما صرح به في شرح المفاتيح وكونه موافقاً لما روي من ان الحايض اذا ارادت ان تستبرئ نفسها الصقت بطنها الى جدار و
رفعت رجلها اليسرى فانه تدل على ان الحيض في الايسر كما نبه عليه في مع صد ويمكن ان يعارض موافقة رواية الشيخ لما ذكره المفيد والصدوقان بما هو
معروف من ضبط الكليني وتقدمه في الحديث وما في المعتبر بما عن ابن طاوس ان الحكم بكون الايسر علامة الحيض انما هو موجود في بعض
نسخ التهذيب الجديدة والقطع بانه تدليس بل عن كري ان كثيراً من النسخ الجديدة للتهذيب موافق لما في الكافي فيمكن ترجيح ان رواية
الكافي حجة سالمة من الاضطراب المعارض بل الاضطراب لتعارض انما هو في نسخ يب بعضها مع بعض واما الشهرة فهي بين ارباب الحديث
غير ثابتة وبين اهل الفتوى ناشئة عن الترجيحات الاجتهادية مع ان تعيين الرواية بالشهرة في الحقيقة تول لحجية الشهرة فقط اذ ليس المقام
مقام الانجبار ولا من قبيل تعارض الاخبار فافهم نعم لو ثبت ولو من جهة ظاهر الحكاية الحاكم على اصالة الاتحاد تعدد الروايتين امكن
ترجيح ما في يب بموافقة المشهور لكن الظاهر بل المقطوع اتحاد الرواية واما دعوى شهرة ما ذكر بين النساء فهي غير ثابتة مع معارضتها
بما قيل من ان القرحة غالباً في طرف الامعاء والقلب مع ان ثبوت شهادتهن في ذات القرحة ممنوع جداً وفي غيرها لا يجدي بناء على عدم
الاعتبار بالجانب في غير صورة الاشتباه بالقرحة كما سيجيء عن الاكثر واما رواية رفع الرجل اليسرى في الاستبراء فمعارضة برواية اخرى دالة
على رفع الرجل اليمنى عند الاستبراء وان كانت الاولى اصح مع ان دلالتهما على المطلوب تامل بل نظر فالمسئلة محل اشكال والعمل على
المتن لافادة الشهرة الظن بصدور رواية يب بل لو قيل بحجية الشهرة بناء على كشفها قطعاً عن صدور رواية ظنية لم يكن بعيداً كما ثبت
في الاصول ثم ان المحقق في المعتبر بعد نقل القولين والرواية على رواية الكليني والشيخ قال فاذن الاقوال في ذلك مضطربة لا محصل لها وقول
ابن الجنيد شاذ بما تضمنته رواية الكليني والرواية مقطوعة فلا اعمل بها انتهى وتبعه على ذلك في الذكرى حيث انه بعد ما ذكر الاختلاف في الفتوى
والرواية قال فالوجه اطراح الرواية كما ذكره المص في المعتبر لضعفها وارسالها واضطرابها ومخالفتها للاعتبار لان القرحة يحتمل كونها في
كل من الجانبين فالاولى الرجوع الى حكم الاصل واعتبار الاوصاف انتهى وتبعه على ذلك في الذخيرة اقول اما ضعفها بالارسال فلا ينبغي
التامل في انجباره بالشهرة بين اهل الرواية والفتوى فلا اشكال فيها من حيث السند واما اضطرابها من حيث المتن فلا يوجب طرحها لان المفروض
بعد اعتبار السند الحكم بصدور احدى العبارتين عن الامام ع فهي مخصصة لادلة الصفات وغيرها مما دل على صورة اشتباه الحيض بالقرحة فا
بعد انتفاء المرجح التخيير لا الطرح والرجوع الى العمومات الا انك قد عرفت ان رواية يب لا تخلو من رجحان وعلى اي تقدير فالاقوى اختصاص
مراعات الجانب بصورة اشتباه الحيض بالقرحة لا مطلقاً وفاقاً للاكثر فلو خرج الدم بصفات الحيض وشروطه من الجانب المخالف مع عدم القرحة
لم يمنع ذلك عن جعله حيضاً خلافاً للمحكي عن الاسكافي فاخذ في تعريف الحيض الخروج عن الايمن وفي تعريف الاستحاضة الخروج من الايسر
على ما حكاه في المعتبر وللمص هنا تبعاً للمشهور في تبع الى الميل فاعتبر الخروج من الايسر مطلقاً وهو ضعيف لوجوب الاقتصار في تخصيص القواعد
على مورد النص والتعدي عنه باعتبار ان الجانب ان كان له مدخل لم يختص ذلك بصورة الاشتباه بالقرحة مدفوع بانه مجرد اعتبار لا يخصص
العمومات الكثيرة هذا كله مضافاً الى استمرار السيرة على عدم مراعات الجانب وحكي عن جالينوس ان الحيض يخرج من الجانبين لان فم الرحم تارة
يميل الى اليمين وتارة الى اليسار ولا ينافيه حكم الشارع بما ذكر في ذات القرحة لاحتمال كون الغالب خروج الحيض من الايسر فاعتبره الشارع
في مورد خاص لا مطلقاً ثم ان الاكثر وان اطلقوا كون الجانب مميزاً عند اشتباه الحيض بالقرحة الا ان الظاهر انهم يريدون هذا الاشتباه
في خصوص ذات القرحة كما فهمه في الروض من كلامهم ويستفاد من عبارة الصدوقين والرضوي لا مجرد احتمال القرحة وان لم يعلم بها فان المحكي عن

عن الجانب وتحتمل القرحة فيما يمكن فيه الحيضية ثم ان الاحوط مراعات الكيفية المذكورة فى الرواية لاحتمال ان يكون له تاثير فى اصل خروج الدم
من احد الجانبين او فى العلم بخروجه منه والكلام هنا فى عدم الفرق بين صورة سبق القرحة او سبق الحيض او الدوران بينهما ابتداء نظير
ما عرفت فى الاشتباه بالعذرة وكذا حكم صورة تعذر الاختبار والحق كاشف الغطاء بالقرح الجرح قال لعدم التميز بينهما فى الباطن او
لانهما فى المعنى واحد وفيه تامل بل نظر واعلم انه لا اشكال فى ان الخارج من المرئة بعد بلوغها سن الياس ليس بحيض بلا خلاف فيه بين اهل
العلم كما عن المعتبر وانما الخلاف فيما يتحقق به الياس من السن فعن ير وقص والجمل ويه والمهذب واطلاق يع وهى وك انه يتحقق ببلوغ خمسين سنة
مطلقا لصحيحة ابن الحجاج المتقدمة فى حد البلوغ ومرسلة البزنطى المحكية فى المعتبر عن جامعه عن بعض اصحابنا قال قال ابو عبد الله عليه السلام المرئة
التى يئست من المحيض حدها خمسون سنة وظ يع هنا والمحكى عن بعض كتب المصنف ايضا انه يتحقق ببلوغ ستين ومال اليه فى مجمع الفائدة
للاصول وقاعدة الامكان ومرسلة الكافى وكانها موثقة ابن الحجاج او حسنته قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ثلثة تتزوجن على كل حال
التى قد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قلت ما التى يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قال اذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض
ومثلها لا تحيض والاقوى تقييد اطلاق الخمسين والستين وان بعد التالى بمرسلة ابن ابى عمير عن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله عليه السلام
قال اذا بلغت المرئة خمسين سنة لم ترحمرة الا ان تكون امرئة من قريش وفاقا للمحكى عن الفقيه والمقنعة وط والوسيلة والجامع والمعتبر وكره وكتب الشهيد
ومع صد بل عن جملة من كتب الاصحاب انه المش بل عن التبيان ومجمع البيان نسبته الى الاصحاب ثم ان جملة من هؤلاء الحقوا النبطية بالقرشية كما
عن الوسيلة والجامع وكره والبيان ومع صد ناسبا له تارة الى المش كما فى عن واخرى الى الاصحاب ولم يوجد به رواية الا ما ارسله فى المقنعة بقوله
فى كتاب الطلاق وقد روى ان القرشية والنبطية ترايان الدم الى ستين سنة فان ثبت ذلك فعليها العدة حتى تجاوز الستين انتهى وضعفها
وان تقبل الانجبار بالاصول ودعوى الشهرة واطلاق رواية الستين المتقدمة الا ان الاصول منقطعة بمرسلة ابن ابى عمير المتقدمة ودعوى
الشهرة موهونة باهمال ذكره من كثير ممن قال بالستين فى الهاشمية كالشيخ والصدوق والمحقق فى المعتبر فضلا عمن قال بالخمسين مطلقا بل
المفيد الذى هو الاصل فى رواية الخبر لم يظهر منه العمل به واطلاق رواية الستين مع معارضتها باطلاق رواية الخمسين لا يعبؤ به بعد تخصيصها
بمرسلة ابن ابى عمير فالمسئلة محل الاشكال والاحتياط مطلوب فيه على كل حال وسيجئ الى الكلام فى المسئلة عند تعرض المصنف له ايضا انشاء
تم واعلم انه لا اشكال فى كون الدم الخارج فى اقل من ثلثة ايام بلياليها وان اختلفوا فى اشتراط كونها متوالية كما سياتى وكذا الزائد عن اكثره
اى اكثر الحيض اعنى العشرة وعن اكثر النفاس على الخلاف الاتى فيه ليس بحيض بلا خلاف نصا وفتوى وسياتى الكلام فى كل من الثلثة مفصلا
ولما ذكر المصنف من الياس سابقا على وجه الاجمال وان فصلناه فى الشرح اراد ان يبين سن الياس فقال وبياس المرئة غير القرشية والنبطية ببلوغ
خمسين سنة اى كمالها والحقيهما ببلوغ ستين وقد فصلنا الكلام فى ذلك عند تعرض المصنف له لشروط الحيض اجمالا ولم يبق الا الكلام فى
القرشية والنبطية مفهوما ومصداقا والظ ان المراد بالقرشية من انتسب بابيها الى قريش وهى القبيلة المتولدة من النضر بن كنانة بن خزيمة
من اجداد النبى صلى الله عليه وآله ولا يعرف منهم الآن الا الهاشميون ويثبت المصداق بما يثبت به غيره من الانساب لا عبرة بالانتساب اليها بالام على المش كما
فى ضه لانه المتبادر عرفا ولصحة السلب عن المنتسب بالام مع ان الوارد فى النص قوله عليه السلام الا ان تكون امرئة من قريش وهذا اظهر من لفظ القرشى
والقرشية فيما ذكرنا واما الاكتفاء بالام كما استظهره فى الحدائق من جملة من الاصحاب واحتمله اخرون اما لصدق الانتساب عرفا وشرعا و
اما لان للام مدخلا شرعا فى لحوق حكم الحيض فهو خروج عن ظاهر اللفظ واجتهاد فى مقابل النص واما النبطية فلم يذكر اصحابنا له معنى
كما اعترف به فى مع صد نعم قد اختلف اهل اللغة فى معناه فعن المعين والمحيط والديوان والمغرب وتهذيب الازهرى انهم قوم ينزلون
سواد العراق وعن المصباح المنير انهم قوم كانوا ينزلون سواد العراق ثم استعمل فى اخلاط الناس وعن الصحاح والنهاية قوم ينزلون البطائح
بين العراقين البصرة والكوفة وعن بعض انهم قوم من العجم وعن اخر من كان احد ابويه عربيا والاخر عجميا وعن اخر انهم عرب استعجموا كقوم
النعمان بن المنذر وعجم استعربوا كاهل البحرين وعن اخر انهم قوم من العرب دخلوا العجم والروم واختلطت انسابهم وفسدت السنتهم و
ذلك لمعرفتهم بانباط الماء اى استخراجه لكثرة فلاحتهم الى غير ذلك وعلى اى تقدير فقد اعترف جماعة بعدم وجودهم فى امثال ذلك الايام
وظاهر ذلك انهم كانوا طائفة خاصة متصفة بما ذكره اهل اللغة من نزولهم سواد العراق او بين البطائح او غير ذلك الا ان للنبطية موضوع
لكل من كان كذلك لكن فى كشف الغطاء بعد قوله ان النبطية فى اصح الاقوال قوم كانوا فى زمان صدور الروايات ينزلون سواد العراق ثم الحق
كل نازل بقصد الوطن غير بعيد كو كاشف الالتباس انه يخرج النبطية عن حكمها اذا خرجت من بلدها قبل بلوغها وكيف كان فاذا لم يعلم
انتساب الشخص الى هؤلاء فالاصل عدمه لا يعارضها اصالة عدم ارتفاع الحيض كما لا يخفى مع ان هذا الاصل لا يثبت كون الدم الخارج
حيضا نعم ينفع فى بعض المقامات كوجوب اعتدادها بعدة من لا تحيض وهى فى سن من تحيض ومثله الكلام فيمن شك فى كونها هاشميا والاحتياط

مطلوب ثم لا يترك على حال وقد فسر الاصل جمال الدين الخونسارى فى حاشية ضه تارة بالظهور الحاصل من غلبة عدم كون الشخص هاشميا
واخرى باصالة عدم سقوط العبادة ما لم يتيقن السقوط والثالث باصالة عدم وجوب العدة ثم استشكل فى الظن الحاصل من استقرار
عادة المرئة واتصاف الدم بصفات دم الحيض وفى اصالة عدم سقوط العبادة بالعمومات الدالة على السقوط برؤية الدم مطلقا او بصفات
الحيض وفى اصالة عدم وجوب العدة بانها معارضة باصالة عدم بينونة الزوجة واصالة عدم الياس ثم اطال فى النقض والابرام على الاصول
والعمومات وكانه غفل عن اصالة عدم الانتساب المعول عليه عند الفقهاء فى جميع المقامات وانه لم يعتبر الاصل ولو كان عدميا فى الموضوع
الخارجية والاقوى ما ذكرنا واقله اى الحيض ثلثة ايام بالاجماع المحقق والمحكى حد الاستفاضة بل التواتر كالاخبار فلا شبهة فيه وانما
الاشكال والخلاف فى اعتبار كونها متواليات فالمش على اعتبار التوالى وحكى عن الاسكافى والصدوقين والسيد والشيخ فى غير يه والحلبى
والحلى وابن حمزة وابن سعيد والمحقق والمص والشهيدين والمحقق الثانى واكثر من تاخر عنهم بل فى السرائر ان اقل الحيض ثلثة ايام متتابعات
واكثره عشرة ولا خلاف بين اصحابنا فى هذين الحدين انتهى وفى الروض واما اشتراط عدم قصوره عن ثلثة ايام متوالية فعليه اجماع اصحابنا
انتهى لكن الظ منهما بل صريحهما بقرينة ذكرهما بعد ذلك الاختلاف فى اعتبار التوالى ان معقد الاتفاق هو اصل الثلثة دون خصوص
المتوالية واوهن من ذلك استظهارها نفى الخلاف مما حكى عن الحاج من انه لو رأت الدم يومين ونصفا وانقطع لم يكن حيضا بلا خلاف
بين اصحابنا فان الظ من الانقطاع الانقطاع راسا كما يظهر من سوق كلامه فلا يشمل ما اذا عاد قبل العشرة نعم صرح فى اخر كلامه ان الكل
على خلاف رواية يونس وكيف كان فيدل عليه بعد تضعيف ما سيجئ من ادلة القول الاخر اصالة عدم الحيض الحاكمة على اصل البرائة و
استصحاب الجامع انه معارض باستصحاب الاحكام التكليفية والوضعية الثابتة لها قبل رؤية هذا الدم فيشا قطعا نعم يبقى اصالة
عدم الحيض سليمة ولا يعارضها اصالة عدم الاستحاضة وعدم تعلق احكامها الا انا ان قلنا بثبوت الواسطة بين الحيض والاستحاضة على
ما يستفاد من كلام بعض كما سيجئ فى باب الاستحاضة فلا تنافى بين الاصلين وان قلنا بعدم الواسطة بينهما فى دم لم يعلم انه نفاس
او قرحة او عذرة فاصالة عدم الحيض حاكمة على اصالة عدم الاستحاضة ايضا لان المستفاد من الفتاوى بل النصوص ان كل دم لم يحكم
عليه بالحيضية شرعا ولم يعلم انه لقرحة او عذرة او نفاس فهو محكوم عليه باحكام الاستحاضة وح فاذا انتفى كونه حيضا بحكم الاصل
تعين كونها استحاضة فتم ولو اغمضنا عن استفادة ذلك من النصوص والفتاوى قلنا ايضا ان نثبت احكام الاستحاضة بان
نحكم بوجوب الصلوة بمقتضى اصالة عدم الحيض السليمة عن المعارض فى خصوص الصلوة فيجب الاغتسال مع غمس القطنة للقطع
ببطلان الصلوة واقعا بدونه لانها اما حائض او مستحاضة ويجب تجديد الوضوء لكل صلوة مع عدم الغمس لان الوضوء الواحد لا يرفع
حدثها قطعا لانه مردد بين الحيض والاستحاضة ولا ينبغى ان يتوهم امكان العكس بان ينفى باصالة عدم الاستحاضة وجوب الاغتسال
وغيرها من احكام المستحاضة ليلزم من ذلك نفى وجوب الصلوة وغيرها لما تقرر فى محله من ان نفى الاثار واللوازم بالاصول لا ينفى الملزوم
بخلاف اثبات الملزوم فانه يوجب ثبوت اللازم ومما يؤيد القول المشهور بل يدل عليه بعد الاصل مضافا الى ما عن الفقه الرضوى
ان رأت يوما ويومين فليس ذلك من الحيض ما لم تر ثلثة ايام متواليات ان الظ من اطلاق ظرفية الثلثة للحيض فى الاخبار استمراره
فى هذا الزمان وليس هذا كما زعم من قبيل نذر صوم ثلثة ايام فى عدم انفهام التوالى منه بل من قبيل نذر الجلوس فى المسجد مثلا
ثلثة ايام وقولك مقدار سيلان الدم ثلثة ايام وقولك مرض زيد ثلثة ايام ونحو ذلك مما وقعت المدة ظرفا لفعل من شانه الاستمرار
فانه يفهم منه بذكر القيد لبيان مقدار استمراره وما يقال ان ذلك يوجب ظهور تحديد الاكثر بالعشرة فى الاستمرار ايضا مع عدم
اعتبار استمرار الدم فيها فى تحقق الاكثرية ففيه انا نلتزم بذلك فى العشرة ونقول ان اكثر الحيض عشرة متوالية الا ان الشارع جعل
النقاء بين الدمين فى العشرة فى حكم ايام الدم على المش كما سيجئ وربما يستدل فى المقام بما دل من الاخبار والاجماع على ان اقل الطهر
عشرة بناء على ان لازم القول بعدم اعتبار التوالى فى الثلثة جعل النقاء المتخلل بينها طهرا كما صرح به فى الروض تبعا للمحكى عن ابن
سعيد فى الجامع والمص فى يه وفخر الاسلام فى شرح الارشاد وبعض اخر ولعله من جهة ان الثلثة المتفرقة لو لم يكن مختصة بالحيضية
لم يكن اقل الحيض ثلثة بل ربما يتحقق بها اكثر الحيض كما لو رأت الاول والخامس والعاشر فيحصل اقل الحيض بالثلثة المتوالية وهو خلاف
المفروض من عدم اعتبار التوالى فى الاقل ويمكن ان يقال ان كلام اصحاب هذا القول فى ايام الدم وان الاخبار انما وردت فى مقام تحديد
ايام الدم قلة وكثرة كما هو ظ لفظ الحيض فى قولهم ع اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة ويؤيد ذلك ما فى مرسلة يونس الاتية ان علة
الحيض وكثرته باعتبار قلة الدم وكثرته وما ورد من ان اقله ثلثة واوسطه خمسة واكثره عشرة فالخلاف فى انه يعتبر التوالى فى اقل
ايام الدم او لا يعتبر فلا ينافى ذلك كون مجموع العشرة المتحقق فيها ثلثة متفرقة محكوما بالحيضية عند الشارع مع كونها اقل

الاقل للحيض اعني الدم والسائل او سيلان الدم وهذا الذي ذكرنا من توجيه كلام القائلين بالتفرق بانهم في مقام بيان اقل ايام الرؤية لا مطلق الحيض وفيما ذكره شارح ضه في ذلك بحث قال واعلم ان للاصحاب هنا مسامحة فان كون الاقل ثلثة لا يجامع تفرقها فان الظاهر مع التفرق يكون الثلثة وما بينها حيضا والا نقص الطهر عن اقله فالاقل لا يمكن ان يكون الا ثلثة متوالية نعم يتحقق الخلاف في انها مع التفرق هل يكون حيضا ام لا واذا ثبت كونه حيضا كان من افراد الزائدة على الاقل انتهى وحاصله ان محل النزاع ليس في الاقل بل في حيضية الثلثة المتفرقة وان كان من افراد الاكثر وقد تبعه على هذا الوجه جماعة ممن تاخر عنه ولا يخفى بعده عن ظ كلامهم فالاظهر في التوجيه ما ذكرنا من ان كلامهم في اقل ايام الرؤية واعتبار التوالي فيها لا الايام المحكوم فيها على المراة بالتحيض ولا ينافي ذلك جعل الاكثر عشرة لان المراد فيها ايض ذلك كما فالعشرة المشتملة على الثلثة في حكم الاكثر ثم انه قد استظهر في الحدائق اختصاص الثلثة المتفرقة بالحيضية من مرسلة يونس وظهورها في ذلك ممنوع ولذا فهم منها في سيلة كون المجموع منها ومما بينها حيضا وصرح به في المعتبر ايض في الفرع الثالث من فروع مسئلة كون النفاس اكثره عشرة والمص في التذكرة في اواخر باب النفاس ايض فراجع ما ذكره في الحدائق لعله تبع فيه كلهم ما عن الجامع من انه لو رات ثلثة متفرقة او ساعات متفرقة يلفق منها ثلثة وكانت وحدها حيضا على رواية يونس وعلى خلافها الكل انتهى وليته اخذ باخر العبارة لا باولها وكيف كان فيكفي في المسئلة ما قدمناه من الاصل والظهور المستفاد من الاطلاقات والرضوي المنجبر بالشهرة العظيمة خلافا للمحكي في ط عن بعض اصحابنا وعن الشيخ في يه والتهذيبين والقاضي في المهذب بل ظ المحكي عنه معروفية هذا القول حيث قال وفي اصحابنا من قال باعتبار كونها متوالية ومال اليه جماعة من متاخري المتاخرين كالمقدس الاردبيلي وكاشف اللثام والشيخ الحر العاملي في رسالته وصاحب الحدائق ناقلا له عن جماعة من علماء البحرين لاصالة البراءة ولقاعدة الامكان بناء على جريانها في المقام على ما سيأتي واطلاق الاخبار بناء على منع ظهورها في التوالي وخصوص مرسلة يونس عن بعض رجاله عن الصم قال ادنى الطهر عشرة ايام وذلك ان المراة اول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم ويكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى يرجع الى ثلثة ايام فاذا رجعت الى ثلثة ايام ارتفع حيضها ولا يكون اقل من ثلثة ايام واذا رات المراة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فاذا استمر بها الدم ثلثة ايام فهي حائض وان انقطع الدم بعدما راته يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رات الدم الى عشرة ايام فان رات في تلك العشرة ايام من يوم رات الدم يوما او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذي راته في اول الامر مع هذا الذي راته بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض وان مر بها من يوم رات عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي راته لم يكن من الحيض انما كان من علة اما قرحة في جوفها واما من الجوف فعليها ان تعيد الصلوة تلك اليومين التي تركتها لانها لم تكن حائضا فيجب ان يقضي ما تركت من الصلوة في اليوم واليومين وان تم لها ثلثة ايام فهو من الحيض وهو ادنى الحيض ولم يجب عليها القضاء ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام واذا حاضت المراة وكان حيضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت الدم من اول ما رات الثاني الذي راته تمام العشرة ايام ودام عليها عدت من اول ما رات الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة تعمل ما تعمله المستحاضة وقال كلما راته المراة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما راته بعد ايام حيضها فليس من الحيض الخبر والجواب اما عن اصالة البراءة والاطلاق الادلة فيما عرفت واما عن قاعدة الامكان فبمنع الامكان بعد قيام الدليل على التوالي مع ما فيها من الاشكال في جريانها في مثل المقام كما ياتي واما عن المرسلة فقد يجاب بقصور السند اولا والجواب عنه بانها مخالفة للمشهور بل شاذة كما في الروض مع صحة سندها بل قد عرفت عن الجامع ان الكل على خلافها ولعله لرجوع الشيخ عنه وعدم الظفر بمخالفة القاضي او عدم الاعتداد بها فالعمل بها في مقابل الاصل المتقدم مشكل نعم لولا الشهرة العظيمة كان القول بها قويا لقوة سندها وصراحة دلالتها وربما يستدل لهم بموثقة ابن مسلم عن الصم قال اقل ما يكون الحيض ثلثة ايام واذا رات الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى واذا راته بعد عشرة ايام فهو من حيضة اخرى مستقبلة وحسنة الاخرى عن ابي جعفر عم قال اذا رات المراة الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى وان كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة الخبر بناء على ان ظاهرهما انه متى رات الدم بعدما راته اولا سواء كان ما راته اولا ثلثة او اقل وفيه ان ظاهرهما كون حيضية الدم الاول مفروغا عنها ولا تسلم الحيضية الا بعد مضي ثلثة متوالية كما نبه عليه في المعتبر ثم ان كاشف اللثام حكى هنا قولا ثالثا عن الراوندي وهو اشتراط التوالي بالنسبة الى غير الحامل لخبر اسحق بن عمار الجامع بين المرسلة وما عداها من الاخبار بناء على ظهورها في التوالي قال سئلت الصم عن المراة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين الخبر وفيه انه محتمل لان يراد به ترك الصلوة بمجرد رؤية الدم وان لزمها القضاء اذا لم يتوال الثلثة ثم ان مقتضى ما ذكرناه سابقا من ان فهم التوالي للتبادر مبنيا على عدم الاستمرار في نصوص اقل الحيض هو اعتبار اتصال الدم بحيث متى وضعت الكرسف صبرت هنيئة خرجت ملوثة

ولو بمقدار راس ابرة من الدم وهذا هو المحكي عن ظ الاسكافي والغنية والكافي والسرائر ومع ذلك مصرحا في الاخير بان المتبادر الى الافهام من كون الدم ثلثة ايام حصوله فيها على الاتصال وانه قد يوجد في بعض الحواشي الاكتفاء بحصوله في الثلثة في الجملة وهو رجوع الى ما ليس له مرجع انتهى وظاهره عدم معروفية هذا القول ونحوه في الظهور عبارة غاية المرام حيث قال اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها متتالية بحيث لا يخلو من الفرج في ان من اناتها الثلثة وان قل تارة وكثر اخرى وهذا مذهب الشيخ وابني بابويه وابن ادريس ثم ذكر القول الاخر وهو كذلك ويشهد له ما عن ط اية اذا رات ساعة دما وساعة طهرا كذلك الى العشرة لم يكن حيضا على مذهب من يراعي ثلثة ايام متواليات انتهى وما عن هي من انه لو تناوب الدم والنقاء في الساعات في العشرة فضم الدماء بعضها الى بعض بناء على عدم اشتراط التوالي انتهى وما في المعتبر والتذكرة في باب النفاس من انها لو رات بعد العاشر من النفاس ساعة دما وساعة طهرا واجتمع ثلثة ايام في عشرة كان الدم حيضا على الرواية وما تخلله على القول الاخر استحاضة انتهى وهذه العبائر كلها ظاهرة في ان وجود الدم في كل من الثلثة ساعة لا يكفي في تحقق الثلاثة على كلا القولين ولذا قال في الجامع انه لو رات يومين ونصفا لم يكن حيضا لانه لم يستتم ثلثة ايام بلا خلاف فلم يجرد اشتراط التوالي في الايام لا يستلزم الاستمرار في جميع انات ايامها الثلثة بل يكفي وجوده في كل يوم كما اختاره جماعة بل عن الروض وشرح المفاتيح وذخيرة نسبته الى الاكثر و اختاره لم يتبعا للشارح في الروض حيث قال ظ النص الاكتفاء بوجوده في كل يوم وان لم يستوعبه لصدق رؤيته ثلثة ايام لانها ظرف له ولا يجب المطابقة بين الظرف والمظروف وهذا هو الظ من كلام المص وربما اعتبر مع ذلك في تحققه ان يتفق ثلثة دما او ما بينهما من غير زيادة ولا نقصان فيعتبر في ذلك انها اذا راته في اول جزء من اول ليلة من الشهر ان تراه في اخر جزء من اليوم الثالث بحيث يكون عند غروبه موجودا وفي اليوم الوسطى يكفي اي جزء منه كان وربما بالغ بعضهم فاعتبر فيه الاتصال في الثلثة بحيث متى وضعت الكرسف تلوث به في جميع اجزائها وقد صرح بهذا الاعتبار الشيخ جمال الدين في حاشية المحقق البهبهاني في المدارك والشيخ علي في الشرح وزاد فيه ان لا اكتفاء بحصوله فيها في الجملة رجوع الى ما ليس له مرجع انتهى **اقول** قد عرفت ان المصرح بهذا الاعتبار جماعة من القدماء والمتاخرين بل ظاهر [illegible] كلام جماعة كما تقدم عدم الخلاف فيه وعدم معروفية القول الاخر وفي التذكرة ان اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها بلا خلاف بين فقهاء اهل البيت عم انتهى ثم نسب الى ابي يوسف كفاية يومين واكثر الثالث ولا يخفى ان في اعتبار دخول الليالي ولو اراد بها ما بين الثلثة دلالة على عدم كفاية وجوده في كل يوم آناما الا ان يراد وجوده في كل يوم وليلة لكنه بعيد للعلم بعدم ارادة ذلك بملاحظة ما ذكره في القول الثاني ومما ذكرنا يظهر ما في كلام الشارح في الروض من الجمع بين اعترافه بدخول الليالي في الايام وذكرها في معقد اجماع المنتهى واستظهاره كفاية وجود الدم في كل يوم ونحوه جمال الدين قدس سره في حاشية الروضة نعم يمكن ان يستدل لما نسب الى الاكثر بموثقة سماعة قال سالته عن الجارية البكر اول ما تحيض فتقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة يختلف عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة الحديث فان ترك الصلوة يومين انما يكون بان ترى الدم في اليوم الاول بعد صلوة الظهر ويمكن ايضا حملها على تلفيق مقدار ثلثة متوالية بان ترى الدم عصر الخميس فتقعد عن الصلوة يوم الجمعة ويوم السبت فتطهر في عصر الاحد فلا تجري فيها للاكثر كما لا يجري في قوله عم في مرسلة يونس فاذا رات الدم في ايام حيضها تركت الصلوة الى اخر الرواية كما ذكر في حاشية الروض لانها محمولة على الغالب من الاستمرار في اول زمان العادة وكذا لا حجية فيما نقل عن نهاية وهي وكره من ان الفترات المعتادة بين دفعات الحيض لا تنافي التوالي وادعى في الامر الاجماع عليه لان مرادنا بالتوالي عدم تخلل النقاء واستمرار التقاطر من الرحم عرفا وان لم يخرج في الخارج ولذا ذكره في نه وكره بين الفترات ما يتخلل من ساعات النقاء بين الثلثة على القول بعدم اشتراط التوالي بان دم الحيض يجتمع في الرحم ثم الرحم يقطره شيئا فشيئا فالفترة ما بين ظهور دفعة وانتهاء اخرى من الرحم الى المنفذ فما زاد على تلك فهو النقاء انتهى لكنه لا يخلو من منافاة لتفسير الاستمرار بتلطخ الكرسف كلما وضعته الا ان يقيد بما بعد الفترة هنيئة ولعله المراد والعجب من صاحب المدارك والحدائق حيث نسبا اختياره الى الاكثر مع ما عرفت من الشهرة او ظهور الاتفاق على الخلاف من كلام جماعة وحيث ادعى في مسئلة التوالي ظهور الاخبار فيه مع انكاره هنا ظهورها في الاستمرار والانصاف في الثلثة مع انك عرفت ان منشأ فهم التوالي من تلك الاخبار ظهورها في الاستمرار ويلزمه التوالي فتامل ومما ذكرنا يظهر انه لا اشكال في دخول الليلتين بين الثلثة لعدم الاستمرار بدونهما واما ليلة اليوم الاول فالحكم عدم دخولها كما لا يدخل في ايام الاعتكاف ولا ايام الاقامة لعدم الدليل عليه من الشرع ولا العرف ودعوى دخول الليالي في الايام اما بناء على ان اليوم اسم لليل والنهار او للتغليب كما في الروض منها الى ضد ممنوعة جدا ودخول الليلتين بين الثلثة انما هو لتحقق الاستمرار لا لدخول الليل في اليوم حقيقة او مجازا كما عن هي وكره اعتبار الثلثة بلياليها مع دعوى الاجماع عليه ولعله لذا نسب هذا القول في خبره الى ظاهر الاصحاب لكن لا يبعد رجوع الاجماع في الكتابين الى اصل الثلثة كما اعترف به جماعة منهم كاشف اللثام وصاحب الرياض نعم لو رات الدم في اثناء النهار اعتبر ثلثة ليال وتمام

ما نقص من اليوم الاول بنا على ما هو الاقوى من كفاية اليوم الملفق وهل يجرى الملفق من الابعاض الغير المتوالية بنا على القول بعدم التوالى
اشكال من لزوم الاقتصار على ظاهر المرسلة المتقدمة وما تقدم عن ظ الجامع وهى من كفاية تلفيق الساعات بنا على هذا القول وبه صرح
المص فى النهاية والتذكرة فى باب النفاس تبعا للمحقق فى المعتبر فى باب النفاس كما تقدم ولا يهمنا التعرض للترجيح بعد ضعف ذلك القول وفى
اشكال فى ان الحيض اكثره عشرة ايام وحكاية الاجماع عليه كالاخبار مستفيضة والرواية الواردة بالثمانية مع شذوذها بل مخالفتها الاجماع
المسلمين كما قيل محمولة على الحد المتعارف من عدم تجاوز الحيض الثمانية لا على التحديد الشرعى والمراد بالايام اما خصوص ايام الدم او الاعم منها
ومن ايام النقاء المتخللة بينها بناء على الاقوى من كونها من ايام الحيض شرعا فلو رات ثلثة فانقطع ثم عاد فى العاشر وانقطع كان ذلك اكثر ايام الحيض
حيث على الثانى وملحقا به شرعا على الاول وعلى اى تقدير فهل المراد منها الايام المتوالية نظير ما ذكرنا فى الاقل او الاعم الظ هو الاول ويمكن
ابتناء المسئلة على ما سيجيء من ان المراد بالطهر الذى اتفقوا على كون اقله عشرة هو مطلق حال الطهارة للمرأة او خصوص الطهر بين الحيضتين
فعلى الاول لا يعقل عدم التوالى الا ان ايام النقاء المتخللة حيض شرعا وليس كك على الثانى سيما على مذهب من لم يعتبر التوالى فى الاقل لكن الاقوى
اعتبار التوالى وان قلنا فى مسئلة اقل الطهر ان المراد به خصوص ما بين الحيضتين لما عرفت من ظهور الادلة فى العشرة المتوالية ولم اجد فيما ذكرنا
مخالفا بل الظ من نهاية المص قده عدّ القائل به حيث قال فى احكام التلفيق واذا جاوز الدم بصفة التلفيق الاكثر فقد صارت مستحاضة كغيرها
ذات التلفيق لا قائل بالالتقاط من جميع الشهر وان لم يزد مبلغ الدم عن الاكثر انتهى نعم يظهر من صاحب الحدائق الخلاف حيث لم يعتبر التوالى
تمسكا باطلاق الاخبار السالم عن احتمال ما دل على ان الطهر لا يكون فى اقل من عشرة بناء على ما قرره فى المسئلة الاتية من جواز تخلل الطهر
بين اجزاء الحيضة الواحدة وان الذى لا يكون اقل من عشرة هو الطهر بين الحيضتين فحاصل مذهبه فى اقل الحيض واكثره يرجع الى عدم اعتبار
التوالى فيهما وجواز تخلل الطهر بينهما فلو رات خمسة ثم انقطع الدم ثمانية ايام ثم عاد خمسة كان الدم الثانى عنده من الحيضة الاولى وكان
الثانى عنده من الحيضة الاولى وكانت الثمانية طهرا كما صرح به فى هذا الفرض واستشهد على ذلك بروايات منها ذيل رواية يونس المتقدمة
وهو قوله ع ولا يكون الطهر فى اقل من عشرة واذا حاضت المرأة وكان حيضها خمسة ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رات بعد ذلك الدم
ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض تدع الصلوة وان رات الدم الثانى تمام العشرة ايام ودام عليها عدّت من اول ما رات
الدم الاول والثانى عشرة ايام ثم هى مستحاضة ومنها رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت الصّ ع عن المرأة اذا طلقها زوجها متى تملك نفسها
فقال اذا رات الدم من الحيضة الثالثة فهى تملك نفسها قلت فان عجّل الدم عليها قبل ايام قرئها فقال اذا كان الدم قبل عشرة ايام
فهو املك بها وهو من الحيضة التى طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة فهى املك بنفسها وفى معناها
الرضوى قال فيه وربما يعجل الدم من الحيضة الثالثة والحد بين الحيضتين القرء وهو عشرة ايام بيض فان رات الدم بعد اغتسالها من الحيض
قبل استكمال عشرة ايام بيض فهو ما بقى من الحيضة الاولى وان رات الدم بعد العشرة البيض فهو ما يعجل من الحيضة الثانية ورواتى ابن مسلم
المتقدمتين ما كان قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وما كان بعد العشرة فهو من الحيضة المستقلة بناء على ان المراد بالعشرة فى الفقرتين
هى العشرة من مدة انقطاع الدم الاول لا من مدة رؤية الدم اذ لا يتاتى ح الحكم بحيضية ما تراه بعد العشرة والجواب اما عن ذيل رواية يونس
فبمنع ظهوره فى كون مدة العشرة من انقطاع الدم لان الظرف فى قوله لم يتم لها من يوم طهرت متعلق بالفعل لا قيد للعشرة نعم لو كان
مؤخرا عنها تعين كونه قيد الها ولو اريد بقوله ع ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام انه لم يتم لها من يوم الدم الثانى عشرة ايام من اول
حيضها يعنى ان ايام نقائها لم يكن متممة للعشرة والمراد بالفقرة الثانية ح على اضطرابها متنا ومعنى انه ان رات الدم قبل تمام العشرة
لكن دام الدم الى ما بعد العشرة يجعل متمم العشرة حيضا والباقى استحاضة فيكون موافقا للقول المش ومناسبا للتفريع على عدم كون الطهر
اقل من عشرة هذا مع ان فى حاشية نسخة التهذيب الموجودة عندى المصححة المقروة على الشيخ الحر العاملى بدل قوله طهرت طمثت والمطابقة
على مذهب المش واضح ويؤيد ما ذكرناه ان الظ من العشرة فى قوله فى الفقرة الثانية تمام العشرة هى عين العشرة المذكورة فى الفقرة
الاولى لا ريب ان المراد تمام العشرة من مبدأ ظهور الدم الاول لا من زمان انقطاعه على الانصاف ان الرواية لا تخ من اضطراب لا يبعد ان
يكون ناشيا من ضم الراوى حين كتابة الرواية بعض ما حفظه بالفاظه الى ما نقله بالمعنى مع اختلاف الرواية فى التهذيب والكافى فلاحظ
واما الجواب عن الرواية الثانية فباحتمال ان يراد بقوله فهو من الحيضة الاولى انه من توابعها ناش منها لا بعض منها فيكون من ابتدائية
لا تبعيضية فان الغالب ان الاستحاضة من توابع الحيض ولا يقدح فى ذلك كونها فى الفقرة الثانية تبعيضية قطعا وهذا هو
المناسب لاطلاق الحكم بكونه منها حتى لو تجاوز الاول او المجموع منهما العشرة اذ على تقدير كونه بعضا منها لا بد من تقييده بما اذا لم يتجاوز

المجموع عشرة او يقال المراد من العشرة من حين رؤية الدم الاول فيقيد الحكم بكون ما كان بعد العشرة من الحيضة الثالثة بما اذا تخلل بينهما اقل الطهر لكنه بعيد
ثم هذا الوجه غير بعيد فى روايتى ابن مسلم وكيف كان فلا بأس بتنزيل مثل هذا الاخبار على ما سيجيء من الدليل فى المسئلة الاتية وهى ان اقل الطهر عشرة
ايام متوالية اجماعا محققا فى الجملة ومستفيضا كالاخبار منها روايتا ابن مسلم ومرسلة يونس ورواية ابن الحجاج المتقدمة جميعا فى المسئلة
السابقة ومنها صحيحة اخرى لابن مسلم لا يكون القرء فى اقل من عشرة فما زاد واقل ما يكون عشرة من حين تطهر الى ان ترى الدم ولا اشكال فى
ذلك انما الاشكال فى ان المراد بالطهر مطلق حال الطهارة للمرأة التى يوجب ترتب جميع احكام الطهارة او خصوص الطهر الفاصل بين الحيضتين
فلا ينافى تخلل الطهر الاقل من العشرة بين اجزاء الحيضة الواحدة حتى يكون النقاء المتخلل بين ايام الحيض معدودا من الحيض صريح جملة من معاقد الاجماع
كعبارة الانتصار والغنية وهى كرة الثانى وهو ايضا ظ الاخبار باسرها اما ما عدا الصحيحة الاخيرة فواضح واما الصحيحة فلان القرء عبارة عما بين
الحيضتين كما صرح به فى جملة من اخبار عدة الطلاق وفى بعضها انه مشتق من القرء بمعنى الجمع سمى به لان الدم يجتمع فى هذه الايام فاذا جاء وقت
الحيض قذفه الرحم ومما يؤيد خصوص الاجماع بما ذكرنا ما تقدم عن ابن سعيد والمص والفخر والشهيد الثانى وغيرهم من كون النقاء
المتخلل بين الثلثة المتفرقة طهرا على مذهب من لم يعتبر التوالى كالمص فى هى عند ذكر فروع التلفيق اذا قلنا بالتلفيق فكل قدر من الدم
لا يجعل حيضا تاما وكذا كل قدر من الطهر لكن جميع الدماء حيض واحد جميع النقاء طهر كامل واحد حتى ان العدة لا تنقضى بعود الدم
ثلث مرات ولو كان قدر كل من النقاء طهرا كاملا لخرجت العدة بعد ثلثة انتهى بمثله صرح فى النهاية ويؤيد هذا بل يدل عليه ايضا ما تقدم
الاخبار المتقدمة مرسلة داود مولى ابى المغرا العجلى عمن اخبره عن ابى عبد الله ع قال قلت له المرأة تكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها
دائم مستقيم ثم تحيض ثلثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض لا صفرة ولا دما قال تغتسل وتصلى قلت تغتسل وتصلى وتصوم
ثم يعود الدم قال اذا رات الدم امسكت عن الصلوة والصيام قلت فانها ترى الدم يوما وتطهر يوما فقال اذا رات الدم امسكت واذا
رات الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها الطهر صلت فاذا رات الدم فهى مستحاضة قد انتظمت لك امرها كله ورواية ابن
ابى عمير عن يونس بن يعقوب قال قلت لابى عبد الله ع المرأة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلثة
ايام او اربعة قال تصلى قلت فانها ترى الدم ثلثة ايام او اربعة قال تدع الصلوة تصنع ما بينها وبين شهر فان انقطع الدم عنها
والا فهى بمنزلة المستحاضة ونحوها رواية اخرى ليونس بن يعقوب عن ابى بصير عن ابى عبد الله ع فهذه روايات سبع ظاهرة فيما ذكرنا
لا الانصاف عدم دلالة الاخيرين على المط لان المرأة المذكورة امرت بذلك لتحيرها واحتمالها الحيض عند كل دم والطهر عند كل نقاء
الى ان يتبين لها الامر لا ان كلا من الدماء حيض فى الواقع وكل نقاء طهر كيف ولو كانت حيضا واحدا لم يتجاوز العشرة ولو كانت حيضات متعددة لم يفصل
بينهما اقل من العشرة ضرورة وعلى هذا ايضا يحمل ما عن المقنع والفقيه والاستبصار وظ من الفتوى بمضمونها قال المحقق فى المعتبر بعد حكاية
حمل الشيخ الروايتين فى الاستبصار على امرأة اختلطت عادتها فى الحيض وتغيرت عن اوقاتها وكذلك ايام اقرائها واشتبه عليها صفة الدم ولا
يتميز لها دم الحيض عن غيره قال وهذا تاويل لا بأس به ثم قال لا يقال ان الطهر لا يكون اقل من عشرة لانا نقول هذا حق لكن هذا ليس طهرا على
اليقين ولا حيضا بل هو دم مشتبه يعمل فيه بالاحتياط انتهى واما رواية مولى ابى المغرا فلا دلالة فيها الا على وجوب الاتيان بالعبادة عند النقاء ولا كلام
فيه وانما الكلام فى الحكم على ايام النقاء بالطهر بعد انكشاف تخللها بين اجزاء حيض واحد ليترتب عليها قضاء الصوم ونحوه ولا تعرض لذلك فى الرواية
وليست فى مقام بيانه ايضا واما الروايات المتقدمة فالمرسلة منها قد عرفت حال التعدى لهما واما صحيحها فمحل الدلالة منه على المطلب قوله ع
فذلك الذى رأته فى اول الامر مع هذا الذى رأته بعد ذلك فى العشرة فهو من الحيض والانصاف انه لا يدل الا على ان الدمين محكوم عليهما
بانهما دم الحيض واما كون ايام النقاء فى حكم ايام الدم او الطهر حقيقيا فلا تعرض له فى هذه الفقرة بل فى قوله ع فى صدر المرسلة وفى الطهر عشرة ايام
دلالة على ان ايام المتخللة ليست طهرا ودعوى ارادة الطهر بين الحيضتين مدفوعة بما ستعرف فى بيان حال معاقد الاجماع نعم لو سلم ظهوره
ذيلها فيما تقدم عن صاحب الحدائق فى المسئلة السابقة كان نصا رافعا لما ذكرنا من الظهور لكنك عرفت ان انه لا يكون الطهر الا بين الحيضتين
وما ذكرنا من دلالة صدر المرسلة على كون ايام النقاء المتخللة بين الثلثة المتفرقة حيضا هو الذى فهمه فى سيلة حيث صرح فيما لو رات الدم يوما
او يومين ثم ينقطع ثم يعود قبل انقضاء عشرة ايام بمقدار ما يتم به ثلثة ايام وان جمع العشرة ايام بحكم الحائض فى احد الروايتين اذ لا ريب ان
المراد باحد الروايتين رواية يونس المتقدمة ونحوها المحقق والمص قدس سرهما فى المعتبر والتذكرة فى اواخر باب النفاس ومما يشير الى عد ايام النقاء
فى الحيض على القول بعدم التوالى دليلهم وتوهم كون الثلثة فى ضمن العشرة اذ الظ انه للاحتراز عن صيرورة الحيض اكثر من العشرة كما لا
يخفى على المتفطن واما عن روايتى ابن مسلم ورواية عبد الرحمن عن ابى عبد الله الضعيفة سندا فبما تقدم من التوجيه ان كان جيدا الا انه اولى
من طرحها لشذوذها ومخالفتها للمش لاطلاق الاجماع فى كون اقل الطهر عشرة كما عن [illegible] وغيره واما تقييده بكونه بين الحيضتين فى بعض

مخاقد

معاقد الاجماع فلان ما بين ايام الحيض الواحد ليس طهرا عندهم مع ان ظ ... عن صريح كره وصريح ف الاجماع على عدم تحقق الطهر بين ايام حيض واحد ايضا ثم قال في المنتهى فروع الملفق الاصل عندنا ان الطهر لا يكون اقل من عشرة فعلى هذا لو رات بين ثلثة ايام الحيض والعاشر نقاء ثم رات العاشر كان الكل حيضا ويكون النقاء طهرا الى احد قولي الشافعي وقال في كره فان رات ثلثة ايام متوالية فهو حيض قطعا فاذا انقطع عاد قبل العاشر كان الدمان وما بينهما حيضا ذهب اليه علماؤنا اجمع انتهى وفي ف الاجماع على انه لو رات ثلثة ايام وبعد ذلك رات يوما وليلة نقاء يوما وليلة ... دما كان الحيض تمام العشرة واما ما حكيناه عنه سابقا فلعله محمول على فرض تلفيق الحيض من ايام الدم فقط كما هو احد قولي الشافعي واما ما تقدم من الجامع ونهاية المصنف وشرح الارشاد للفخر والروض من كون ايام النقاء المتخللة بين الثلثة المتفرقة طهرا عند من لم يعتبر التوالي فهو غير ثابت لان ابن سعيد في الجامع كما تقدم كلامه لم يزد على ان الثلثة المتفرقة في العشرة وحدها حيض على رواية يونس ... وعلى خلافها الكل وهذا اعتراف بالاجماع على المذهب المختار واما فخر الاسلام فالمحكي عنه انه استدل لاعتبار التوالي بانه لو لم يعتبر لزم اما كون الطهر اقل من عشرة لو جعل ايام النقاء طهرا واما خروج الاقل عن كونه اقل لو جعل ايام النقاء المتخللة حيضا ثم اجاب بالتزام الاول واختصاص لزوم كون اقل الطهر عشرة بما بين الحيضتين وهذا كما ترى ليس فيه حكاية لهذا القول عن القائلين بعدم اعتبار التوالي وانما هو نقض لهم بامكان ان يقولوا بذلك نعم كلام الماتن في نهاية والشارح ... ظ في حكاية هذا القول عنهم ولعله اجتهاد في الملازمة لا حكاية فانهم مع ما عرفت من تصريح المصنف في التذكرة تبعا للمعتبر والوسيلة بكون مجموع العشرة على هذا القول حيضا بل هو ايضا ظاهر ط قال في الاول لو رات اقل من ثلثة ايام ثم رات النقاء كذلك ثم الدم وانقطع لما دون العشرة كان طهرا عند اكثر علمائنا وعند بعضهم يضم الثاني الى الاول فان بلغ ثلثة فالجميع حيض وكذا لو رات وقت الدم والنقاء في الساعات انتهى ثم قال واذا كان عادتها عشرة فراتها متفرقة وتجاوزت تحيضت بعادتها واحتسب النقاء من الحيض عند القائلين بالتلفيق مطلقا وعندنا بشرط ان تقدمه حيض صحيح انتهى وفي ط اذا رات ساعة طهرا كذلك لم يكن حيضا على مذهب من يراعي ثلثة ايام متواليات ومن يقول يضاف الثاني الى الاول فان كان تمام ثلثة ايام وجملة العشرة كان الكل حيضا ... لم يتم كان طهرا انتهى وقد عرفت من المحقق في ... ايضا في توجيه ... يونس ... سوى ارسال هذه الكلية ارسال المسلمات ومع ذلك كله فلا يمكن الاتكال على ظ روايات ابن مسلم وابن الحجاج المتقدمة واما الصحيحة الاخيرة لابن مسلم فهي من ادلة المش بناء على ان تفسير القرء بما بين الحيضتين في كثير من الاخبار والطهر المطلق في بعضها شاهد صدق على ان الطهر المطلق ليس الا ما بين الحيضتين ولا طهر سواه مع انه لو سلم ما ذكره المستدل في صدر الصحيحة الا انه ... في مطلب المش بل يدل عليه انه لو جوزنا الطهر الحقيقي بين اجزاء الحيض لزم ترتب جميع احكام الطاهر في ايام العادة اذا رات النقاء في ساعة مع علمها بعود الدم ولذا قال في النهاية انه يجوز للزوج ح ... يخرج عن كونه بدعيا ولها احكام الطهر في الصوم والصلوة والاغتسال وغيرها انتهى فيكون الاخبار الكثيرة الدالة على وجوب التحيض وترك العبادات واجراء تمام احكام الحيض في ايام العادة مقيدة بما اذا كان الدم فيها مستمرا من اولها الى اخرها مع ان هذا فرض بعيد ولو تنزلنا عن جميع ما ذكرنا من ادلة الطرفين كان المرجع الى استصحاب الحيض واحكامه واصالة عدم الطهر واحكامه لان النقاء اذا كان في ايام يمكن جعلها مع ما بعدها من ايام الدم او بعضها حيضا فالمرجع الى استصحاب الحيضية واحكامها واصالة عدم الطهر واحكامه وان لم يكن كك مثل ما لو رات خمسة ثم رات ... نقاء ثمانية ايام كان المرجع الى اصالة عدم تحقق دم الحيض زائدا على الخمسة لان استصحاب الحيض منقطع هنا باتفاق القولين ومما ذكرنا يظهر ايضا ضعف التفصيل ... النقاء المتخلل بين الواقع في خلال اقل الحيض على مذهب من لم يعتبر التوالي فيكون طهرا وبين الواقع بعد تحقق اقل الحيض بمضي ثلاثة فيعد حيضا بل ظ كاشف اللثام ان محل الكلام هو الاول حيث انه بعد دعوى الاجماع على ان اقل الحيض ثلثة متوالية قال ان ما ذكرناه من الاجماع على ان الاقل ثلثة متوالية مبني على ان من لم يشترط التوالي يحكم بكون الثلثة في العشرة وما بينها من النقاء حيضا لا الثلثة خاصة كما في شرح ... لفخر الاسلام والروض والهادي ... ذلك ... الاجماع على ان اقل الحيض ثلثة واقل الطهر عشرة ولذا يحكم بدخول المتخلل من النقاء بين ثلثة متوالية وما بعدها الى العشرة في الحيض ولكن ... يخصصون تحديد الطهر بما بين حيضتين ودخول المتخلل النقاء بما بعد الثلاثة ويقولون ان الثلثة هنا حيضة واحدة للاجماع والنصوص على ان اقل الحيض ثلثة ولا دليل على التخصيص انتهى ولعل منشأ ما ذكره من اعتراف القائلين بعدم التوالي بكون النقاء المتخلل بعد اقل الحيض حيضا ما تقدم من ... من انه لا قائل بالتقاط العشرة من جميع الشهر ثم ان صاحب الحدائق مع قوله بكون النقاء طهرا استغرب ما نسب الى الاكثر في مسئلة اعتبار استمرار الدم في الثلثة المتوالية والمتفرقة من انه يكفي ان ترى الدم في جزء من كل يوم فيلزمه انه اذا رات في كل يوم قبل دخول الوقت شيئا من الدم ثم طهرت في الوقت وهكذا الى اخر عادتها ان لا يسقط الصلوة عنها وكذا اذا رات بعد الثلثة دم الحيض في بعض ليالي رمضان ثم طهرت قبل الفجر فيجب عليها الصوم على

هذا القول فيمكن فرض حائض ... حيضها الى ثمانين يوما بان ترى الاول والخامس والعاشر والعشرين والثلثين والاربعين والخمسين والستين والسبعين والثمانين ولا يسقط عنها في هذه المدة صوم ولا صلوة بل يمكن مضي عمر المراة كله كك هذا كله لو اعتبر في التلفيق اليوم الكامل واما لو اجزنا تلفيق الساعات فربما يطول حيض واحد في سنين كثيرة كما لا يخفى وحيث علم ان الحيض لا ينقص عن الثلثة ولا يزيد عن العشرة لم يمتنع ان يكون ما بينهما حيضا بل قد يجب ذلك فيه للدليل الخاص الشرعي كالمقدار الذي تراه المراة بحسب العادة المستقرة لها وقد لا يجب فيحكم عليه بالحيضية لقاعدة الامكان الاتية اما مطلقا كما هو المش واما بشرط اتصافه باوصاف الحيض كما احتمله الاردبيلي وجزم به جماعة ممن تاخر عنه وقد اشار الى ما يستقر به العادة بقوله وتستقر اي العادة بشهرين متفقين في حصول الحيض فيهما عددا ووقتا اجماعا محققا ومستفيضا والاصل فيه قبل الاجماع مضمرة سماعة قال سالته عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة قال فلها ان تجلس ما دامت ترى الدم ما لم تجز العشرة فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها وفي مرسلة يونس الطويلة فان انقطع الدم في اقل من سبع او اكثر فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي ولا تزال كك حتى تنظر ما يكون في الشهر الثاني فان انقطع الدم لوقته في الشهر الاول سواء حتى توالى عليه حيضتان او ثلث فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه ويكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت قد صارت سنة الى ان تجلس اقرائها وانما جعل الوقت ان توالى عليه حيضتان او ثلث لقول رسول الله صلعم للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا الخبر وقد تبين من هذا الخبر مضافا الى سابقه والى الاجماع بتسمية عدم تحققها بمرة واحدة خلافا لبعض العامة نعم حكي عن شرح الكتاب لفخر الاسلام انه حكاه عن بعض اصحابنا ولكنه في غاية البعد كيف كان نفرده بعد ما تقدم من النص والاجماع مخالفة ذلك لمعنى العادة لغة وعرفا لانها من العود ويصح سلبها عن المرة عرفا ثم ان ظ الروايتين كما لا يخفى على المتامل يشمل قسمين من العادة العددية خاصة والعددية والوقتية معا فتحقق العادة شرعا بالنسبة الى الوقت خاصة سواء كان اعتبارها من حيث اوله او من حيث وسطه او من حيث احد الطرفين مع الوسط يحتاج الى دليل غير المضمرة والمرسلة وقد يتمسك بقوله في المرسلة وقد يتمسك بقوله في المرسلة فهذه لا وقت لها الا ايامها قلت او كثرت وفيه انه في مقام بيان العدد والوقت كناية عن الحيض نعم التمسك فيه بعموم مثل قوله ع في مرسلة يونس المتقدمة في مسئلة اعتبار التوالي فاذا رات المراة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة الخبر حسن مع تحقق الصدق العرفي والظ عدم تحققه بالمرتين بل الظ ايام الحيض التي اعتادتها وتكرر الدم فيها كثيرا بحيث صارت عادة عرفية فتحصل من ذلك ان احكام العادة تدور مدار العادة الشرعية وهي المختصة بمورد الروايتين والعادة العرفية الحاصلة من تكرر الدم مرارا كثيرة وان كان خارجا عن موردهما كالوقتية المحضة الحاصلة بتوافق شهرين او حيضين في الوقت وكالعددية الناقصة الحاصلة في الوقتية المذكورة كما سيجيء وكثير من افراد العادة التي ذكرها المحقق والمصنف قدس سره في هي وغيره والشهيد قده في كرى وغير ذلك مما يبعد استنباطه من الروايتين فلا يكفي في ثبوت حكم العادة في هذه الافراد بتكرر الدم مرتين بل لا بد من تحقق العادة عرفا فالنسبة بين العادة العرفية والشرعية عموم من وجه هذا ولكن لا يبعد ان يقال مضافا الى عدم القول بالفصل بين العادة الحاصلة من المرتين والحاصلة من ازيد ان المستفاد من الروايتين سيما الاخيرة ان توالي الحيض على نهج واحد موجب للاخذ بالجامع بينهما في الدم الثالث سواء اتفقا في الوقت فقط او في العدد فقط او فيهما فيؤخذ في الاول بوقتهما وفي الثاني بعددهما وفي الثالث بوقتهما وعددهما جميعا والمراد بتوالي الحيضتين ان لا يتخلل بينهما حيض يخرجهما عن نظامهما ولا يقدح تخلل نقاء شهر ... لا يخرجهما عن نظامهما كما لو رات في الشهر الاول خمسة وفي الثاني ثلاثة وفي الثالث خمسة وفي الرابع ثلثة وفي الخامس خمسة وهكذا في كل فرد خمسة وفي كل زوج ثلثة فانه يحكم هنا بتحقق عادتين فاذا رات في الشهر الفرد دما مستمرا اخذت بالخمسة واذا استمر بها الدم في شهر الزوج اخذت بالثلثة الى غير ذلك من اقسام العادة والحاصل ان المستفاد من الروايتين بيان ضابط التحديد للعادة العرفية كما بين ضابط كثير السهو بقوله ع اذا كان الرجل ممن يسهو في كل ثلاث فهو ممن يكثر سهوه ويشير الى ذلك بل ينادي به قوله ع في الرواية الاخيرة لم يجعل القرء الواحد سنة لها وانما سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا فدل على ان كلما كانت سنة المراة الاخذ باقرائها المعتادة تحقق فاقل ما يتحقق به العادة تحقق حيضتين ثم ان في هي العادة اما متفقة او مختلفة فالمتفقة ان يكون ايامها متساوية كاربعة في كل شهر فاذا تجاوز الدم العشرة تحيضت بالاربعة خاصة واما المختلفة فاما ان يكون مترتبة او لا فالمرتبة كالمتفقة كما اذا رات في الشهر الاول ثلثة وفي الثاني اربعة وفي الثالث خمسة ثم عادت الى ثلاثة ثم الى اربعة ثم الى خمسة وهكذا صار ذلك عادة فاذا تجاوز الدم في شهر العشرة تحيضت بنوبة ذلك الشهر ثم على ما يليه بحسب العادة الى ان قال لو نسيت نوبته فالحق عندي انها تجلس اقل الحيض ولو نسيت احد الاخيرين تحيضت بالاربعة لانها المتعين ثم تجلس في الاخيرين ثلثة ثلثة لاحتمال ان يكون ما حيضناها فيه الانتقال وان لم يكن مترتبة

مثل ان رأت في الاول الثلثة وفي الثاني الخمسة وفي الثالث اربعة فان امكن ضبطه واعتاد فهو كالمتفق انتهى ولك ان تجري نحو ذلك في الوقتية المحضة ايضا كان رئي في شهر اوله وفي الثاني ثانيه وفي الثالث ثالثه ثم في الرابع اوله وفي الخامس ثانيه وفي السادس ثالثه وهكذا ومثال غير المرتبة ايضا واضح ثم اعتبار الوقت خاصة قد يكون بالنسبة الى اوله وقد يكون بالنسبة الى اخره وقد يكون بالنسبة الى الوسط والحاصل ان اقسام العادة اكثر من ان تذكر ذكر بعضها المص في كتبه تبعا للمحقق وتبعهما الشهيد وغيره وان احتمل الشهيد نسخ كل عدد لما قبله وانما الغا بذلك لانك عرفت الاشكال فيهما تارة من جهة خروجها عن مورد النص ولعله لذا احتمل في كرى ما عرفت من النسخ واخرى في تحقق العادة فيها بالمرتين وعرفت اندفاع الاول بكفاية عموم ما العادة في ذلك والنسخ انما يكون مع عدم كونها منتظمة متسقة واندفاع الثاني اما بعدم القول بالفصل بين التكرار مرارا او مرتين واما بان المستفاد من النص تحديد العادة العرفية ولكن المسئلة بعد لا تخلو عن الاشكال ومما ذكرنا يظهر انه لا اشكال في عدم اعتبار عدد الشهر الهلالي في تحقق العادة العددية وفاقا للمحكي عن قوط وهي كرى ومع صد وغيرها ونسبه في الاخير الى كلمات الاصحاب فلو رات في اول الشهر خمسة وفي وسطه او اخره خمسة كفى في العددية لكن في يه ان الدم اذا استمر في الشهر الثاني تحيضت فيه بالخمستين على اشكال انتهى والظ انه لا اشكال في التحيض بخمسة واحدة لان تعدد حيض لم يصر لها عادة واما في الوقتية فعن المحقق الثاني اعتبار تعدد الهلال فيه محتجا بان الشهر في كلام النبي والائمة صلى الله عليه وعليهم انما حمل على الهلالي نظرا الى انه الاغلب في عادة النساء وفي الاستعمال قال ولو رات ثلثة ثم انقطع عشرة ثم رات ثلثة ثم انقطع عشرة ثم راته وعبر العشرة فلا وقت لها معلوم لعدم تماثل الوقت باعتبار الشهر انتهى ونظر فيه في الروض بان تكرر الطهر يحصل الوقت واحتجاجه بان الشهر في النصوص يحمل على الهلالي انما يتم لو كان في النصوص ذكر الشهر وليس الا في مضمرة سماعة ومرسلة يونس وفي الاحتجاج بهما اشكال لضعف الثانية بالارسال والاولى بجرح سماعة وانقطاع خبره انتهى **اقول** اما التمسك في اعتبار الهلالي بالاخبار فضعيف بعد ما عرفت من ان المستفاد من الخبرين عموم ثبوت العادة بالمرتين ولذا اعترف هو نفسه كغيره من الاصحاب بعدم اعتبار الهلالي في العددية ناسبا ذلك الى كلمات الاصحاب بكون ذكر الشهرين في الروايتين محمولا على الغالب فمع ذلك كيف يمكن الاقتصار على الشهرين الهلاليين بل عرفت ان مقتضى الاقتصار على مورد الروايتين خروج كثير من افراد العادة كالوقتية المحضة وغيرها مما اعترف بها في جامع المقاصد فالتمسك بالخبرين لاعتبار الهلالي في غاية الضعف واضعف منه الجواب عنهما في الروض بضعف السند اما الجواب عن عدم تماثل الوقت في غير الهلاليين بتكرر الطهر فحسن توضيحه انه اذا تكرر طهران متساويان كان رات ثلثة حيضا ثم عشرة طهرا ثم ثلثة حيضا ثم عشرة طهرا ثم ثلثة حيضا فينصب على الدم المرئي بعد مضي مقدار ذلك الطهر من الحيض الثالث انها رات الدم في ايام حيضها لانها اعتادت بالحيض عقيب عشرة الطهر فاليوم الحادي عشر من ايام الطهر معتد من ايام حيضها عرفا فاذا رات الدم فيه تحيضت قال في المنتهى اذا عرفت المراة شهرها صارت ذات عادة وهو اجماع اهل العلم والمراد بشهر المراة المدة التي لها فيها حيض وطهر واقله ثلثة عشر يوما عندنا انتهى ونحوه بعينه في يه وقال في نهاية الاحكام اذا رات المبتدئة دم الحيض خمسة ايام وعشرة ايام طهرا بعد ذلك ثم رات خمسة ايام دم الحيض ثم عشرة ايام طهرا ثم استحيضت حصلت لها عادة في الحيض والطهر فيجعل حيضها خمسة ايام وايام طهرها عشرة ايام وكذا اذا رات دم الحيض خمسة ايام وخمسة وخمسين يوما طهرا ثم رات خمسة ايام حيضا وخمسة وخمسين طهرا ثم استحيضت يجعل حيضها في كل شهرين خمسة ايام لان ذلك صار عادتها انتهى ونحو ذلك في يه وغرضها من حصول العادة في الطهر حصول العادة باختصاص طهرها في عدد معين ليكون ما بعده وقت الحيض ولا يتحيض الا فيه فيكون المراة في المثالين المفروضين معتادة في الحيض من حيث العدد والوقت اما من حيث العدد فلمعلومية عدد ايام الحيض واما من حيث الوقت فلمعلومية ايام الطهر الحاصلة من تكرره لوقت الحيض كما عرفت من عبارة الروض فهي في الحقيقة عادة وقتية للحيض اذ يصدق على الدم المرئي بعد كل عشرة ايام طهر في المثال الاول وخمسة وخمسين في الثاني انها رات في ايام حيضها وليست هذه العادة مقصودة بنفسها للطهر حتى يرد عليه ما قيل من ان مقتضى الادلة كالروايتين وغيرهما ان تكرر الحيض يثبت عادة فيه واما ان ذلك يثبت عادة في الطهر ايضا لو فرض تساويهما كالحيض فممنوع لا دليل عليه الى ان قال فيرجع من استمر بها الدم فيما فرضه من المثال العددان تحكم بحيضية خمسة ومضى اقل الطهر الى ما يقتضيه الادلة من الاوصاف وغيرها فتامل انتهى ولا ريب ان مراد الشيخ من عادة الطهر ليس وجوب الحكم بطهرية الدم المرئي فيه وان كان محكوما عليه بالحيضية ولو بقاعدة الامكان بل غرضه تحصيل وقت الحيض حتى تتحيض بمجرد الرؤية عند حضوره ويرجع اليه عند استمرار الدم كما عرفت من كلام الشيخ بقي الكلام في ان حصول العادة الوقتية بتكرار الطهر لا يحصل بحيضتين لان الطهرين المتساويين انما يقعان بين ثلث حيضات مع ان ظ النص والفتوى حصول العادة مطلقا بحيضتين الا ان يقال ان العادة هنا ايضا انما حصلت بالحيضتين الاخيرتين لانهما الموقتتان بما بعد الطهر المعين دون الحيض الاول نعم يحتاج اليه لتحقق تساوي الطهر المحصل للوقت فقد

تلخص مما ذكر انه اذا استوت الحيضتان عددا ووقتا في شهرين هلاليين متواليين حصلت العادة بمجرد تحقق الحيض الثاني وان كان ما بعده من الطهر مخالفا لما بعد الحيض الاول من الطهر واما اذا استوتا لا على هذا الوجه بان نقصتا عن الشهرين او زادتا فلا بد من تكرر طهرين متساويين كما يعلم ذلك مما ذكره الشيخ من المثالين ولعل ذلك هو مراد الشهيد من اعتبار تكرر طهرين متساويين فيختص ذلك بصورة حصول العادة في اقل من الشهرين وفي الزائد من الشهرين الا ان المنسوب اليه اعتبار ذلك مطلقا قال في الذكرى لا يشترط في العادة تعدد الشهر وما ذكره في الخبر بناء على الغالب فلو تساوى الحيضتان في شهر واحد كفى في العددية صرح به في ط وكذا لو تساويا في الزيادة على شهر واما الوقتية فالظ اشتراط تكرر طهرين متساويين وقتا ولو تساويا عددا واختلفا وقتا استقر العدد لا غير فتستظهر برؤية الدم الثالث الى ثلثة ولو عبر عن العشرة رجعت الى العدد واما لو اختلف العدد ولم يستقر الطهر بتكراره متساويا مرتين فلا وقت هنا قطعا وفي العدد الوجهان ويظهر من كلام الفاضل انه لا عبرة باستقرار الطهر وتظهر فائدته لو تغاير الوقت في الثالث فان لم يعتبر استقرار الطهر جلست لرؤية الدم وان اعتبرناه فبعد الثلثة او حضور الوقت هذا ان تقدم على الوقت ولو تاخر ذلك امكن استظهارا ويمكن القطع بالحيض هنا اذ وجوده في الجملة مقطوع به وتاخر وقته يزيده انبعاثا ولا ارتياب ان اتحاد الوقت انما يؤثر في الجلوس برؤية الدم فيه وقلما يتفق دائما وفي المبسوط اذا استقرت العادة ثم تقدمها او تاخرها الدم بيوم او يومين الى العشرة فيحكم بانه حيض فان زاد على العشرة فلا انتهى كلام الذكرى وانت خبير بان ظ كلامه الاعتراف بانه متى وجد الدم الثالث في وقت الاولين يحكم عليه بالحيضية فما يتفرع عليه من الثمرات تستظهر برؤية الثالث الى ثلثة وان كان في الوقت المتقدم بناء على استظهار المبتدئة والمضطربة فيثبت العادة بالدورة الثالثة محل نظر ولعل منشا ذلك توقف العلم باستواء الطهر الثاني للاول على العلم بكون الدم الثالث حيضا فلا بد من استكشاف ذلك بمضي الثلثة بناء على وجوب استظهار غير المعتادة وبعد ذلك يتحقق العادة ولذا قال في الخيرة على ما حكي عنه ان في الجلوس بعد حضور الوقت قبل الثلثة اذا راته قبل الوقت بناء على اعتبار الطهر اشكالا ان قلنا باستظهار المبتدئة والمضطربة وفيه بعد الاغماض عما ذكرنا من الاحتمال في كلامه ان المعتبر عنده حصول ما بعد الحيض الثاني مساويا للنقاء الواقع بعد الحيض الاول فلو زاد او نقص لم يتحقق في حقها عادة حتى يقال انه تقدمت عادتها او تاخرت فهو معترف كما عرفت بوجوب التحيض عند رؤية الدم الثالث في وقت الاولين لعموم اذا رات الدم في ايام حيضها تركت الصلوة لكنه يقول ان تحيضها ليس من جهة مجرد استواء الحيضين بل لاستواء الطهرين ايضا مدخل في ذلك غاية الامر انه لا ينفك رؤية الدم الثالث في الوقت المتقدم عن استواء وقت الطهرين ولذا لا يظهر ثمرة هذا الاشتراط في هذا الفرض وانما تظهر في هذا الدم اذا وجد قبل وقت الاولين او بعده فانه لا يحكم بالحيضية بمجرد الرؤية بناء على استظهار المبتدئة لانها غير داخلة في المعتادة ولا في من يتعجل بها الوقت قبل العادة لتدخل في عموم ما دل على ان المتقدم على الحيض بيومين ومطلقا حيض معللا بانه ربما تعجل بها الوقت لان المفروض عدم تحقق العادة لفقد شرطها وهو استواء الطهرين وهذا بخلاف ما لو رات الدم الثالث في وقت الاولين ثم رات الرابع مقدما على الوقت ومؤخرا فانه وان لم يره في ايام حيضها الا انه يصدق انه تعجل بها الوقت فيحكم عليه بالحيضية ومن هنا يظهر فساد ما اعترض به على الشهيد من انه لو لم يحكم على الدم الثالث المرئي قبل العادة بالحيضية لم يحكم عليه لو في الرابع فماذا اذ لا فرق بين الثالث والرابع فينتفي فائدة هذا الاشتراط نعم لو قلنا بالاستظهار في الدم المتعجل قبل العادة انتفت هذه الثمرة بقي الكلام في سند الشهيد في هذا الاشتراط لو اراده على الاطلاق ولم نعثر عليه كما اعترف به جماعة وقد عرفت انه يحتمل ان يكون مراده اعتبار استقرار الطهر في غير ما اذا استوت الحيضتان في شهرين هلاليين متواليين بل فيما اذا استويا فيما دونهما وفي الزائد عليهما بل سياق عبارته لا يابى عن ذلك حيث ذكر اولا عدم اعتبار تعدد الشهر في العادة العددية وجواز حصولها في اقل من شهرين وفي الزيادة عليهما ثم قال اما الوقتية يعني حصول العادة الوقتية في هاتين الصورتين فالظ اشتراط تكرر طهرين متساويين فتم والانصاف ان عبارة الشهيد في المقام لا تخلو من اشكال واضطراب كما اعترف به بعض المعاصرين من الاعلام ثم انه هل يؤخذ باقل العددين في العادة الوقتية المحضة ويجعل عادة لها فتسمى بالعددية الناقصة ام لا ظاهر كرى الاول وصريح مع صد والروض الثاني لعدم تحقق الاستواء والاستقامة وهو حسن لو وجب الجمود على ظ النص والا فالظ صدق ايام الاقراء على العدد الاقل وقد عرفت ان الجمود على ظ النص يوجب خروج اكثر اصناف العادة لكن الاقوى عدم ثبوت العدد الناقص فلا يرجع اليها عند الاستمرار لان الظ من ادلة رجوع المستحاضة الى ايامها واقرائها ثبوت ايام معلومة معينة فاذا اخذت بالاقل لم تاخذ باقرائها وانما اخذت بقرء واحد من اقرائها وقد ينتصر في المرسلة الطويلة على ان النبي لم يبين لها القرء الواحد وانما سن لها الاقراء هذا كله لو كان اختلاف العددين بيوم كامل ولو كان ببعض يوم فالمصرح به في كشف الغطاء انه لا يقدح وهو على اطلاقه مشكل وهل العبرة في العادة باستواء الاخذ والانقطاع سواء كان بينهما نقاء محكوم بالحيضية على نهج واحد ومع الاختلاف لم يكن او بايام

الدم

الدم وان تخلل النقاء او بايام الدم المتصل ولا ينظر الى المنفصل بعد النقاء وجوه ظاهر اكثر العبارات الاول خصوصا قولهم ولو عاد بعد
النقاء في اثناء العادة وكذلك اكثر النصوص وظاهر بعضها الثاني مثل قوله في المرسلة القصيرة كلما كبرت سنها نقصت ايامها مضافا الى النص او الطلاق
ايامها لملكة كانت تقعد فيها ونحو ذلك الى ايام الدم فتامل وجزم بعض من قارب عصرنا الى الثالث مدعيا انه المستفاد من الفتاوى و
النصوص بعد امعان النظر ويترتب على الوجوه انه لو اعتادت ثلثة ثم نقاء يوم ثم الدم يومين فايام حيضها ستة على الاول وخمسة على الثاني
وثلثة على الثالث ثم انه لا فرق في المرتين المثبتين للعادة بين ثبوت حيضيتهما بالوجدان وبقاعدة الامكان وبالصفات مع استمرار
الدم او بالملفق من الثلثة او اثنين منها اما ثبوتها بالوجدان فظ واما الصفات عند استمرار الدم فلان ظاهر روايات صفة الدم جعل
الشارع اياها طريقا للحيض الواقعي اما مطلقا كما ذهب اليه صاحب المدارك ومن تبعه واما في مورد اختلاط الحيض بالاستحاضة بعبور الدم
الدم العشرة كما هو مذهب المش وعلى كل تقدير فقد جعلها الشارع بمنزلة الوجدان في اثبات الحيض الواقعي كسائر الطرق الشرعية
للموضوعات الواقعية ومنه يظهر ضعف قياس الرجوع الى الصفات على الرجوع الى الروايات للمتحيرة نعم لا يثبت بها العادة كك
الصفات ويظهر ايض وجه ثبوتها بقاعدة الامكان لان المستفاد من دليل تلك القاعدة على تقدير تماميتها جعل اجتماع الشروط و
فقد الموانع المقررة في الشريعة طريقا للحيض الواقعي كما لا يخفى على من تامل في ادلتها بل ظاهر الروايتين المتقدمتين فيما يثبت به العادة كون
الدم في المرتين حيضا بمقتضى الامكان لا الوجدان والظ انه لا خلاف في ذلك كما انه لا خلاف في ثبوتها بالصفات قال في هي لا نعرف فيه خلافا ثم
قد يشكل في بعض افراد التميز الحكم بتحقق العادة على الدم المحكوم بكونه حيضا كما لو انه في المرة الاولى اسود وفي المرة الثانية احمر ولذا تردد
في كرى كما استمر بحبا ير العدم هذا كله فيما يتحقق به العادة اما ما به تزول فالظ انه لا خلاف عندنا في عدم زوالها بمرة واحدة خلافا
للمحكي في هي عن ابي يوسف بناء على مذهبه من ثبوت العادة بالمرة ولا في زوالها بطرو عادة اخرى حاصلة من تكرر الدم مرتين متساويين
على خلاف العادة الاولى قال في هي لو كانت عادتها ثلثة فرات خمسة في شهر وانقطع فهو حيض اجماعا ولو استمر في الرابع جلست
عادتها الثلثة عندنا وعند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف تحيض خمسة اما لو راته في الشهر الرابع خمسة كالثالث واستمر في
الخامس كان حيضها خمسة لتحقق العادة الثانية وهو اتفاق انتهى وقال ايض في انتقال المكان لو انتقل المكان في شهر ثم استمر
في الثاني عملت على عادتها القديمة خلافا لابي يوسف ولو راتها مرتين ثم استمر في الثالث ردت الى ما راته مرتين عندنا وعند الثلثة
انتهى والوجه فيما ذكره ظهور ذلك عرفا من ادلة العادة فان كان في ذلك خفاء في نظر العرف بالنسبة الى المرتين فانما هو لخفاء تحقق
العادة بهما عندهم والا فلو فرض تحقق عادة عرفية بعد تحقق مثلها فلا يرتابون في مراد الشارع من وجوب الجلوس بقدر ايام
عادتها هي العادة الفعلية دون ما كان لها عادة في الزمان السابق وبالجملة فلا ريب في نسخ العادة الثانية للاولى عند اهل العرف
حيثما فرض تحقق العادة عندهم بحكمهم او حكم الشارع اما لو تكرر مخالفة العادة لا على نسق واحد فظ كلام المنتهى عدم زوال
العادة لانه قال في رد ابي يوسف القائل بزوالها بالتخلف مرة ان العادة المتقدمة دليل على ايامها التي اعتادت فلا يبطل حكم
هذا الدليل الا بدليل مثله وهي العادة بخلافه انتهى لكن ذلك يشكل فيما لو وقع التخلف مرارا متعددة سيما اذا صدق في العرف ان
ليس لها ايام معلومة ويؤيد الاشكال رواية اسحق بن جرير المتقدمة في صفات الحيض قال فيها فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين
والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم
عليها الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة
دم فاسد بارد الخبر دلت على الرجوع الى التميز مع اختلاف وقت الدم بعد استقرار العادة العددية الا ان يقال ان المراد من اختلاف
ايام حيضها اختلافها من اول الامر بان لا يتحقق لها عادة فالمراد من تقدم اليوم واليومين تقدمه عن محله في المرة السابقة لا تقدمه
وتاخره عن عادتها المستقرة اذ مجرد تقدم الدم على العادة او تاخره عنها باليومين والثلثة لا يوجب الرجوع الى التميز كما
سيجئ وكيف كان فالرجوع في زوال العادة الى حكم العرف غير بعيد ولما ذكر المصنف ما يتحقق به العادة ذكر ما يتفرع على تحقق
العادة وعدمه من الاحكام والكلام في احكام المعتادة وغيرها المعبر عنها بالمبتدئة والمضطربة يقع تارة في وقت تحيضهما واخرى
في مقداره بعد تحقق الحيض وقد ذكر المصنف قدس سره بعض هذه الاحكام ونحن نستوفي الكل **فنقول** لا اشكال
ولا خلاف في ان ما تراه المراة من الدم ذي الصفرة وهي لون الاصفر وذي الكدرة وهي ضد الصفا في ايام العادة وهي الايام
المختصة بالحيض بحسب عادة المراة حيض ويدل عليه بعد العموم الامرة بالقعود عن الصلوة ايام الحيض خصوص المستفيضة
كقوله ع في مرسلة يونس القصيرة وكلما رات المراة في ايام حيضها من صفرة او غيره فهو من الحيض وكلما راته بعد ايام حيضها

فليس من الحيض وفي المرسلة الطويلة في حكم المضطربة انها لو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان
تكون الصفرة والكدرة في ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله وفي ظ روي عنهم ع ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وفي ايام
الطهر طهر وفي صحيحة ابن مسلم عن المراة ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها وان رات الصفرة في غير ايامها تو
توضات وصلت الى غير ذلك من الاخبار التي لا يبعد دعوى تواترها مع ان المحكي عن السيد والشيخ في الناصريات والخلاف كما
سيجئ في قاعدة الامكان دعوى الاجماع على الكليتين وبالجملة فلا اشكال في المسئلة بناء على ما فسرناه به ايام الحيض واما
ما فسره به في ض واستظهره المصنف في ير وهو صريح المبسوط والسرائر من ان المراد بايام الحيض ايام امكان الحيض سواء كانت ايام
العادة او غيرها فعلى هذا تدخل المبتدئة ومن تعقب ايام عادتها دم بعد اقل الطهر وضابطه ما امكن كونها حيضا قال في الروض بعد تفسيرها
بايام الامكان وربما فسرت بايام العادة والنصوص بعمومها دالة على الاول انتهى فلا تخ عن اشكال بل نظر ومنع لعدم العموم في النصوص بل
المتبادر من ايام الحيض فيها ايام العادة سيما الفقرة المتقدمة من مرسلة يونس الطويلة وسيما ان ليس فيها نص صريح ولا ظاهر نعم ينطبق
هذا التفسير على ما سيجئ من قاعدة الامكان مع ان هذا الكلام يصير عبارة اخرى عن القاعدة فلا مناسبة لذكره هنا في ذيل بيان موضوع
العادة ولا لقوله فيما بعد كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض نعم يمكن ان يستظهر ارادة هذا المعنى بقرينة مقابلة هذه الفقرة بقوله
كما ان الاسود الحار الواقع في ايام الطهر فسادا اي استحاضة اذ لو لم يرد من ايام الطهر ايام امتناع الحيض في مقابل ايام امكانه بل اريد منه خصوص
ما عدا ايام العادة لم يستقم الكلام على عمومه لوجوب اخراج كثير من الافراد حتى لا يبقى الا ما امتنع كونه حيضا من ايام عادة الطهر ويندفع
بان المراد ايام وجوب الطهر في مقابل ايام وجوب الحيض لا ايام امتناع الحيض في مقابل ايام امكانه فتامل وكيف كان فما تراه المعتادة في
ايام طهرها لا يحكم عليه بالفساد على الاطلاق بل فيه تفصيل وتوضيحه ان الدم اما ان يحدث للمعتادة قبل العادة واما ان يحدث بعدها
فان حدث قبلها فالظاهر الحكم بالحيضية ولو مع الصفرة لقوله عليه السلم في موثقة سماعة عن المراة ترى الدم قبل وقتها قال اذا رات الدم قبل وقت حيضها فلتدع
الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت ونحوها الاخبار المستفيضة الدالة على ان الصفرة قبل الحيض مطلقا او بيومين من الحيض ولا ينافيها
مفهوم ما دل على ان المراة اذا رات الدم في ايام حيضها تركت الصلوة ولا صحيحة ابن مسلم وان رات الصفرة في غير ايامها توضات وصلت
لانهما مقيدان بالمستفيضة المذكورة مع ان الظ من الشرطية في الاول سوقها لمجرد بيان الوجوب عند الوجود ثم ان صريح تلك المستفيضة
كظ الموثقة اناطة الحكم بتقدم الدم على وجه يصدق فيه تعجيل العادة فلو رات عشرين يوما او اكثر قبل عادتها فالظ عدم صدق تعجيل
الوقت فالتوقيت في اليومين انما هو لا على التمثيل خلافا لظ المحقق والشهيد الثانيين فالحقاه بدم المبتدئة والمضطربة وان اختلفا فيهما
في التحيض بالرؤية وعدمه وللمحكي عن جماعة فاطلقوا الحكم بما تراه في العادة بل ربما حكي عن بعض الاجماع وكان المحكي عنه كاشف
اللثام كما صرح بحكايته عنه بعض اخر لكن نسبة هذه الدعوى اليه توهم بل ظاهره اختيار ما في لك من اختياره جعلها كالمبتدئة و
دعواه الاجماع انما هي على حيضية العدد الذي اعتادته المراة سواء راته في العادة او متقدما عليها او متاخرا عنها لا على تحيض المعتادة
بمجرد رؤية الدم قبل عادتها وذلك واضح على من لاحظ كشف اللثام وكيف كان فيشهد لهذا القول اطلاق موثقة سماعة المذكورة
مضافا الى قاعدة الامكان ويرد على الاول منع صدق تعجيل الوقت بمطلق التقدم وعلى الثاني منع جريان قاعدة الامكان لعدم
استقراره كما سيجئ في المبتدئة والمضطربة نعم في موثقة عبد الرحمن البصري المتقدمة في اكثر الحيض قال اذا رات المراة الدم من الحيضة
الثانية فهي تملك نفسها قلت فان عجل الدم عليها قبل ايام قرئها فقال اذا كان الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى فهو
املك بها وهو من الحيضة التي طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة وهي املك بنفسها دالة على وجوب
التحيض برؤية الدم الثالث بمجرد مضي العشرة من الحيضة السابقة لكن لا يبعد دعوى انصرافها الى الدم المتصف بالصفات ويجي
تحيض المبتدئة والمضطربة ايض برؤية الدم متصفا بالصفات نعم يمكن الاستيناس بها للتقريب للدلالة في موثقة سماعة بان يستشهد
بها على صدق التعجيل بمجرد التقدم على العادة قليلا كان او كثيرا حيث ان الراوي سئل عن صورة تعجيل الدم فاستفصل الامام فيها بين
ما انفصل عن الحيض السابق بعشرة وبين ما انفصل باقل منها هذا مضافا الى ما يظهر من الروض من ان الفرق في التقدم بين اليومين و
الزائد عنهما احداث قول ثالث لكنه غير ثابت ودلالة الموثقة ايض على صدق تعجيل الوقت بمطلق التقدم ممنوعة اذ الثابت بها بعد
التسليم صدق تعجيل الدم لا تعجيل الوقت بمعنى تقدم العادة ولا منافاة بين ان يتعجل الدم فترى حيضا ولا يتقدم العادة بل ترى الحيض
ايض عند حضورها والحاصل ان تعجيل الوقت انما يصدق اذا ظن من جهة قرب الزمان بالعادة ان المرئي دم العادة تقدم على وقتها
هذا كله ما لو حدث قبلها وان حدث بعدها ففي التحيض وجهان من ان الحكم بالحيضية فيه اولى من الحكم في صورة التقدم لان تاخره يزيده

ايضا تامع امكان دعوى عدم القول بالفرق بين التقدم والتاخر وقوة احتمال ان يستفاد من تعليل الحكم بالتعجيل فى الموثقة المتقدمة اناطة الحكم
بمطلق التخلف ومن ان الاصل عدم الحيض وقد عرفت عدم جريان قاعدة الامكان هنا لعدم استقراره وضعف الوجوه المذكورة للتحيض
مضافا الى ما تقدم من الصحيح وان ذات الصفرة فى غير ايامها توضأت وصلت الدالة على ان مطلق الدم المرئى او خصوص الصفرة بعد
الحيض وفيمن ليس من الحيض لكن الانصاف ان الظ من هذه الاخبار ما اذا رات الدم فى ايامها وتعدت عن ايامها بيوم او يومين لا ما اذا تقدم
الدم بعد ايامها وبين المسئلتين بون واضح وربما اشتبه الامر على بعض فتخيل ان الكلام هنا فى المسئلة الاولى فاختار فى المسئلة ان
الدم اذا تاخر عن العادة فلا بد من الاستظهار بيوم او يومين ومنه يظهر ايض فساد ما اجاب به فى لك عن صاحبى لك وغيره حيث تجانى المسئلة التحيض
مع اتصاف الدم بصفات الحيض من ان هذا مخالف للاخبار الدالة على الاستظهار اذ لا تفصيل فيها بين كون الدم بالصفات وعدمه فالحكم
بالتحيض فى المقام لا يخلو عن اشكال كما لا يخلو عن قوة للوجوه المذكورة ولذا مال الى الحكم بالتحيض من لم يحكم به فى المتقدم كالشهيد والمحقق
وعليه فالظ انه لا فرق بين التاخر بزمان طويل او قصير لانه كلما طال الزمان زاد انبعاثا اذ المفروض انها لم تر الدم فى العادة ثم ان المحكى
عن الشيخ فى ط انه قال ومتى استقر لها عادة ثم تقدمها الدم او تاخر بيوم او يومين حكمت بانه من الحيض وان تقدم باكثر من ذلك او تاخر
بمثل ذلك الى تمام العشرة حكم ايض بانه دم الحيض انتهى والظ ان المراد بقوله تاخر بمثل ذلك الى تمام العشرة ما لو تجاوز الدم العادة لا ما
اذا تاخر حدوث الدم عن العادة كما فهمه فى لك تبعا للظ كرى فيكون الغرض من هذا الكلام بيان مقدار الحيض من تقدمها الدم وتاخرها
مع الرؤية فى العادة هذا تمام الكلام فيما لو حدث الدم قبل العادة على وجه يصدق تعجيل العادة بان تقدم بزمان قليل او حدث بعدها
طال الزمان او قصر ولو حدث فى زمان متقدم لا يصدق معه تعجيل العادة كما لو رات قبل عشرين يوما من العادة فقد عرفت ان اخبار التقدم
على العادة لا تفى بالدلالة على التحيض فى هذا الفرض فحكمه حكم دم المبتدئة فلا بد من التعرض له وان اهمله المص قدس سره **فنقول** ان
الاظهر انها تتحيض بالرؤية بشرط اتصاف الدم بصفات الحيض وبدونه تستظهر الى مضى ثلثة وفاقا لجماعة من المتاخرين تبعا لصاحب المدارك
اما الحكم مع وجود الشرط فيدل عليه مضافا الى اخبار الصفات ان لم نقل بورودها فى صورة تردد الامر بين الحيض والاستحاضة العرفية
وهى الدم المتصل بايام العادة فلا ينفع فى صورة عدم اختلاط الحيض بالاستحاضة رواية اسحق بن عمار الواردة فى الحبلى ترى الدم اليوم و
اليومين فقال ان كان دما عبيطا فلا تصلى ذينك اليومين وان كانت صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين بناء على عدم القول بالفصل بين الحامل
وغيرها ومفهوم ما سيجئ من صحيحة ابن الحجاج واطلاق صحيحة ابن المغيرة عن ابى الحسن الاول عليه السلام فى امرأة نفست فتركت الصلوة
ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس خرج عنها الصفرة لما سيجئ
ويؤيد ذلك بناء العرف على التحيض وترتيب اثار الحيض عند وجدان الدم بالصفات بمجرد سماع قوم الشارع اعتزلوا النساء فى المحيض و
غيرها من الخطابات الواردة فى احكام الحائض ويشهد لما ذكرنا ما تقدم من تصديق غير واحد من النساء للامام ع عند بيانه اوصاف
الحيض فقال بعضهن والله لو كان امرأة ما زاد على هذا وقال الاخرى انه كان امرأة واما عدم الحكم مع عدم الصفات فيدل عليه اصالة
عدم الحيض السليمة من ورود قاعدة الامكان عليها فى المقام لما مر وما دل على انها ان رات الصفرة فى غير ايامها توضأت وصلت ومفهوم
قوله ع اذا رات المرأة الدم فى ايام حيضها تركت الصلوة بناء على عدم القول بالفصل بين المبتدأة وما تراه المعتادة فى غير وقتها مما لا يلحق
بوقتها ومفهوم رواية الحامل المتقدمة وصريح منطوق صحيحة ابن الحجاج عن امرأة نفست فمكثت ثلثين يوما او اكثر ثم طهرت ثم رات
دما او صفرة قال ان كانت صفرة فلتغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلوة ولا يخفى صراحتها من جهة التفصيل بين الدم والصفرة الكا
عن انصراف الدم فى سائر الاخبار الى ما يقابل الصفرة خلافا للمحكى عن ط والمهذب والسيلة والجامع وجملة من كتب المص قده وكرى وضه
فقالوا بالتحيض برؤية الدم مطلقا وان كان صفرة بل هو الاشهر كما عن كشف الالتباس وربما ينسب الى ظ المقنعة وهو توهم لانه لم
يزد فى المقنعة على ان قال ان الحائض هى المرأة التى ترى الدم الاحمر الخارج منها بحرارة فينبغى لها اذا راته ان تترك الصلوة انتهى وكيف
كان فربما يستدل لهذا القول بقاعدة الامكان كما ذكره المص قده فى هى ولف وباخبار الصفات المتقدمة بناء على عدم القول بالفصل
بين كون المرئى متصفا بالصفات او غير متصف كما ادعاه استاد الكل فى شرح المفاتيح وتبعه فى الرياض وباطلاق الاخبار الدالة
على ترك الصوم بمجرد رؤية الدم وانها اى ساعة رات الدم فقد افطرت واطلاق صحيحة ابن المغيرة المتقدمة فى ادلة المختار وخصوص
الموثقة المتقدمة فى حكم من عجل عليها الدم قبل ايام اقرائها بناء على عدم الفصل بين المبتدئة والمعتادة اذا تقدم دمها العادة على
وجه لا يلحق بالعادة بان يتقدم عليها بزمان كثير ومضمرة سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد فى الشهر يومين وفى الشهر ثلثة
لا يكون لها عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم تجز العشرة وموثقة ابن بكير اذا رات المرأة الدم

اول حيضها واستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام وموثقته الاخرى فى الجارية اول ما تحيض تدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر
بالصلوة فلا تصلى حتى يمضى اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة وفى الجميع نظر اما فى قاعدة الامكان
فلعدم جريانها فى المقام لعدم استقرار الامكان وجعله بحكم المستقرة باصالة بقاء الدم الى الثلثة مدفوع اولا بمنع جريان اصالة البقاء
فى مثل ما نحن فيه بل الاصل عدم حدوث الزايد على ما حدث كيف ولو ثبت بحكم الاصل بقائه الى الثلثة لم يحتج الى قاعدة الامكان للاتفاق
من الطرفين على ان الدم المستمر الى ثلثة حيض وانما تحيض المعتادة برؤية الدم مع اصالة عدم حدوث الزائد فلان العادة سبب شرعى
للحكم وليس من جهة الامكان حتى يعتبر فيه الاستقرار ومما ذكرنا يظهر استقامة ما ذكره المحقق وعدم استقامة ما اعترض عليه المص
فان المحكى عنه فى المعتبر بعدما استدل على لزوم الاحتياط بالعبادة بان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتيقن المسقط قال ولو
قيل لو لزم ما ذكرته قبل الثلثة لزم بعدها لجواز ان ترى ما هو اسود ويتجاوز فيكون هو حيضا لا الثلثة قلنا الفرق ان اليوم واليومين ليس
حيضا يستكمل ثلثا والاصل عدم التتمة حتى يتحقق اما اذا استقر ثلثا فقد كمل ما يصلح ان يكون حيضا ولا يبطل هذا الا مع التجاوز والاصل
عدمه انتهى واعترضه المص قده بانه اما ان يعتبر فى صيرورة الدم حيضا صلاحيته له او وجود ما يعلم انه حيض والثانى يلزم منه ان لا يحكم بالحيضية الا بعد الانقطاع على العشرة اذ بدونه لا يقطع الجواز ان يكون الحيض ما يتلوه وان اعتبرت الصلاحية فهى موجودة فى البابين انتهى
وثانيا بانه لو سلم جريان اصالة البقاء فى الدم لكنه لا يجدى فى اثبات الامكان المستقر ليدخل تحت معاقد اجماعات قاعدة الامكان لان
مراد المجمعين من الاستقرار هو الواقعى المتيقن وبعبارة اخرى الدم الموجود فى ثلثة ايام وليس لفظ الامكان المستقر واردا فى نص شرعى حتى
يترتب على الثابت منه بالاستصحاب ما يترتب على المستقر الواقعى فافهم وبه يندفع ما يتوهم انه لو بنى على اصالة بقاء الدم لم يجر الحكم بالتحيض
بعد الثلثة لاصالة بقائه الى ما بعد العشرة مضافا الى ان مجرد بقائه الى ما بعد العشرة لا يوجب عدم حيضية المرئى ابتداء الا اذا فرض حدوث
دم اخر اقوى منه وعرفت ان الاصل عدمه ان قلنا بجريان اصالة البقاء فى هذا الدم الموجود مع التجاوز عن العشرة مع تجدد الدم الاقوى
ليس كانقطاع الدم على ما دون الثلثة بحيث يكشف عن امتناع كون المرئى اولا حيضا فى الواقع ليكون احتماله موجبا لعدم استقرار الامكان
وانما هو حكم شرعى ظاهرى يرجع الى ترجيح احد الدمين اللذين يمكن حيضية كل منهما امكانا مستقرا على الاخر لمرجح شرعى وهى الصفرة ولاجل
ما ذكرنا كلا او بعضا لم يتمسك بهذه القاعدة احد ممن ادعى الاجماع عليها كالمحقق والمحقق الثانى وكاشف اللثام وغيرهم عدا المص
قده وتبعه فى شرح المفاتيح والرياض واما اخبار الصفات فقد اعترفنا بمضمونها الا ان دعوى عدم القول بالفصل ممنوعة جدا كيف
والظ من كلام المص فى هى ولف فى مواضع متعددة اختصاص النزاع بالدم المتصف كما اعترف به صاحب المدارك تبعا للمحكى عن ابن فهد
المهذب البارع فاعتراض الوحيد البهبهانى وبعض من تبعه على صاحب لك فى فهم هذا من كلام المص كانه لم يقع فى محله بل كلمات غيره
ممن اختار التحيض بالرؤية مطلقة يمكن دعوى انصرافها الى المتصف بالصفات سيما مع ذكرهم اياها فى تعريف الحيض فيطبق كلامهم على
عبارة المقنعة المتقدمة غير بعيدة خصوصا مع جعل الصفرة فى مقابل الدم فى غير واحد من النصوص كما تقدم بعضها ومنه يظهر ضعف
الاستدلال بالموثقة المتقدمة فى عدة الطلاق وبصحيحة ابن المغيرة وبما دل على افطار الصائمة برؤية الدم مع انه لا يخفى على المتامل
سوق هذه الاخبار لبيان حكم اخر وهو ان الدم فى اى زمان وقع يفطر الصائمة لدفع ما ربما يتوهم من كونه كالسفر لا يقدح فيه حدوثه
بعد الزوال وبالجملة لا ريب ان رؤية الدم فيهما كناية عن خروج الحيض فلو رضى انسان بالتمسك باطلاق الرؤية وعدم جعلها كناية
عن الخروج عن المخرج يرضى بان يتمسك باطلاق الدم ولا يجعلها كناية عن خصوص دم الحيض فهذا واضح واضعف من ذلك كله
التمسك بالموثقات الاخيرة فان المفروض فيها تحقق الحيضية وانما السؤال عن مقدار التحيض كما لا يخفى وكيف كان فالظ ضعف
هذا القول ونحوه فى الضعف اطلاق القول بالاستظهار الى الثلثة كما عن الاسكافى والسيد وسلار والحلبى والحلى والمحقق والمص
فى عدة والمحقق الثانى والشهيد ثم ان الاصل المتقدم للتدفع بما تقدم وقد تقدم احتمال حمل الاطلاق كلماتهم على الدم المتصف بهذا كله
فى المبتدأة واما المضطربة فالاقوى انها كالمبتدئة لاتحاد الدليل وعن البيان وس التفصيل فى المضطربة بين ظنها بالحيض وعدمه هذا
كله فى وقت تحيض المرئية باقسامها من المعتادة وغيرها واما مقدار تحيضها فاعلم انه لا اشكال فى ان الدم اذا انقطع على العشرة فهو حيض سواء
فى ذلك المعتادة وغيرها على المش وسيأتى الكلام والخلاف فى بعض افرادها مثل ما بعد الاستظهار وغيره ولو تجاوز الدم عشرة ايام رجعت
المرأة فى تميز حيضها عن طهرها الى ما نصبه الشارع مائزا فى حقها بحسب حالها وتوضيحه ان المرأة لا تخ اما ان تكون بالفعل ذات عادة مستقرة
واما ان لا تكون كك والثانية اما ان تكون ممن سبقت لها عادة فنسيتها واما ان تكون ممن لم يستقر لها عادة اصلا والاولى تسمى ناسية
والثانية اما ان تكون مبتدئة اى ابتدء بها الدم او ابتدات به مرة او مرتين مختلفتين واما ان لا يكون كك بان تكرر منها الدم مرارا وتسمى

مضطربة وقد يطلق المبتدئة على الاخيرتين وعلى الاصطلاح الاول جرى في المعتبر بل حكى عن ابي الطاهر والجمل والغنية ونور وسيلة وهو ظاهر في النسبة الى اكثر منها نظر وعلى الثاني جرى في يع كالمص في بعض كتبه والشهيد نسبه غير واحد الى من تأخر عن المص وربما يستشهد له بمرسلة يونس الطويلة حيث جعل فيها المستحاضة في ثلثة اقسام وجعل الناسية قسما واحدا وفيه انه جعل المبتداة بالمعنى الاخص بقسيم مقابل الناسية والمعتادة فالقسم الرابع وهي من لم تستقر لها عادة مع تكرر الدم غير مذكور في المرسلة الا على التقريب الذي ذكره جمال الملة في حاشية الروضة من شمولها لمن لم يستقر لها عادة وعدم شمولها للناسية كما سيجيء وهذا الخلاف وان لم يكن فيه مزيد ثمرة الا ان المرسلة الشريفة مشتملة على فوائد كثيرة اخرى فينبغي التيمن بذكر الرسالة

فنقول روى الكليني عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن محمد بن عيسى عن يونس عن غير واحد انهم سئلوا ابا عبد الله ع عن الحائض والسنة في وقته فقال ان رسول الله ص سن في الحيض ثلث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد فيه مقالا بالرأي اما احدى السنن فالحائض التي لها ايام معلومة قد احصتها بلا اختلاط عليها ثم استحاضت فاستمر بها الدم وهي في ذلك تعرف ايامها ومبلغ عددها فان امرأة يقال لها فاطمة بنت ابي حبيش استحاضت فاتت ام سلمة رضي الله عنها فسألت رسول الله ص عن ذلك فقال تدع الصلوة قدر اقرائها او قدر حيضها وقال انما هو عرق فامرها ان تغتسل وتستثفر بثوب وتصلي قال ابو عبد الله ع هذه سنة النبي ص في التي تعرف ايام اقرائها ولم تختلط عليها الا ترى انه لم يسألها كم يوم هي ولم يقل اذا زادت على كذا يوما فانت مستحاضة وانما سن لها اياما معلومة كانت لها من قليل او كثير بعد ان تعرفها وكذلك افتى ابي ع وسئل عن المستحاضة فقال انما ذلك عرق او ركضة من الشيطان فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل وان سال قال وان سال مثل المثعب قال ابو عبد الله ع هذا تفسير حديث رسول الله ص وهو موافق له فهذه سنة التي تعرف ايام اقرائها ولا وقت لها الا ايامها قلت او كثرت واما سنة التي قد كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم فزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر فان سنتها غير ذلك وذلك ان فاطمة بنت ابي حبيش اتت النبي ص فقالت اني استحاض ولا اطهر فقال النبي ص ليس ذلك بحيض انما هو عرق فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي فكانت تغتسل في كل صلوة وكانت تجلس في مركن لاختها فكانت صفرة الدم تعلو الماء قال ابو عبد الله ع اما تسمع رسول الله ص امر هذه بغير ما امر به تلك الا تراه لم يقل لها دعي الصلوة ايام اقرائك ولكن قال لها اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي فهذا يبين ان هذه امرأة قد اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها الا تسمعها تقول اني استحاض فلا اطهر وكان ابي ع يقول انها استحيضت سبع سنين ففي اقل من ذلك تكون الريبة والاختلاط فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره وتغير لونه من السواد الى غيره وذلك ان دم الحيض اسود يعرف ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله ان كان الدم اسود او غير ذلك فهذا يبين لك ان قليل الدم وكثيره ايام الحيض حيض كله اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه من السواد ثم تدع الصلوة على قدر ذلك ولا ارى النبي ص قال اجلسي كذا وكذا يوما فما زادت فانت مستحاضة كما لم يأمر الاولى بذلك وكذا افتى ابي ع في مثل ذلك وذلك ان امرأة من اهلنا استحاضت فسألت ابي ع عن ذلك فقال اذا رأيت الدم البحراني فدعي الصلوة واذا رأيت الطهر ولو ساعة من نهار فاغتسلي وصلي قال ابو عبد الله فارى جواب ابي عبد الله ع هنا غير جواب ابي ع في المستحاضة الاولى الا تراه قال تدع الصلوة ايام اقرائها لانه نظر الى عدد الايام وقال هنا اذا رأيت الدم البحراني فدعي الصلوة وامرها هنا ان تنظر الى الدم اذا اقبل واذا ادبر وتغير وقوله البحراني شبه قول النبي ص ان دم الحيض يعرف وانما سماه بحرانيا لكثرته ولونه وهذه سنة النبي ص في التي اختلط ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم ما كان من قليل الايام وكثيره قال واما السنة الثالثة فهي للتي ليس لها ايام متقدمة ولم تر الدم قط ورأت اول ما ادركت واستمر بها فان سنة هذه غير سنة الاولى والثانية وذلك ان امرأة يقال لها حمنة بنت جحش اتت رسول الله فقالت اني استحضت حيضة شديدة فقال لها احتشي كرسفا فقالت انه اشد من ذلك اني اثجه ثجا فقال تلجمي وتحيضي في كل شهر في علم الله ستة او سبعة ثم اغتسلي غسلا وصومي ثلثة وعشرين او اربعة وعشرين واغتسلي للفجر غسلا واخري الظهر وعجلي العصر واغتسلي غسلا واخري المغرب وعجلي العشاء واغتسلي غسلا قال ابو عبد الله ع قد بين في هذه غير ما بين في الاولى والثانية وذلك لان امرها مخالف لامر تينك الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع وكانت خمسا او اقل من ذلك ما قال لها تحيضي سبعا فيكون قد امرها بترك الصلوة اياما وهي مستحاضة غير حائض وكذلك لو كان حيضها اكثر من سبع وكانت ايامها عشرا او اكثر لم يأمرها بالصلوة وهي حائض ثم مما يزيد هذا بيانا قوله ص تحيضي وليس يكون التحيض الا للمرأة التي تريد ان تكلف ما تعمل الحائض الا تراه لم يقل لها اياما معلومة تحيضي ايام حيضك ومما يبين هذا قوله ص في علم الله وان كانت الاشياء كلها في علم الله وان كانت الاشياء كلها في علم الله فهذا بين واضح ان هذه لم يكن لها ايام قبل ذلك قط وهذه سنة التي استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون حتى يصير لها ايام معلومة فتنتقل اليها فجميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن الثلث لا تكاد ابدا تخلو من واحدة

منهن ان كانت لها ايام معلومة من قليل او كثير فهي على ايامها وخلقتها التي جرت عليها ليس فيها عدد معلوم موقت غير ايامها فان اختلطت الايام عليها وتقدمت وتأخرت وتغير عليها الدم الوانا فسنتها اقبال الدم وادباره وتغير حالاته وان لم تكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رأت فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون فان استمر بها الدم اشهرا فعلت في كل شهر كما قال لها فان انقطع الدم في اقل من سبع او اكثر من سبع فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي ولا تزال كذلك حتى تنظر ما تكون في الشهر الثاني فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول حتى توالى عليه حيضتان او ثلث فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه وتكون سنتها فيما تستقبل ان استحاضت فقد صارت سنة الى ان تجلس اقراءها وانما جعل الوقت ان توالى عليها حيضتان او ثلث لقول رسول الله ص للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا فان اختلطت عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره وليس لها سنة غير هذا لقول رسول الله ص اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي ولقوله ص ان دم الحيض اسود يعرف كقول ابي ع اذا رأيت الدم البحراني فان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت اني اثجه ثجا انتهى الخبر وهو مشتمل على احكام كثيرة للحائض والمستحاضة بل ظاهره حصر سنن المستحاضة في الثلث لانه حصر المستحاضة في ثلث كما في الروض حتى احتاج لذلك الى ادخال من لم يستقر لها عادة في احد القسمين الاخيرين ثم رجح ادخالها في ثانيهما حيث قال انه ع حصر الاقسام في الناسية والذاكرة والمبتداة ولا يخفى ان من لم يستقر لها عادة بعد لا تدخل في الناسية ولا في الذاكرة لعادتها فلو لم تدخل في المبتداة بطل الحصر الذي ذكره ع انتهى ثم قال معترضا على نفسه ان قوله ع في تعريفها يعني تعريف المبتداة وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رأت يدل على خلاف مطلوبكم لانه فسر المبتداة بالمستحاضة في اول الدم ولانا نقول ان اول التعريف صادق على المدعى وان اخره وهو قوله الذي استحاضت اول ما رأت على ظاهره بطل الحصر فلا بد من حمله على وجه يصح معه الحصر وهو ان يريد بالاولية ما لا يستقر معها العادة بعد فهو اول اضافي يصح الحمل عليه وقد ورد عليه مواضع من الحديث انتهى وقد تبعه الى التكلف الذي ذكره في قوله لانا نقول مع كونه مخالفا لظاهر اللفظ بل صريح قوله ع لم تر الدم قط ورأت اول ما ادركت واستمر بها ما زعمه من دلالة الرواية على حصر المستحاضة في ثلث ولا يخفى ان ليس في موضع منها دلالة على ذلك وانما يدل على حصر سنن المستحاضة في ثلث واضعف من ذلك ما ذكره المحقق الخونساري في حاشية الروضة من عدم ظهور الرواية في الناسية وانما المراد بذات السنة الثانية هي من ليس لها عادة بالفعل وان كانت لها سابقا وان المراد بقوله اغفلت اي تركت لا نسيت وانت خبير بان عدة مواضع من الرواية تأبى عن ذلك فالتحقيق دخول الناسية في الرواية وح فلا بد من الحاق من لم يستقر لها باحدى الاقسام المزبورة ولا اشكال في عدم لحوقها بالمعتادة فبقي داخلة في احدى الاخيرتين لكن الظاهر من الرواية عدم اختلاف حكم الاخيرتين وان ما وقع في الرواية من الحكم برجوع الناسية الى التميز والمبتداة الى الروايات انما هو لان الغالب في المبتداة اتحاد لون الدم وكثرته لقوة زائدة وفي الناسية خلاف ذلك لتصريحه ع بعد فيما في الناسية بقوله وان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها الى قوله وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت اني اثجه ثجا فدلت على ان رجوع حمنة الى الروايات انما كان لاتحاد لون الدم الذي استفاده ع من قولها اني اثجه ثجا فلو فرض اختلاف الدم في المبتداة فليس لها الرجوع الى السبع والثلث والعشرين بمقتضى التعليل المذكور فيجب الحاقها بالمعتادة وهو غير معقول واما خروج سنتها عن السنن الثلث فهو باطل بمقتضى الحصر المنصوص عليه في مواضع من الرواية فتعين الحاقها بالناسية في الرجوع الى التميز مع ان حكمها يمكن ان يستفاد من تعليل رجوع الناسية الفاقدة للتميز الى الروايات ان قصتها قصة حمنة فدل على ان كل من كان مثلها لا بد ان ترجع الى الروايات وقد تقدم في الرواية ايضا ارجاع حمنة الى الروايات لمخالفتها للقسمين الاولين في العادة والتميز فدل على ان التميز كالعادة مقدم على الروايات مطلقا والمرجع بعده الى الروايات مطلقا ايضا فافهم هذا مع ان دعوى شمول السنة الثانية لمن لم يستقر لها عادة لا تخلو عن شهادة بعض الفقرات له فثبت من ذلك كله ان المبتدئة والناسية لا يختلفان في الحكم المذكور في الرواية وانما ذكر كلا منهما مورد السنة على حدة من باب غلبة دخول الناسية في موضع التميز وغلبة دخول المبتدئة في موضع الروايات ومن هنا ذكر الوحيد في شرح المفاتيح ان بالتأمل في الرواية يظهر ظهورا تاما ان حكم المبتدئة والمضطربة واحد انتهى ومنه ايضا يظهر اندفاع ايراد صاحب الحدائق على الشيخ من اختصاص التميز بالناسية والروايات بالمبتدئة فلا وجه للتعدي عن مورد كل منهما الى غيره والتسوية بينهما ولنرجع الى حكم اقسام المستحاضة

فنقول اذا تجاوز دمها العشرة رجعت ذات العادة المستقرة اليها باجماع العلماء عدا ما يحكى عن المعتبر ويدل عليه قبل ذلك الاخبار المستفيضة بل المتواترة الواردة في المستحاضة وسيأتي جملة منها ثم ان ظاهر العبارة تقديم العادة على التميز عند اجتماعهما وهو المشهور المحكي صريحا عن المفيد والسيد واتباعهم والشيخ في غير ية والحلبي والحلي وابن سعيد والمحقق والعلامة في كتبهما والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم وهو الاظهر لعموم المستفيضة الدالة على وجوب رجوع المستحاضة الى عادتها وخصوص المستفيضة الدالة على ان الصفرة في ايام الحيض حيض المسوقة لبيان ان الصفرة

انه تجاوز وتدعها العشرة وحيث ان العادة المستقرة الثابتة باجماع العلماء عدا مالك كما عن المعتبر يدل عليه قبل ذلك الاخبار المستفيضة بل المتواترة الواردة
في المستحاضة ويحتمل لتنعها ثم ان ظ العبارة تقديم العادة على التمييز عند اجتماعهما وهو المشهور المحكي عن جماعة من الشيخ والسيد واتباعهما والشيخ في
غيرهم والحلوي والحلبي وابن حمزة والمحقق والمصنف في كتبهما والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم وهو الاظهر لعموم المستفيضة الدالة على وجوب رجوع المستحاضة
الى عادتها وخصوص المستفيضة الدالة على ان الصفرة في ايام الحيض حيض لبيان ان الصفرة لا تنظر اليها في ايام العادة وقد صرح به ع في قوله
في المرسلة الطويلة فمن جهلت ايامها انها لو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما
فوقها من ايام الحيض اذا عرفت حيضا اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه
الى ان قال ع اخره فهذه سنة النبي ص في التي اختلط ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم وهذه المستفيضة هي المخصصة لعموم ادلة الرجوع
الى الصفات فلا يبقى لها عموم يعارض عموم ما دلة الرجوع الى العادة مع ان بعض اخبار الصفات صريحة في اختصاص اعتبارها بصورة عدم العادة مثل
صحيحة اسحق بن جرير قال دخلت مراة على الصادق ع فقالت له ما تقول في امراة تحيض فيجوز ايام حيضها قال ان كان ايام حيضها دون العشرة استظهرت
بيوم واحد ثم هي مستحاضة قلت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين
قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد
له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد ومن جميع ما ذكرنا يظهر ضعف المحكي عن الشيخ في يه وط وكا صباح من تقديم التمييز بل ادعى في الخلاف اجماع
الفرقة على ان اعتبار صفة الدم مقدم على العادة لكنه قوى في اخر كلامه تقديم العادة كما عن ط فهذا رجوع عما في يه ويتلوه في الضعف ما في سبلة من
التخيير بينهما ثم انه لا فرق في اطلاق النص والفتوى بين العادة المستفادة من الاخذ والانقطاع والمستفادة من التمييز لصدق الاقراء ونقل المحقق
الثاني الى تقديم التمييز على القسم الاخير قال لان الفرع لا يزيد على اصله مع احتمال الترجيح لصدق الاقراء وفيه بعد لانه خلاف المتعارف انتهى وعن ابن الفرق
بين القسمين بانه كان من جهة عدم تحقق الحيض الواقعي بمجرد العمل بالصفات والمتبادر من ايام قرئها الواقعية لا التعبدية مع الجهل بالواقع فهذا العادة
المستفادة من الاخذ والانقطاع مع كون الدم محكوما شرعا بالحيضية بمجرد قاعدة الامكان اولى بان يرجع عليها ادلة التمييز كما لا يخفى فلا بد من
اختصاص الحكم بالحيض القطعي لو وجد انى وهو خلاف الاجماع ظاهرا مع ان اللازم من ذلك عدم الاعتبار بهذه العادة ولو لم يزاحمها التمييز ومنه يظهر
فساد الفرق انه كان من جهة ان المتبادر من اقرائها الاختصاص الحاصل من الاخذ والانقطاع مع ان هذا تشكيك بدائي لا يقدح في عموم المطلقات بل
ربما يقال ان العموم هنا لغوي وفيه نظر فالتحقيق ان الخدشة في تحقق العادة بل مع التمييز او بقاعدة الامكان بحيث يترتب عليها اثار العادة ولو مع سلامة
عن مزاحمة التمييز او كما تقدم في بيان تحقق العادة من ان ثبوت العادة بالتمييز مشكل الا ان يتمسك فيه بالاجماع كما يظهر من شيخ وح فيمكن ان يقال ان القدر
المسلم من الاجماع اذا لم يعارضها تمييز فعموم ما دلة الرجوع الى الاوصاف سليمة عن مزاحمة الرجوع الى العادة والمسئلة محل اشكال ولذا توقف فيه
الشارح في الروض وكاشف اللثام ثم ان ظ جماعة وصريح اخرين ان محل الخلاف هو مطلق ما لو اجتمع العادة مع التمييز سواء امكن الجمع بينهما بجعل المجموع
حيضا واحدا ام لا فمع يع وذات العادة تجعل عادتها حيضا وما سواها استحاضة فان اجتمع مع العادة تمييز قيل تعمل على العادة وقيل تعمل على التمييز
وقيل بالتخيير والاول اظهر انتهى ونحوه عبائر جماعة كالمص في لف و ير وكاشف الرموز وصاحب الموجز وشارحه وظ هذا العنوان كما ترى يشمل صورة
امكان الجمع وفي سبلة بعد تقسيم غير المبتدأة الى اقسام اربعة بحسب وجدان العادة والتمييز واحدهما وفقدانهما قال الثاني ان تكون لها عادة
وتمييز يجوز لها ان تعمل على العادة وعلى التمييز بجزئه فيهما مثاله امراة عادتها سبعة من كل شهر ثم رات عشرة ايام نصفه دم الحيض في شهر ثم انفصل الدم
او دون ثلثة ايام بصفة دم الحيض والباقي دما احمر ثم انفصل الدم فان شاءت عملت على العادة وان شاءت عملت على التمييز وامثال ذلك كثيرة
انتهى ولا يخفى امكان الجمع في المثالين في التخيير بين العادة والتمييز ومع ذلك قال بالتخيير ومنه يعلم ان مراد المحقق من اجتماع العادة والتمييز في عبارة
يع ليس مخصوصا بصورة تعارضهما وعدم امكان الحكم بحيضية كل منهما مستقلا او مجتمعا الا ان القائل بالتخيير على الظاهر منحصر في ابن حمزة
في سبلة وقد عرفت ان كلامه في صورة امكان الجمع واظهر من ذلك كله كلام الشيخ المحكي عن مبسوط حيث قال واما القسم الثاني وهي التي لها
عادة وتمييز مثل ان تكون لها مراة تحيض في اول كل شهر خمسة ايام فرات في شهر عشرة ايام دم الحيض ثم رات بعدها دم الاستحاضة واتصل فيكون
حيضها عشرة ايام اعتبارا بالتمييز وكذلك اذا كانت عادتها خمسة ايام فرات ثلثة ايام دما اسود ثم رات دما احمر الى اخر الشهر فان حيضها ثلثة ايام وما بعدها
استحاضة اعتبارا بالتمييز وكذلك اذا كانت عادتها خمسة ايام من اول الشهر فرات في اول الشهر ثلثة ايام دما احمر وثلثة ايام دما اسود واربعة ايام دما احمر و
اتصل كان حيضها الثلثة ايام الثانية من الشهر وهو كذلك في ايام الدم الاسود اعتبارا بالتمييز ويكون حيضها تقدم او تاخر وكذلك اذا كانت عادتها
ثلثة ايام من اول الشهر كل شهر فرات ستة ايام دما احمر وبعد ايام دما اسود واتصل كان حيضها الاربعة الايام التي رات فيها دما
اسود اعتبارا بالتمييز ولو قلنا في هذه المسائل انها تعمل على العادة دون التمييز لما روي عنهم ع ان المستحاضة ترجع الى عادتها كان قويا فصلوا

قويا انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من الامثلة مما يمكن الجمع فيه بين العادة والتمييز ونحوه في الظهور بل الصراحة كلام المص في التحرير قال اما اجتماعهما للعادة
والتمييز فان اتحد الزمان فلا بحث اجماعا وان اختلف فللشيخ قولان اصحهما العمل على العادة انتهى فجعل مورد الخلاف ما عدا اتحاد الزمان وقال في يه القسم
الثالث ذات عادة وتمييز فان توافق مقتضاهما تحيضت بما دلا عليه وان اختلفا فان تخلل بينهما اقل طهر كما اذا رات عشرين يوما ضعيفا ثم خمسة ايام قويا ثم ضعيفا
وعادتها الخمسة الاولى فقدر العادة حيض بحكم العادة والقوي حيض اخر بحكم التمييز وان قلنا بتقديم العادة خاصة فالخمسة الاولى حيض والثاني استحاضة و
وان قلنا بتقديم التمييز خاصة فالخمسة السواد حيض والباقي استحاضة وان لم يتخلل بينهما قدر الطهر كما لو كانت تحيض في خمسة اول الشهر فرات في دور
عشرة سوادا ثم حمرة واستحيضت فالاقوى الرد الى العادة انتهى ثم اخذ في الاستدلال عليه ثم ذكر القول بالتمييز ولا يخفى ان مثاله مما يمكن الجمع فيه بين العادة
والتمييز بجعل مجموع العشرة حيضا ومثل ذلك كلامه في كرة حيث قال وان كانت يعني المعتادة عددا ووقتا فتجاوز دمها العشرة مميزة فان اتفق زمان التمييز والعادة
فلا بحث وان اختلفا بالزمان كما لو كانت عادتها الخمسة الاولى فرات في شهر الاستحاضة صفة الحيض في الخمسة الثانية او بالعدد كما لو رات الستة الاولى
بصفة دم الحيض واربعة فللشيخ قولان انتهى ولا يخفى ظهور المثالين بل صراحة الاخير في كون صورة امكان الجمع محل الخلاف وقال في مع اذا اختلفا
بعض العادة والتمييز زمانا ما سوى اختلفا عددا تام لا فللشيخ قولان وقال ايضا ان ذكرة العدد الناسية للوقت اذا عارض تمييزها عددا ايام العادة لم يرجع الى
التمييز بناء على ترجيح العادة على التمييز انتهى ولا يخفى ان تعارض العادة والتمييز في ذاكرة العدد الناسية للوقت لا يتصور الا بزيادة ايام التمييز على العادة ونقصانها عنه ولا ريب
ان الجمع ممكن بالتحيض بالزائد كما صنعه شارح الجعفرية متعللا عن حيث صرح في الناسية للوقت خاصة انه ان زاد التمييز على العادة يوخذ به لعدم التعارض وان
نقص عنها يوخذ بها وكيف كان فلا مجال للتامل في ان مرادهم من تقديم العادة على التمييز او العكس والتخيير الاقتصار في التحيض على احدهما وان امكن جعل المجموع حيضا
واحدا ومما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض متاخري المتاخرين من جعل محل الخلاف ما اذا لم يمكن جعل المجموع حيضا واحدا تبعا للشارح في الروض حيث نسب الى
الاصحاب انهم ذكروا في المعتادة وقتا وعددا انه مع امكان الجمع بينهما يجمع ويجعل ما زاد عن عادتها من ايام التمييز حيضا قال لكن المص في يه استقرب في هذا
اختصاص العادة بالحيض وفيه منع انتهى وانت خبير بان احدا من الاصحاب لم يذكر الجمع بين العادة والتمييز مع الامكان بجعل المجموع حيضا واحدا
نعم ربما يستظهر مما تقدم من النهاية اختصاص محل الخلاف بما اذا لم يمكن الجمع بينهما بتعدد الحيض لتخلل الضعيف بقدر اقل الطهر وهو الظاهر من المسالك
واما في غير هذه الصورة فالاصحاب كما عرفت بين مقدم للتمييز ومقدم للعادة ومخير فيه وكانه قدس سره لم يظفر باكثر العبارات المتقدمة كما عرفت من قبل
ذلك فيما لو زادت ايام التمييز على العدد في ناسية الوقت حيث قال اني لم اتحقق لاحد من الاصحاب نصا بخلافه بشئ غير ان اطلاق كلامهم
يقتضي جعل ايام التمييز كلها حيضا انتهى وقد عرفت ان زيادة التمييز على العادة معنونة في كلام كثير منهم وذكروا الخلاف في تقديم التمييز او العادة
وليس لهم اطلاق يقتضي جعل ايام التمييز كلها حيضا وكان الذي دعاه ومن تبعه الى تخصيص محل الخلاف بغير صورة امكان الجمع ما ذكره في المعتبر
من انه اذا اختلف زمان التمييز وزمان العادة مثل ان ترى في ايام العادة صفرة وكدرة وقبلها او بعدها بصفة الحيض فان لم يتجاوز المجموع
العشرة فالكل حيض وان تجاوز ففيه قولان ويظهر من المنتهى كصريح التنقيح عدم الخلاف في الجمع مع عدم التجاوز واصرح من ذلك عبارة الشهيد في كتبه
الثلثة حيث قيد محل الخلاف بصورة التعارض وعدم امكان الجمع وكانهم حملوا عدم التجاوز في عبارة الفاضلين على عدم تجاوز مجموع التمييز والعادة للعشرة
مع تجاوز اصل الدم اياها ولا يخفى منافاة كلامهم على هذا المعنى لما عرفت من كلماتهم بل لا بد من حمل التجاوز وعدم التجاوز على تجاوز اصل الدم وعدم تجاوزه
واطلاق التمييز في صورة عدم التجاوز مع اختصاص مورده بصورة تجاوز الدم العشرة مراد به مجرد اختلاف لون الدم كما عبر به بعضهم كثيرا في هذا المقام لا
التمييز الجامع للشرائط ويظهر ما ذكرناه من يكون عدم تجاوز مجموع الدم المتصف والفاقد عن العشرة في مسائل التمييز كثير للمتتبع في عباراتهم ومما يشهد لذلك
انه نسب في المعتبر والمنتهى الى الشيخ في المبسوط الرجوع الى العادة مع تجاوز العشرة مع ان الشيخ لم يذكر الا واحد التجاوز العادة والتمييز العشرة
كما مر في الامثلة هذا كله مضافا الى ان طرح الزائد على العادة ولو مع وجود الوصف هو الظاهر من الاخبار المتواترة الدالة على ان المستحاضة تاخذ ايام
اقرائها وتدع ما سواها واصرح منها صحيحة اسحق بن جرير والمرسلة الطويلة المتقدمتين فظهر انه لا اشكال في اختصاص العادة بالحيض وطرح التمييز الا
ان يقوم تخصيص ومنها بادلة التحيض بما بصفة الحيض وتخصيص عموم التطهر فيما لا يمكن بصفته بهذه العمومات ولا ريب في اباء غير واحد من تلك العمومات
كصحيحة اسحق والمرسلة عن هذا الحمل واما ما ذكره الشهيد في كثير من كتبه من تقييد محل الخلاف بصورة امتناع الجمع فيحتمل ان يريد به صورة اتفاقهما في الزمان
والعدد كما مر للمتقدمة بذلك مما عرفت من عبارتي كرة ويه فلا مخالفة فيه لما ذكرنا ويحتمل ان يريد به الاحتراز عما ذكره الفاضلان من عدم تجاوز
مجموع الدم العشرة فلا مخالفة ايضا ويحتمل ان يريد به ما ذكره الشهيد الثاني من الاحتراز عما لو امكن الجمع بينهما بجعل المجموع حيضا واحدا
او يجعل كل منهما حيضا مستقلا بان يتخلل بينهما ضعيف يبلغ اقل الطهر فيرد عليه ما تقدم من مخالفته لظ كلام جماعة وصريح اخرين فضلا
عن ظ الاخبار ومعاقد الاجماع ويحتمل قريبا ان يريد به خصوص الجمع على ان يكون كل منهما حيضا مستقلا كما عرفت من تصريح المص قده
في يه والشارح في المسالك وهذا ايضا لا يخ عن منافاة لظ كلمات الاصحاب والاخبار الا انه يمكن حمل كلماتهم على اجتماع عادة وتمييز في حيض واحد كر

طهور الاخبار في طرح ما سوى ايام العادة سيما المرسلة الطويلة ما لا ينكره العقول بظاهرها كما عن جماعة من متاخري المتاخرين كصاحب جزء وذرق والوجيزة وشرح نهج البلاغة
من قوة هذا الكلام في العادة فيما عدا ذات العادة من الاقسام الثلثة الباقية فان كان من ذات التميز والتمييز والمتميز بالتمييز والحيض بحيضها عن طهرها رجعت ابتداء الى التميز بتحصيل المتميز بها
المتميز والاستحاضة فما كان من الدم الجامع لشروط الحيض على صفته جعلته حيضا وجعل ما عداه استحاضة ورجوع غير المعتادة في الجملة الى التميز هو المعروف بين الاصحاب
بل الظاهر كونه مجمعا عليه كما هو صريح محكي المعتبر وهي حجة في المستحاضة انكان لها طريق تميز بين دم الحيض والاستحاضة رجعت اليه فان لم تميز لها رجعت الى عادة
نسائها او قعدت في كل شهر ستة ايام او سبعة ايام الى ان قال لينا على ذلك الاجماع الفرقة وروايتهم حفص بن البختري فذكر الحسنة الاتية انتهى وعن المعتبر الاجماع
وان كان هي المبتدئة الا انه في مقام او ففيه رجوع الناسية الى الروايات بصورة عدم التميز ثم استدل عليه بالمرسلة الطويلة مع ان حكم السبع في ظاهرها مختص
بالمبتدئة بالمعنى الاخص ومن هي فاقدة العادة ذات التميز كالمبتدئة والمضطربة والناسية يرجع اليه وهو مذهب علمائنا وعن المعتبر انها يعني المبتدئة بالمعنى
الاخص والمضطربة في العلم بينهم لها عادة ترجعان الى التميز فما شابه دم الحيض فهو حيض اذا جمع الشرائط وما شابه دم الاستحاضة ليس حيضا وهو مذهب
فقهاء اهل البيت وقال ابو حنيفة لا اعتبار بالتميز انتهى وحكى عن ابي الصلاح ارجاع المضطربة اولا الى عادة نسائها ثم الى التميز ثم الروايات وارجاع المبتدئة الى عادة
نسائها الى ان تستقر لها عادة وعن الصدوق والمفيد انهم لم يتعرضوا للتميز وقد اعتبران للمبتدئة والمضطربة يرجعان الى اكثر الحيض واقل الطهر فيصير
المسئلة خلافية الا ان الاقوى ما ذكرنا للاخبار المتقدمة في اول الحيض المشتملة على بيان صفات الحيض والاستحاضة فان المتيقن من مدلولها صورة اشتباه
الحيض بالاستحاضة لاستمرار الدم فهو حسنة حفص بن البختري قال دخلت على ابي عبد الله ع امراة تسئله عن المراة تستمر بها الدم فلا تدري دم الحيض وغيره
فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة فخرجت وهي
تقول والله ان لو كان امراة ما زاد على هذا وفي صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة
بارد وان دم الحيض حار وروية اسحق بن جرير قال دخلت على ابي عبد الله ع امراة فسئلته عن المراة تحيض فيجوز ايام حيضها قال ان كان حيضها دون العشرة
ايام استظهرت بيوم ثم هي مستحاضة قلت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل قالت له ان ايام حيضها تختلف
عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد فالتفتت الى
مولاتها فقالت اترينه كان امراة وبظاهر ذيلها وذيل الحسنة المتقدمة ان تميز الحيض عن الاستحاضة بهذه الصفات مما هو مركوز في اذهان النساء من الصفات
عند من بالتجربة وح فيجب التميز بالصدق في الحيض عرفا على ذي الصفة وسلبه عرفا عن فاقدها فيستفاد من العرف والشرع على ان الاصل في غير المعتادة الرجوع
الى هذه الصفات عند الاشتباه وظهر ضعف ما اعترض به صاحب الحدائق على الشهيد من ان الرجوع الى التميز في مرسلة يونس المتقدمة مختص بالمضطربة وجعل
مناط المبتدئة الرجوع الى الروايات وفيه مضافا الى ما عرفت من عدم الحاجة الى المرسلة في وجوب الرجوع الى التميز بل هو اصل في ومرجع عند الاشتباه
وقد اعترف بذلك في بعض الحكي من كلامه ان مورد الرجوع الى التميز في المرسلة وانكان مختصا بها بالمتحيرة الناسية الا انه لا يخفى على المتامل فيها بتمامها
ان المناط في ذلك مجرد فقدان العادة لا خصوص سببها وبيانها وان ابيت الا عن اختصاصها بموردها فيكفي في الحكم بالنسبة الى المبتدئة بالمعنى الاعم
العمومات المتقدمة السليمة عن معارضة ما يقبل تخصيصها عدا ما ذكره من ان حكم المبتدئة في المرسلة هو الرجوع الى الروايات لا التميز وما ذكره من جملة
من الاخبار تدل على ان حكم المبتدئة هو الرجوع الى الايام مثل موثقة ابن بكير عن المراة اذا رات الدم في اول حيضها فاستمر تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما
فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما كذا في الوسائل بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما
ثم تصلي كذا في الوسائل ... ثم تصبر ثم تصلي ... الى عشرة ايام ثم تصبر ثم تصلي
وموثقته الاخرى المقطوعة قال في الجارية اول ما تحيض يقع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا
مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها ثم تترك الصلوة في المرة الثانية اقل ما تترك المراة الصلوة
وتجلس اقل ما يكون من الطمث وهو ثلثة ايام فاذا دام عليها الحيض صلت في وقت الصلوة التي صلت وجعلت وقت طهرها اكثر ما يكون من الطهر
وتركها للصلوة اقل ما يكون من الحيض وموثقة سماعة عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها قال اقرائها مثل اقراء نسائها
فان كانت نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلثة ايام ولا ينفي عدم نهوض شيء منها لرفع اليد عما ذكرنا من العبارات العرفي والشرعي اما ا
المرسلة فلان ظاهرها بالنسبة الى المبتدئة وانكان في مواضع لا يعرف عنها بالخلاف لون الدم الا انه يظهر من قوله ع في اخرها وابين من هذا
في قضية حمنة بنت جحش التي ان تحيض المبتدئة بالايام انما هو اذا كانت ترى الدم على لون واحد فراجع الى ذلك خصوصا قوله ع في اخرها وابين بعد ذكر
تميز الدم بالاقبال والادبار فان لم يكن الامر كذلك ولكن اطبق الدم عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنتها السبع
والثلث والعشرين لان قصتها قصة حمنة بنت جحش حين قالت انى اثجه ثجا الح مع ان الظاهر المستفاد من استمرار الدم على لون واحد ومنه يظهر الجواب عن
اطلاق الموثقات واعم من ذلك فيعارضت مع ادلة التميز بالعموم من وجه فيرجع الى المرجحات مثل موافقة المشهور ومخالفة ابي حنيفة من الجمهور ومع

فاستمر بها الدم بعد ذلك

الاغماض عن ذلك فالمرجع اطلاقات الحيض الصادق عرفا على الواجد للصفات والمسلوب عرفا عن فاقدها ثم ومع الاغماض عن ذلك فالمرجع
في تشخيص الحيض في المقام وتميزه عن الاستحاضة الى العمل بالظن وانكان الشبهة في الموضوع لان المفروض انسداد باب العلم والامارات الخاصة وعدم امكان
الرجوع الى الاصل لان للخصم لا يقول به بل لم يقل به احد عدا ما تقدم عن الغنية من الرجوع الى اكثر الحيض واقل الطهر ثم انهم ذكروا للتميز شروطا
منها ما هو كالمستغنى عنه مثل تجاوز الدم العشرة واختلاف صفته ومنها ما لا يخ اطلاق اعتباره عن اشكال الدم وهي ثلثة الاول والثاني
ان لا ينقص القوى عن الثلثة ولا يزيد على العشرة ولا اشكال فيهما ان اريد قصر الحيض على الناقص في الاول والتحيض بمجموع القوى في الثاني
وما في الحدائق من الطعن في الشرط الاول مستندا الى اطلاق الاخبار بل تصريح المرسلة بلزوم التحيض بالقوى قليلا كان او كثيرا فهو ضعيف في
الغاية لان اخبار التميز في مقام تميز دم الحيض عن الاستحاضة بعد احراز قابلية الدم لكونه حيضا باستجماع شرائطه والمراد بالقليل والكثير في المرسلة
القليل والكثير مما يقبل الحيضية شرعا الا ما بين الساعة والشهر مثلا ولو فرض دلالة المرسلة على ذلك لزم تقييدها بالادلة القطعية الدالة على تحديد طرفي الحيض نعم
يبقى ان ادلة التحديد لا يوجب طرح التميز في المقام راسا اذ يجوز الاخذ بمقدار العشرة من الزايد في الفرض الثاني كما سيجيء عن المحقق عملا بعموم ما دل على التحيض
بالقوى الا ما امتنع التحيض به شرعا والاحتمال بمقدار عادة الاهل والروايات كما احتمله بعض اخر قال فطاهر المبتدئة ما هو بصفة دم الاستحاضة خمسة ايام
ثم رات ما هو بصفة الحيض باقي الشهر يحكم في اول يوم ترى ما هو بصفة دم الحيض الى تمام العشرة بانه حيض وما بعد ذلك استحاضة وان استمر على هيئته جعلت
بين الحيضة الاولى والحيضة الثانية عشرة ايام طهرا وما بعد ذلك من الحيضة الثانية ثم على التقدير المتقدم انتهى وكذا يمكن اكمال القوى الناقص في الفرض الاول بمن طرفيه او
حدهما بما يبلغ اقل الحيض لانه المتيقن في مخالفة الاصل وبعادة النساء او الروايات بناء على ان الظاهر من ادلة الرجوع اليهما عدم الفرق بين ما اذا اختلط تمام الحيض
بالاستحاضة ولم يكن التميز او اختلط بعضه بها كما في المقام حيث تحتاج في اكمال الناقص الى التتميم فيكون الفرق بين هذا وبين الرجوع الى الروايات وعادة
النساء من اول الامر تعين محل الاخذ بالروايات او عادة الاهل على الاول دون الثاني وممن تبع الشيخ فيما حكيناه عنه كاشف اللثام وسيد الرياض
واما فائدة تكميل الناقص بما في الاخبار او بعادة النساء لكن الشيخ قد صرح في المبسوط بعدم جواز الاكمال فقال بعد العبارة المتقدمة فاذا رات اقل
من ثلثة ايام دم الحيض ثم رات دم الاستحاضة الى اخر الشهر فهذه لا تميز لها فلترجع الى عادة نسائها انتهى لكن الانصاف ان ظاهر ادلة التميز هو ا
التحيض بالقوى وجعل الضعيف استحاضة من دون زيادة على احدهما من الاخر فالزائد والناقص خارجان عن موردها بل فلذا يقوي ان مراعات
ادلة التميز في طرف القوى بجعل الناقص حيضا ثم تكميله من الضعيف ليس باولى من مراعاتها في طرف الضعيف في الفرض الاول بجعل مجموعه استحاضة
فيخرج الناقص عن الحيضية لكن يرد عليه ان مراعات عموم الحكم على الضعيف بالاستحاضة فيما لا تميز يوجب خروج هذا المورد عن ادلة التميز
اذ المفروض اختلاط الحيض بالاستحاضة وكيف يجعل تميزها بجعل الجميع استحاضة فلا بد من الرجوع الى ادلة التميز طرحها والرجوع الى غيرها
من الاخبار وعادة النساء بخلاف ما لو حكمنا على الناقص بالحيضية وعلى الضعيف بالاستحاضة الا انا نحتاج اليه في تكميل الناقص فانه قد حصل
التميز من دون تقييد زائد على ما هو المعلوم في كل من الضعيف والقوى من تقييده بصورة القابلية شرعا واضعف من ذلك ودفعه ما تقدم عن الشيخ
ومن تبعه بالاجماع على اعتبار الشرطين المتقدمين اذ لا يخفى ان القدر المجمع عليه الذي دل عليه ادلة تحديد طرفي الحيض هو عدم جواز العمل بمقتضى
التميز بجعل القوى حيضا او الضعيف استحاضة من دون ادخال شيء من احدهما في الاخر فان هذا هو المخالف لادلة تحديد الحيض قلة وكثرة ولا دليل على
هذا الشرط رفيما اذا التميز على ما ذكروه من الاكمال والنقص لا اجماع عليه كيف وان الشيخ قد صرح هو بهذا الشرط حيث قال وما تراه المراة بصفة
الحيض تبنون له حكم اذا اجمع شرطين احدهما ان تراه بتلك الصفة ثلثة ايام لان ما نقص عنها لا يكون حيضا الثاني ان لا يزيد على العشرة لان ما
زاد على العشرة لا يكون حيضا انتهى وكان مراده امتناع جعل تمام ما زاد على العشرة حيضا ومع ذلك فقد عرفت ما تقدم عنه فالاولى التمسك
بظهور ادلة التميز في غير الاكمال والتنقيص لا ان خروج هاتين الصورتين عن مورد النص لا يقصر عن خروج باقي صورة التميز الغير المنصوصة التي
فيها من الروايات ضابطا كليا يشملها فان كون احد الدمين القابلين اكدر والاخر اصفر لا يزيد في مقام الترجيح على صورة كون بعض احدهما
جامعا لجميع صفات الحيض مع خلو البعض الاخر عنها او عن بعضها وتمام الاخر خاليا عن الكل ثم يبقى الكلام في ان التنقيص عن القوى المتجاوز
للجميع لعموم ادلة التميز الا ما امتنع شرعا الا توجب الا جعل الحيض مقدار العشرة من الدم المتجاوز من غير فرق بين المتقدم منه والمتاخر فتخصيص
الشيخ قده الحيض بالعشرة الاولى لعله لمراعات قاعدة الامكان في الدم المتصف بصفة الحيض فحاصل مذهبه قده ان الدم اذا اختلف لونه
حكم على ما فقد صفة الحيض بالاستحاضة لامتناع كونه حيضا بدلالة اخبار التميز واما المتصف بصفة الحيض فيحكم بحيضيته مهما امكن ومنه
يعلم مخالفة مذهب الشيخ لمن تبعه الا انه يشكل قول الشيخ قده بان قاعدة الامكان معارضة بالمثل بالنسبة الى العشرة اللاحقة فالاظهر ان
يقال ان الفرض المذكور خارج عن وجود روايات التميز وروايات الاخذ بالثلثة والسبعة الا ان المستفاد من الروايات الاولى ان الحكم

للعشرة

بالمون مع اختلاف اللون ومن الروايات الثانية انا طة حكمها بالحيض المختلط بالاستحاضة مع اتحاد اللون فيحكم بالاستحاضة على الاصفر بتبعية الاحمر حيضا مختلطا بالاستحاضة من دون تميز فيرجع فيه الى الروايات الشرط الثالث عدم قصور الدم الضعيف وحده او مع ما يضاف اليه من ايام النقاء عن اقل الطهر ولا اشكال في اعتبار هذا الشرط بعد ما تقدم من ان الطهر لا ينقص عن العشرة اذ كما يعتبر في الحكم على القوي بالحيضية استجماع شرائط الحيض كذلك يشترط في الحكم على الضعيف بالطهرية استجماعه لشرائط الطهر وهذا واضح لا ينبغي الخلاف فيه بل لا خلاف فيه كما عن كشف اللثام نعم قد طعن فيه صاحب الحدائق زاعما انه لا دليل عليه بل ظاهر الاخبار ترده مثل موثقة ابي بصير عن المراة ترى الدم خمسة ايام والطهر خمسة وترى الدم اربعة ايام والطهر ستة فقال اذا رات الدم لم تصل واذا رات الطهر صلت ما بينها وبين ثلثين يوما فاذا تمت ثلثون يوما و رات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت بالكرسف في كل صلوة فاذا رات صفرة توضات وموثقة يونس بن يعقوب المراة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة قلت ترى الطهر ثلثة ايام او اربعة ايام قال تصلي قلت فانها ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة تصنع ما بينها وبين شهر فان انقطع الدم عنها والا فهي بمنزلة المستحاضة وحكى القول بمضمونها عن الصدوق في الفقيه والمقنع والشيخ في المبسوط وحملها في الاستبصار على مضطربة اختلطت عليها عادتها في الحيض وتغيرت عن عادتها وكذا الايام اقراؤها واشتبه عليها صفة الدم ولا يتميز لها دم الحيض عن غيره فاذا كانت كل تفرضها اذا رات الدم ان تترك الصلوة واذا رات الطهر جلست الى ان تعرف عادتها قال ويحتمل ان يكون هذا حكم امراة مستحاضة اختلطت عليها ايام حيضها وتغيرت عادتها واستمر بها الدم فترى ما يشبه دم الحيض ثلثة ايام وما يشبه دم الاستحاضة ثلثة ايام ففرضها ان تترك الصلوة كلما رات ما يشبه دم الحيض وتصلي كلما رات دم الاستحاضة الى شهر وتعمل بعد ذلك ما تعمله المستحاضة ويكون قوله رات الطهر عبارة عما يشبه دم الاستحاضة لان الاستحاضة حكم الطهر انتهى كلام الاستبصار **اقول** لا يخفى انه ليس في ظاهر الخبرين ولا في فتوى الصدوق والشيخ بمضمونها ولا في اول الحملين الذين ذكرهما في الاستبصار منافاة لما هو المشهور هنا من اعتبار بلوغ اقل الطهر في الضعيف لان معنى ذلك ان الدم الضعيف بمنزلة النقاء الحقيقي والخبران يدلان على انه لا يشترط في الطهر الحقيقي كونه عشرة فهما في الحقيقة منافيان لاطلاق ما دل على اعتبار كون الطهر عشرة فما زاد ح فلو فرض العمل بظاهرهما كالصدوق والشيخ فلا بد ان يخصص بهما ادلة اقل الطهر وان يخصصا بادلة التميز فيصير مورد خارجا عنهما فاين دلالتهما على عدم اعتبار اقل الطهر في الدم الضعيف من باب التميز هذا كله مع ما عرفت سابقا في مسئلة اقل الطهر من انهما لا يدلان الا على وجوب التحيض كلما رات الدم والتعبد كلما رات الطهر وهذا مما نقول به ولعله ايضا مراد الصدوق والشيخ من فتويهما كما اعترف به المحقق في توجيه كلام الشيخ وقد تقدم في مسئلة اقل الطهر ولا دلالة فيهما على كون كل دم حيضا واقعيا وكل طهر طهرا واقعيا كذلك والا لزم اما كون الحيض الواحد اكثر من عشرة لو جعل جميع ما تراه في ثلثين يوما من الدم حيضا واحدا واما عدم تخلل العشرة بين الحيضتين المستقلتين وكلاهما ضروري البطلان عند اصحابنا واما الحمل الاخير الذي ذكره في الاستبصار فهو وان كان صريحا في عدم اعتبار بلوغ الضعيف اقل الطهر كما اعترف به في كري الا انه لا ريب في مخالفته لظاهر الخبر مع ان الظاهر ان الشيخ انما ذكره احتمالا لا على وجه يفتي به ولذا صرح في مواضع من ط باعتبار هذا الشرط في الدم الضعيف صفاها سابقا ومنها انه لو في حكي عبارة المبسوط وكذلك ان رات دم الحيض اقل من خمسة ايام ثم رات دم الاستحاضة وجاز العشرة ثم رات دم الحيض يستوفي قدر ما فاتها من الاستحاضة عشرة ايام ثم يحكم بما تراه بعد ذلك انه من الحيضة المستقبلة فان رات اولا دم الحيض سبعة ايام ثم رات بعدها دم الاستحاضة وجاز العشرة يستوفي اقل الطهر عشرة ايام سواء انقطع الدم قبل ذلك او تغير ورجع الى لون دم الحيض او لم يرجع لان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام انتهى ~~انتها ان رات دم الحيض خمسة ايام مثلا ثم رات دم الاستحاضة وجاز العشرة ثم رات دم الحيض يستوفي من وقت ما رات دم الاستحاضة عشرة ايام ثم يحكم بما تراه بعد ذلك انه من الحيضة الى خمسة عشر يوما ثم رات دم الحيض كان ذلك من الحيضة الثانية لانها استوفت اقل الطهر وكذلك ان رات دم الحيض اقل من خمسة ايام ثم دم الاستحاضة وجاز العشرة المستقبلة فان رات اولا دم الحيض سبعة ايام ثم رات بعد ذلك دم الاستحاضة وجاز العشرة يستوفي اقل الطهر عشرة ايام سواء انقطع الدم قبل ذلك او تغير ورجع الى لون الحيض او لم يرجع لان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام انتهى~~ وكيف كان فلا اشكال في اشتراط بلوغ الضعيف اقل الطهر بنفسه او بانضمام النقاء اذا اتفق معه لكن المتيقن من ذلك الذي يدل عليه ادلة اقل الطهر هو ان الضعيف متى كان دون اقل الطهر لم يجز الحكم بحيضية مجموع طرفيه ولا كل واحد منهما بالاستقلال مع الحكم على الضعيف بكونه طهرا فاذا رات دما اسود ثم اصفر ثم اسود فلا يجوز الحكم على كل من الاسودين بالحيضية وعلى الاصفر بالطهر انما الاشكال في انه هل يكون هذا الفرض خارجا عن مورد التميز كما عن المعتبر وكره نظرا الى عدم امكان العمل بمقتضى ادلة التميز هنا لوجوب رفع اليد عنها بالنسبة الى حيضية احد الطرفين او كون الوسط استحاضة ولا مرجح فيقتصر في الخارج عن ادلة التميز بالرجوع الى ادلة لنفي هذا الفرض ويكون داخلا تحتها لاقتضائها بعمومها وجوب الحكم على القوي بالحيضية ما لم يمتنع شرعا وعلى الضعيف بالاستحاضة كذلك وعليه فهل يجعل المجموع من القوي والضعيف حيضا مع فرض الامكان نظرا الى حيضية كل من الاسودين بمقتضى العموم فيتبعهما الاصفر ولا يمكن الحكم بطهرية الاصفر فيتبعه احد الاسودين لان الحكم بطهرية الضعيف من باب عدم صلاحيته

له
الى خمسة عشر يوما ثم رات دم الحيض كان ذلك من الحيضة الثانية لانها استوفت اقل الطهر وكذا ان رات دم الحيض اقل من خمسة ايام ثم دم الاستحاضة وجاز العشرة
صح

الحيض لاصالة الطهر فاذا تحقق علامة الحيض في الطرفين فهي لعلامة لحيضية الوسط ولا يكفي امكان الاستحاضة في كون الاصفر ايضا فضلا عن تبعية الاسود له ويحكم على احد الاسودين بالحيضية وعلى الاخر مع الاصفر بالاستحاضة لمنع ما ذكر من كون طهرية الضعيف من جهة عدم علامة الحيض بل الظاهر انه من جهة وجود علامة الاستحاضة فالاصفر واجب الطهرية بمقتضى ادلة التميز كما ان الاسود واجب الحيضية ومنه يظهر فساد قياس الدم الضعيف على النقاء المتخلل بين دمين ممكني الحيضية مع عدم تجاوز المجموع العشرة بل جعله اولى بالحكم عليه بالحيضية ثم على تقدير تخصيص الحيضية باحد الاسودين فهل المخصص هو المتاخر كما عن ط او المتقدم كما عن كري والمدارك ويظهر عن هي ايضا او تخيير منهما على دليل يعتد به ولعل جعل المجموع حيضا مع الامكان لا يخلو عن قوة ثم ان الظاهر ان فائدة هذا الشرط منحصرة فيما اذا تخلل الضعيف بين قويين لم يثبت حيضية احدهما والا فلو فرض عدم مسبوقية الضعيف بقوي وعدم ملحوقيته به كان بلوغ الضعيف وحده او مع النقاء اقل الطهر حاصلا لا محالة وكذا لو كان متخللا بين قويين لكن ثبت حيضية احد الطرفين بعادة ونحوها اذ ح يحصل القطع بعدم حيضية الضعيف لكونه في حكم العدم فيخرج القوي عن مورد التميز فالمراد من ذلك ان المفهوم من الاشتراط هو بيان حكم صورة تخلل الضعيف بين قويين يمكن حيضية كل منهما وان ما ذكره كاشف اللثام من انه لا خلاف في هذا الشرط انما الخلاف فيما اذا تخلل الضعيف اقل من عشرة القويين مع صلاحية الدم للحيضية في كل من الطرفين ليس في محله لما عرفت من ان هذا هو محل الاشتراط لا غير وسياتي بيان بوضع ما ذكرنا فالاجود جعل اصل الاشتراط محل الخلاف كما صنع في كري وجامع صد وض ومما ذكرنا يظهر ان كل من تعرض لهذا الشرط يكون القويان الحافان للضعيف البالغ اقل الطهر عنده حيضتين مستقلتين فيمكن لذات التميز حصول حيضتين في شهر واحد وقد صرح به في غير موضع من هي وط والبيان بل وبما نسب الى ظاهر كلمات الاصحاب بل الظ من المعتبر ففي بيان المقصود من هذا الاشتراط الحكم بتعدد الحيض حيث قال يشترط ان لا ينقص الضعيف وهو مع النقاء عن عشرة لانا نريد ان نجعله طهرا والقوي بعده حيضا اخرى انتهى ولعل هذا كله لعموم ادلة التميز الا انه يشكل هذا في الناسية فان ظاهر مرسلة ابن يونس انها تعرف ايامها بصفة الدم وفيها مواضع اخر من الدلالة على عدم تحيض المستحاضة اكثر من مرة في شهر فتامل ثم انه لا اشكال في حصول التميز بصفات الحيض والاستحاضة المنصوصة في النصوص المعتبرة كالسواد والحرارة والدفع واضدادها ولما عبرها كالغلظة والنتن فالتميز بها لا يخلو عن اشكال وان كان يظهر من الشيخ والمحقق حيث اطلق الاول التميز بصفات الحيض والاستحاضة وعبر الثاني بجعل ما شابه دم الحيض حيضا وما شابه الاستحاضة استحاضة بل عن ح في اول المسئلة دعوى اجماع فقهاء اهل البيت بذلك وقد صرح بذلك ايضا في ذ والشهيدان والمحقق الثاني وغيرهم حيث ذكروا ان القوة والضعف يحصل بصفات ثلث الاول اللون فالاسود قوي الاحمر فهو قوي الاصفر وهو قوي الاصفر والاكدر كما في يه وزاد في ك ان الاصفر قوي الاكدر الثانية الرائحة فذو الرائحة الكريهة قوي قليلها وهو قوي عديمها الثالثة الثخانة فالثخين قوي الرقيق ويلزمهم ملاحظة مراتب الصفات فالاشد سوادا او حرارة او ثخانة قوي ما دونه وذكروا ان ذا الوصفين قوي ذي الواحد اذا لم يكن اقوى منهما ولعل هذا كله لما يستفاد من الاخبار من ان العبرة بقوة الدم وضعفه عند اشتباه الحيض بالاستحاضة كما يشعر به بل يدل عليه التعبير عن ذلك في المرسلة بالاقبال والادبار وقوله ع دم الحيض اسود يعرف وقوله ع دم الحيض ليس به خفاء فان الظاهر من وكوله الى الوضوح مع انه لا يتضح عند العرف ولا يمتاز عن الاستحاضة الا بالقوة والضعف مطلقا لا خصوص ما نص به في الروايات ان العبرة في التميز بمطلق ما رات المختصة بالحيض في الباب الكاشفة عند العرف عن الحيض كشفا ظنيا لا ان العبرة بمطلق الظن حتى يلزم اعتبار الظن ولو من غير الصفات وهو باطل اجماعا ولو وجد في احد الدمين صفة وفي الاخر اخرى مع تساويهما في القوة ولم يمكن التحيض بمجموعهما فيما ذكره او محمله التحيض بالمقدم وحكاه فيها عن الشافعي ولم يعلم وجه الترجيح ولذا تردد في النهاية ولو انحصر الدم في القوي والاقوى وتعارضا فلا اشكال في تقديم الاقوى بناء على ما قدم ولو اجتمع معهما ضعيف كما لو رات السواد ثلثا والحمرة ثلثا ثم رات الصفرة وتجاوزت فهل الحيض السواد خاصة كما عن المعتبر وهي موضع من كره الحاقا الحمرة مع السواد ظهر عند التجاوز مع الانفراد عن الصفرة فكذا مع الانضمام ام هو مع الحمرة كما عن يه الاحكام وموضع اخر من كره لعموم ادلة التميز بما هو بصفات الحيض وترجيح الاقوى على القوي انما هو في مقام عدم التمانع عن جعل احدهما استحاضة فلا يجري مع الانضمام هذا مع ما عرفت من الاشكال في ترجيح الاقوى على القوي لعدم مساعدة ادلة التميز ثم ان المستفاد من اطلاق المصنف قده الحكم برجوع ذات التميز مطلقا الى تمييزها في مقابل رجوع المعتادة الى عادتها مع ما عرفت من ظهور كلامه قده في تقديم العادة على التميز عند التعارض ان المضطربة اذا كانت لها عادة في احد من الوقت والعدد يرجع في الاحوال الى التميز لا انها ترجع الى التميز مط حتى فيما اعتادته من الوقت او العدد فالناسية للوقت الذاكرة للعدد يرجع في تعيين الوقت الى التميز ثم تاخذ بما تقتضيه عادتها من العدد سواء زاد على ما يقتضيه التميز ام نقص عنه وفاقا لجامع صد وشارح المفاتيح وصاحب ثق الا ان اطلاق كلام الاصحاب هو الرجوع الى التميز حيث انهم اطلقوا رجوع المضطربة بجميع اقسامها الى التميز وقد تبع في ذلك جامع صد حيث اعترض بهذا على كلام المص في عد واطلاق رجوع المضطربة الى التميز واستجود بعض هذا الاعتراض بعد ما عرفت ان مرادهم رجوعها الى التميز ما لم يكن لها فيه عادة من الوقت او العدد او كليهما ويتلوه في الضعف ما في الروض

حيث فرق بين زيادة التمييز على العدد المحفوظ ونقصانه عنه فحكم في الثاني برجوعه الى العادة وقال في الاول ان اطلاق كلامهم بتقديم العمل بالتمييز يقتضي جعل ايام التمييز كلها حيضا ووجه الفرق بين الصورتين بان العادة انما تقدم على التمييز عند التعارض ومع زيادة ايام التمييز على العدد وانقطاعه على العاشر فلا تعارض بينهما لانه هو الفرض لانه من شروط التمييز لا تعارض بل يمكن الجمع بينهما بجعل الجميع حيضا قال ومثل هذا آت في ذاكرة الوقت والعدد مع عبور الدم العشرة فانهم ذكروا هنالك انه مع امكان الجمع يجمع ويجعل ما زاد من ايام التمييز عن عادتها حيضا وقد اشرنا اليه فيما سلف لكن المصنف قده في نهاية استقرب في ذكر نهاية مع زيادة التمييز على العادة ومجاوزة العشرة اختصاص الحيض بالعادة وعلى هذا يمكن اختصاص العدد وفي النبي عليه منع انتهى **اقول** قد عرفت سابقا ان كل من يقدم العادة على التمييز يجعل مقدار العادة حيضا والزائد استحاضة وان كان بصفة الحيض كما عرفت من تصريح الشيخ في طائفة ذكره والمعتبر وبروان ما نسب اليهم في معتادة الوقت والعدد من جعل ما زاد من ايام التمييز عن عادتها حيضا خلاف ما صرحوا به هذا في معتادة العدد مضطربة الوقت ويدل على ما ذكرنا مضافا الى عمومات ان المستحاضة في الحائض والنفساء تقعد عدد ايامها اما في المرسلة الطويلة من قوله ع ارايت لو كانت عادتها اقل من سبع لم يامرها بترك الصلوة وهي مستحاضة غير حائض وانها لو كانت ازيد لم يامرها بالصلوة وهي حائض واما ناسية العدد ذاكرة الوقت فترجع الى التمييز ان اتحد اول زمان التمييز والوقت فتجعله اول حيضها واخر حيضها اخر التمييز الا بعموم ما دل على اعتبار الاوصاف ولو علمت اجمالا الانقصان عددها المنسي عن مقدار التمييز او زيادته عنه امكن تكميل الناقص في الثاني وتنقيص الزائد في الاول ويحتمل قويا الرجوع الى التمييز لاطلاق ادلة الرجوع الى التمييز مع اغفال العادة في مرسلة يونس مع ان الغالب عدم نسيانها راسا بحيث لا تعلمها اجمالا بين عددين مضافا الى اطلاق سائر ادلة التمييز خرج منها ما لو علمت العادة تفصيلا لكن المستفاد من الفقرة المتقدمة في المرسلة امتناع امر المستحاضة بما يعلم مخالفته للعادة مضافا الى الصدق في معرفة ايام الاقراء المعتبرة عن النظر الى لون الدم فيما كان من العدد في الوقت المحفوظ وان لم يتحد اول زمان التمييز والوقت ويختلفان فان كان بينهما اقل الطهر فالمحكي في شرح المفاتيح عن جماعة انها تحيض لكل منهما فتحيض في اول الوقت لعموم قوله ع اذا رات الدم في ايام حيضها وتحيضت بها ايضا لادلة التمييز ويحتمل العمل بالتمييز لعموم ادلته ما لم يعلم العادة العدد به تفصيلا ويحتمل الاقتصار على الوقت ونقل ما نقل عن مضطربة العدد وهو اضعف الاحتمالات والمختار في شرح نجيح الوسط قال لعدم ظهور عموم في طرف الوقت انتهى **اقول** يكفي فيه عموم مثل قوله ع في مرسلة يونس القصيرة اذا رات المراة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة الا ان الرجوع في في تعيين اخر الحيض هنا الى الروايات بعيد لاختصاصها بفاقدة التمييز فلابد اما من الرجوع الى الظن واما من الاحتياط والاول اقوى ولو لم يكن بينهما اقل الطهر ففي ترجيح العادة كما عن الحدائق لقوة دلالته وعموم الاخبار الدالة على ان الصفرة والكدرة في وقت الحيض حيض والتمييز كما عن شرح المفاتيح لما ذكر من عدم عموم في طرف ادلة الوقت وجهان لا يخلو اولهما عن قوة لما ذكرنا فان المستفاد من الاخبار سيما المرسلة ان التمييز انما يعتبر اذا لم يعلم مخالفته للعادة سواء علمت العادة مفصلا ام لا نعم لو احتمل دخول بعض ايام التمييز في العادة لم يبعد جعله حيضا لعموم ادلة التمييز الا ما لم يصلح للحيضية ولو من جهة مخالفته للعادة فان فقدا اي العادة والتمييز رجعت المبتدئة بكسر الدال وفتحها وهي من ابتدات بالحيض وابتدا بها بان رات الدم مرة او مرتين الى عادة اهلها على المشهور عن المعتبر نسبته الى الخمسة واتباعهم تارة والى اتفاق الاعيان من فضلائنا اخرى بل عن كره نسبته الى علمائنا وظاهر المحكي عن السرائر كصريح المحكي عن التنقيح عدم الخلاف فيه وكانهم لم يعتدوا بما تقدم عن الغنية في المبتدئة ومنه يظهر عدم الاعتماد بما عن نهاية المصنف قده من التردد في هذا الحكم واحتمال ارجاعها الى اقل الحيض للاصل والعشرة للامكان لانه كما قيل اجتهاد في مقابل النص المجمع عليه كما عرفت وهو مضمون سماعة قال سالته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها فقال اقراؤها مثل اقراء نسائها فان كن نسائها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلثة ويؤيده ما رواه زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم وذكر بعض النساء يحصل العلم العادي باتفاق الكل من عادة البعض ومن اخباره بعادة الكل ومحمول على صورة تعذر الرجوع الى غيرها ويمكن ايضا ان يؤيد برواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع النفساء اذا كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثي ذلك نعم ربما تعارض هذه الروايات بما تقدم في مرسلة يونس من تحيض المبتدئة مطلقا او بعد فقد التمييز بستة او سبعة في كل شهر ولكن لا مناص من تقييدها بمن تعذر عليها الرجوع الى الاهل بقي الكلام في ان الظاهر من جماعة كالشيخ والحلي وابن حمزة والمحقق في غير المعتبر والمصنف قده في غير المنتهى والشهيدين والمحقق الثاني ثبوت الحكم للمبتدئة بالمعنى الاعم وهي من لم تستقر لها عادة وان تكرر الدم منها مرارا وهو مشكل بل ظاهر جماعة منهم الفاضلان في المعتبر والمنتهى اختصاص الحكم بالمبتدئة بالمعنى الاخص لاختصاص رواية سماعة ومعاقد الاجماعات الجابرة لعدم جابرها بهذا المعنى فان الشيخ لم يدع الاجماع الا على رواية سماعة مع انه عنون الكلام بمن ابتدات في الحيض فظاهرها المبتدئة بالمعنى الاخص واما المحقق في المعتبر فهو وان اطلق المبتدئة في معقد اتفاق اعيان الفضلاء وفتوى الخمسة واتباعهم الا ان مراده بالمبتدئة المعنى الاخص كما تقدم بل هو ظاهر لفظ المبتدئة في كلام كل من اطلق هذا العنوان نعم ربما يظهر من كثير من العبائر كعبارة ظ الوسيلة والسرائر ونحوها شمول المبتدئة لمن لم تستقر

لها عادة من جهة حصرهم المستحاضة في ذات العادة والمبتدئة وكيف كان فالظاهر ان الحجة على العموم منحصر في اطلاق رواية زرارة وابن مسلم بعد انجباره لا بالشهرة بل ظهور الاتفاق من التذكرة واعتضاده بخبر ابي بصير مع امكان ان يقال ان ظاهر كلام السائل وقوع السؤال عن الجارية المفروضة من حيث كونها لا تعرف ايام اقرائها لا لخصوص كونها مبتدئة فالجواب المرجوع الى عادة النساء ايضا من هذه الحيثية ثم ان المراد بنسائها اقاربها من الطرفين او من احدهما كالام والاخت والعمة والخالة كما صرح به في المعتبر وغيره ولك بل قيل انه مما لا خلاف فيه لصدق نسائها على من ذكر كلهن لان الطبيعة جاذبة من الطرفين كما في كرى ومع صد ولا فرق بين الاحياء والاموات ولا بين المشابهات لها في السن والبلد والمخالفات كما صرح به في التذكرة وعن كتب الشهيد اعتبار اتحاد البلد ولعله للانصراف فان للبلدان اثرا ظاهرا في تخالف الامزجة كما في كرى وفيه نظر وكذا في المحكي عن بعض معاصري الشهيد الثاني من اعتبار البلد ان فقدت فاقرب البلدان وكانه يعني في ما لا المسافة ولعل الوجه فيه حصول الظن لكن لا يخفى عدم نهوضه لتخصيص النص والقول المحكي عن المعتبر ونهاية الاحكام وجماعة من متاخري المتاخرين اشتراط اتفاق النساء حتى صرح في محكي نهاية انهن لو كن عشرا فاتفق تسع رجعت الى الاقران وهو الظاهر من المحقق الثاني وجماعة مع الخلاف نسائها الى اقرانها وهو الظاهر من رواية سماعة المتقدمة بل ظاهرها اعتبار العلم بالاتفاق لانه جعل المرجع اقراء نسائها وهو امر وجودي لا بد من احرازه لتحقق المماثلة وقوله فان كن مختلفات بمنزلة النقيض للفقرة الاولى دون الضد وان كان ظاهره ذلك الا انه قد تقرر في العرف تبادر النقيض من الفقرة الثانية في الفقرتين المتقابلتين في مثل المقام ولو تنزلنا عن ذلك فكل منهما مشتمل على مناط وجودي لابد من احرازه في اثبات الحكم المذكور فيه فافهم لكن يشكل اشتراط الاتفاق بان المسافة من ذلك عرفا هو اتفاق الاغلب من دون العلم بمخالفة الباقين او مع العلم بمخالفة الشاذ مع ان تعسر تتبع الاحياء والاموات من الاقارب الحاضرة في البلد والغائبة عنه سيما اذا كن غير محصورات عرفا العلة بصيرورته على ارادة ما ذكرنا نعم لو علم مخالفة الباقية فلا اعتداد ظاهرا بالغلبة لانه داخل في قوله ع فان كن مختلفات لان تنزيله بخلاف بحيث لا يضر بصدق عنوان القول العرفي في قولنا اقراء نسائها خلافا للمحكي عن الشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم فاعتبروا الاغلب مع الاختلاف واجاب عنهم في المدارك بان مدرك الحكم ان كان رواية سماعة فهي بمنطوقها صريحة في وجوب العدول عن عادة الاهل عند الاختلاف وان كان موثقة زرارة فلا وجه لاعتبار الغلبة انتهى وهو حسن الا ان يقول باطلاق الموثقة الا ان الموثقة كما نبه عليه في الروض وكيف كان فان اختلفن او فقدن رجعت الى عادة اقرانها من كان لها في السن وفاقا للمشهور ويحتمل كفاية اخبار من هي اكبر حين كونها بسنها على المشهور بل عن شرح الجعفرية نسبته الى الاصحاب المتاخرين وان اختلفوا بين من قيد الاقران باهل البلد كالمبسوط والسيد وبين من اطلق كالمهذب والسرائر بل ظاهر الروض نسبته الى الاكثر وفي الحكم من اصله اشكال بل منع لعدم ما يدل عليه بحيث ينهض لتقييد اطلاق الرجوع الى الروايات عدا وجوه اعتبارية مثل غلبة لحوق المراة في الطبع باقرانها كما يشهد به مرسلة يونس القصيرة انها كلما كبرت نقص حيضها الى ان ينقطع او دعوى عموم نسائها في مضمرة سماعة لاقرانها او قراءة اقرائها في موثقة زرارة اقرانها بالنون وضعف الكل واضح ومن هنا اهمل ذكر هذه المرتبة جماعة كالصدوق والسيد والشيخ في ف وين والحلبي وابن سعيد وانكرها آخرون كالمحقق في المعتبر والمص في هي والفاضل الهندي والمحقق الثاني في مع صد وصاحب ك وغيرهم وهو الاقوى وان كان الجمع بينها وبين الروايات مع الامكان احوط ثم انه ليس في كلام الاصحاب تعيين للاقران كما اعترف به في الروض فالجواب الرجوع فيه الى اللغة والعرف فعن الصحاح القرن مثلك في السن والظاهر تحقق المقارنة عرفا بتولدهما في سنة واحدة وفيما زاد عنها اشكال وظاهر كلمات المعتبرين لهذه المرتبة اعتبار اتفاق الاقران ولعل المراد من ذلك ما اخترناه في عادة نسائها ثم ان ظ جماعة منهم الماتن في محكي كره والشارح في الروض ولك ان الرجوع الى عادة الاهل والاقران انما هو في العدد حيث ذكروا ان لها وضع الايام حيث شائت ولعله لان ظ الروايات لا يفيد ازيد من الرجوع اليهن من حيث العدد كما لا يخفى على المتتبع مع ان تناقضهن في الوقت بعيد جدا بل قد لا يصادف ايام دمها ممن كان الدم يستمر الى شهر كامل والمسالة لا تخلو من شوب الاشكال الا ان الظاهر من النص والفتوى ما ذكره الجماعة فتدبر وتتبع فان اختلفن في مقابل الاتفاق الذي ذكرنا او فقدن اي لم يوجدن على وجه يمكن الرجوع اليهن تحيضت في كل شهر هلالي بسبعة ايام خاصة مط كما عن الانتصار والتلخيص واختاره الوحيد في شرح مفو وفي مهره مستند الرياض وبعض مشايخنا المعاصرين وعن ظ ومبسوط نسبته الى رواية او في اول الشهر كما نسبه في محكي السرائر الى بعض اصحابنا لقول الصادق في مرسلة يونس المتقدمة وهذه سنة التي استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون ثم قال في اخرها وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رأت فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون ثم قال في اخرها وان لم يكن كذلك بل اطبق عليها الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرون ولا يقدح اختصاص موردها بالمبتدئة بالمعنى الاخص او بها وبالمتحيرة لان المستفاد منها اناطة الحكم بفقد العادة والتمييز كما لا يخفى مضافا الى الاجماع المركب وعدم القول بالفصل بين المبتدئة بالمعنى الاخص والمتحيرة وبين غيرهما ولا يعارضها قوله عليه السلام حكاية لقول النبي صلى الله عليه وآله لحمنة بنت جحش تحيضي في كل شهر في علم الله ستا او سبعا واغتسلي وصومي ثلثة وعشرين او اربعة وعشرين لاحتمال كون الترديد من الراوي وعلى فرض كونه تخييرا فالجمع بينه وبين الفقرات المتقدمة بعيد جدا فلا بد من الاحتياط لدوران الامر بين التخيير والتعيين ثم يعارضها [illegible] في المراة اذا رات الدم في اول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم

بعد ذلك ترك الصلوة عشرة ايام ثم تصلى عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما والاخرى فى الجارية
وكذا يجوز يدفع عليها الدم فيكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلى حتى يمضى اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك فهو عشرة ايام فعلت ما تفعل
المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلى بقية شهرها ثم تترك الصلوة فى المرة الثانية اقل ما تترك الصلوة امرأة فتجلس اقل ما يكون من الطمث وهو ثلثة ايام فان
دام عليها الحيض صلت فى وقت الصلوة التى صلت وجعلت وقت طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها الصلوة اقل ما يكون من الحيض ونحوهما فى المعتاد
مقطوعة سماعة المتقدمة فى عادة الاهل ولذا جمع الشيخ بالتخيير بين المرسلة وبينها بناء على ان ظاهرها تحيضها اشبه بايام من شهر وعشرة من اخر وان النظر
بين منتهم العدد فى المرسلة على النساء محمل من جهتين كما فى ثم هى جهة دينين من خبرين متطابقين عن على المرسلة والموثقتان امعينا التقديم الثلثة على العشرة
ماثما كما عرفت مدعيا عليه الوفاق واما مختار فى ذلك الكافى ونحوه كشف الرموز نبه الاحكام والبيان ونسبه الى اشهر الروايات وكتب الشهيد
والمحقق الثانى وبعض من اقتصر على السبعة مخيرا فى العدد بين الاخيرين كما اختاره المصنف هنا وفى عقد التبصرة نفى الموضع من ظ والوسيلة بل عن
المفاتيح انه المشهور ومعينا المتقدم لعشرة كما عن ابى كلك عرفت ان هذه الاقوال طرا مبتنية على ظهور الموثقات فى الثلثة من كل شهر والعشرة من اخر
وهو ممنوع اذ لا يخفى ان مقطوعة سماعة كما عرفه محشى الروضة وشارحها فى التخيير بين الثلثة والعشرة وما بينهما عن المصنف والسيد بويه
رواية الخراز عن الكاظم فى المستحاضة كيف تصنع اذا رأت الدم واذا رأت الصفرة وكم تدع الصلوة فقال اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة ويجمع بين
الصلوتين بناء على ان المراد تركيبهما التحيض باقل من الثلثة ولا اكثر من العشرة ولو منع ظهورهما فى ذلك فلا اقل من احتمالها له وللتخيير بين خصوص الثلثة
والعشرة اما دائما كما يظهر اختياره من شارح مضى مضيفا اليهما التحيض بالسبعة واما بجعل الثلثة فى شهر والعشرة فى اخر كما فى ظهر المشهور على اختلاف
اقوالهم المتقدمة وهذا اضعف الاحتمالات واما موثقتا ابن بكير فظاهرهما تعين العشرة فى الشهر الاول والثلثة فى باقى الشهور كما عن الاسكافى ولو كان
المراد بالعشرة فيهما عشرة التحيض لان المفروض وجوب التحيض فى ابتداء الدم الى العشرة كما انه لو طبقنا التخيير بالثلثة فى كل شهر كما استوجهه المحقق فى محكى
المعتبر لكن لا يبعد ارادة الاسكافى بالعشرة الاولى عشرة التحيض ابتداء الدم فيتحد القولان وكيف كان فالروايات دالة على ما ادعى فى محكى التذكرة من كونها مجمعا
عليها الا انه لا دلالة فيها على التحيض فى شهر بالعشرة فى اخر بالثلثة فضلا من ان تدل على التخيير بين ذلك وبين مضمون المرسلة اعنى السبعة وتعينا او
بينها وبين الستة فان الجمع بينها وبين المرسلة خروج عن الطرفين بلا صريح المرسلة من غير شاهد عدا ما يتخيل من مقطوعة سماعة الممنوع لا لانها كما
عرفت مع انه مورد الكل مختص بالمبتدأة بالمعنى الاخص فالتعميم للمضطربة يقسميها يحتاج الى دليل فالاقوى بعد التسليم لا لانها الرجوع الى المرجحات
وهى مع المرسلة ثم لو منع من وجود المرجح تخير الفقيه فى افتاء المرأة لا المرأة فى تحيضها الا ان نقول انه تكافؤ الخبرين بالفتوى بالتخيير كما لا يبعد ذلك
التخيير فى الافتاء فيتبعهم ما ذكره الجماعة من تخيير المرأة وبعضه مقطوعة سماعة على احد الاحتمالين بل على كليهما حيث ان المتيقن مدلولها بعد التردد
بين الاحتمالين التخيير بين الثلثة والعشرة ومنه يعلم انه لو فرض عدم دلالة الموثقتين على التخيير المذكور كفتنا المقطوعة فى الجمع عليها كما عرفت فى معنا
المرسلة ولا يقدح فى ذلك اجمالها الا انها معارضة على كل حال لكن يعارضها الموثقتان بناء على ظهورهما فى مذهب المحقق والاسكافى فالمتعين بعد
فرض عدم الترجيح الرجوع الى مقتضى الموثقتين لموافقتهما لاصالة عدم زيادة الحيض على المتيقن ومن هنا ينقدح قوة قول المحقق بعد ما اخترناه بل
كونه اقوى منه بناء على عدم ثبوت الترجيح للمرسلة على وجه نطمئن به النفس لكن يمكن على هذا الفرض ان يقال ان حمل الموثقتين على ما هو ظاهرهما من
مذهب المحقق والاسكافى يوجب وهنهما لشذوذهما فلا بد من طرحهما او ارجاعهما الى مضمون المقطوعة كما فهمه المشهور فينحصر التعارض بين
المرسلة والمقطوعة فيقوى القول بالتخيير بين المرسلة والموثقات على احد الاقوال المتقدمة فى التخيير ثم قد تطرح المقطوعة لسندها او اجمالها لانها
وان ادعى فى هى انها لا شبهة فى لزوم العمل بها لكن الظاهر كون ذلك من حيث تضمنها للعادة السابقة وبتخيير بين المرسلة والموثقتين فينبغى عدمها
عن الجامع من التخيير بين السبعة والثلثة كما انه قد تطرح المرسلة لضعف سندها او دلالتها فيقتصر على الموثقتين والمقطوعة بدعوى ظهورهما فى
لزوم التحيض فى الشهر الاول بالعشرة وفى الثانى بالثلثة او على رواية الخزاز المتقدمة بدعوى ظهورهما فى لزوم الثلثة الاول والعشرة فى الشهر الثانى
نظير ما تقدم من دعوى ظهور الموثقات فى عكس ذلك فينبعث القولين فيحكى السرائر عن بعض اصحابنا وقد يحكى فيؤخذ بالمرسلة وحدها لرجحانها
على ما عداها او يحكم بالتخيير بين الستة والسبعة لظاهر التخيير كما عن بعض واما ان يبقى الستة لاحتمال كون الترديد من الراوى فيقتصر
على الاول لانه المتيقن حكاه فى السرائر عن بعض او يطرح الروايات جميعا لضعفها فاما ان يؤخذ بعمومات وجوب الاخذ باليقين الذى
الروايات المختصة لها معارضة بالموثقتين بناء على دلالتهما على التحيض بالثلثة فى كل شهر او بقاعدة الامكان الواردة على اصالة عدم زيادة
الحيض مضافا الى اطلاق قوله ما زاد قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى الممكن تطبيقه على المقام مع مراعاة ما دل على ان الحيض فى كل شهر مرة
خصوص قوله فى ذيل مرسلة يونس القصيرة المتقدمة فى اول الحيض بناء على عدم اختصاصها بالمعتادة فيحكم فى كل شهر بعشرة كما نسبه فى المعتبر الى بعض
اصحابنا واما مع الغاء ذلك فيحكم بعشرة بعد كل عشرة الاقل الطهر كما نسبه الى بعض اخر وقد تقدم عن العنية واما ان يرجع الى روايتى ابى بصير

يونس بن يعقوب المتقدمتين الدالتين على انها تدع الصلوة والصوم كلما رأت الدم وتصلى وتصوم كلما رأت الطهر الى ان تستقر لها عادة كما حكى
عن موضع من ط لكن هذا ليس قولا تاما فى المسئلة اذ لا يتخلل الطهر بين ايام الدم فلا بد من الرجوع الى شئ اخر فهذه عشرون قولا فى المبتدأة بناء على ما
قول الاسكافى لقول المحقق كلها ناشئة من الاخذ بمجموع الاخبار او بعضها او من طرحها لضعفها سندا او دلالة والاقتصار على الاصل او قاعدة
الامكان مطلقا او فى كل شهر وقد عرفت ان الاقوى الاحوط هو الاخذ بالسبعة ويتلوه فى القوة ما يظهر من شارح ضه من التخيير بين السبعة والثلثة
والعشرة واحوط من ذلك التحيض بالثلثة ثم الجمع الى العشرة بين وظيفتى الحائض والمستحاضة ثم هل يتخير فى العدد بين وضعه فيما شاءت من الشهر كما
عن جماعة منهم المحقق والمصنف فى جملة تذكرة والمحقق والشهيد الثانيان بل عن الحدائق نسبته الى الاصحاب ام يتعين عليها وضعه فى اول الشهر كما عن كرة و
اختاره كاشف اللثام وبعض الاخر قولان من اطلاق الروايات ومن دعوى ظهورها سيما المرسلة فى تقديم التحيض مضافا الى قوله فى ذيل
مرسلة يونس القصيرة المتقدمة فى مسئلة التوالى عدت من اول ما رأت الدم الاول والثانى عشرة ايام ثم هى مستحاضة الخبر بناء على عدم ظهور
فى المعتادة وحمل قوله فاذا حاضت المرأة كان حيضها خمسة ايام فطهرت لان عادتها كانت خمسة هنا مع انه جعلها ان تتحيض فى اول رؤية
الدم الى ان يتجاوز العشرة فلا وجه لرجوعها عن ذلك ثم تركها العبادة فيما بعد ذلك وقضائها ما تركته من العبادة ويرد عليه انه فلا تتحيض فى اول
الرؤية عمدا او جهلا مع ان عدم الوجه فى رجوعها عن ذلك لا يوجب الغائها بذلك اما ذيل المرسلة القصيرة فهو بظاهره مما يخالف المشهور موافق لما
اختاره فى الحدائق من عدم لزوم تخلل اقل الطهر بين اجزاء الحيضة الواحدة نعم يتجه الاستدلال بها بناء على التوجيه الذى ذكرناه لها فى مسئلة اقل الطهر
فراجع واما المرسلة الطويلة فغير ظاهرة المسئلة فنفى ظهورها فى لزوم التقديم اشكال بل منع لانها خبر للتطهر عن التحيض وعطفه عليه ثم انما يدل
على وجوب تقديم الحيض اذا ثبت وجوب تقديمه فى الدور الاول وليس فى المرسلة الا وجوب التحيض فى كل شهر سبعة او ستة وبصدق ذلك بتحيض
فى الدور الاول بسبعة من اخر الشهر ثم اغتسالها وتعبدها ثلثة وعشرين يوما ثم تحيضها سبعة ايام وهكذا والحاصل ان الشهر انما وقع فى كلام
ظرفا للتحيض فقط لا له وللتطهر اللهم الا ان يدعى تبادر ذلك عرفا او يقال بعد ان الرواية فى مقام بيان الحكم على جميع الايام بجعلها سبعة حيضا
وثلثا وعشرين طهرا ان ظاهر الرواية بل صريحها لزوم التوالى فى ايام الطهر فى كل شهر وهو لا يحصل الا بجعل السبع اول الشهر او اخره وحينئذ
قائل بتعين الاخر ولا بالتخيير بين خصوص الاول والاخر فتعين الاول فافهم فانه دقيق فالقول بالتقديم لا يخلو عن قوة مع كونه احوط ثم لو قلنا بوجوب
تقديم العدد الاحوط فلا اشكال حيث انها بمجرد تجاوز الدم العشرة وفقد التمييز وعادة الاهل يبنى على الروايات فان المتيقن بعد ذلك
او ممكن الرجوع الى الاهل عدلت بها اليه لكشفه ذلك عن كونها محكومة بغير الروايات ويظهر من بعض كلام الشيخ فى المبسوط لزوم
التحيض بالروايات والتحيض بالتمييز الحاصل بعده بشرط الفصل بينه وبين الحيض السابق قال فى بعض فروع الاخذ بالروايات ما هذا لفظه
فلو رأت المبتدأة ما هو بصفة دم الاستحاضة ثلثة عشر يوما ثم رأت ما هو بصفة دم الحيض بعد ذلك واستمر كان ثلثة ايام من اول الدم
والعشرة طهر او ما رأته بعد ذلك من الحيضة الثانية انتهى وانكر عليه فى المعتبر والمنتهى ذلك لكن من حيث حكمه بالتمييز مع استمرار الوصف الى ما بعد
العشرة لا من حيث حصول التمييز واما لو قلنا بالتخيير فلها ان تجعل الحيض من العدد الذى مضى منه ما ويجب الاحتياط بمجرد تجاوز الدم مع حصة
العبادة الواجبة والظاهر انه يكفى احتياط التطهر او التحيض فى اليوم الذى فيه هو الحادى عشر مثلا فاذا اختار الطهر فيه فلا يجب عليه جعل الحيض
ايام معلومة من الايام الماضية بل يكفى جعلها فيها فى الجملة وكذا لو عينت فى بعض ذلك الزمان تخلها العدة لو علمنا باستمرارها الى الازمنة المستقبلة
جاز لها وضع العدد او بعضه فى المدة المستقبلة وهل للزوج الاعتراض عليها فى اختيارها ام لا وجهان بل قولان اقواهما ذلك النظر الى الحكم
التكليفى بمعنى انه يحرم عليها التحيض مع منع الزوج لا الوضعى فلو تحيضت على وجه النشوز او غيره فليس للزوج مواقعتها كما لو استعجلت الحيض
بالعلاج وفى الزامها بالرجوع جزء مبنى على استدامة التخيير حتى مع الشروع فيما اختار وعدمها من استصحاب التخيير الحاكم على استصحاب الحكم المختار
بلا نزاع ولو ادلة التخيير ومن ان الشروع فى التحيض يوجب كون الدم محكوما عليه بالحيضية فى حقها شرعا ويتعين عليها الاحكام الى ان ينقطع الدم او
المدة للمنوية للتحيض فالشروع فى التحيض بمنزلة الدخول فى امر لازم بالاختيار فلا يجال للاستصحاب والاطلاقات موقوف لبيان هل يجب المبادرة
فيها فلا يجوز بينهما من حيث البقاء على ما اختارت العدول عنها هذا مع لحظها اهلها التمكن فى زمان والشروع فيه ولو لم تكن المتطهر فى زمان تخلها العدد
الى التحيض بناء على ما تقدم من ان الواجب هو احتياط احد الامرين من الطهر او الحيض فى الزمان الحاضر وانها لو اختارت الطهر فيه لم يجب عليها تعيين الحيض
من بين ما عدا ذلك فهى باقية على تخييرها فى التحيض وكذا لو عينته فى بعض ذلك الزمان فلها العدول عنه الى غيره فيحصل ما لعدة المرأة وكذا
الدم انها تتحيض من ذى الدم مطلقا او بعد مضى الثلثة الى العشرة على الخلاف المتقدم فاذا تجاوز الدم العشرة فى اليوم الحادى عشر عند قول
بالطهارة احتياطا كون ذلك اليوم طهرا او حيضا بناء على التخيير فى وضع الايام حيث شاءت على اعتبار التوالى فى ايام الطهر مطلقا او فى الدور الاول
وح فيتعين عليها تكميله من ستة بغير اغتسال لها بعد انقضاء اليوم لانه اخر ايام حيضها وتعمد من غاية بوظائف المستحاضة ان استمر الدم وهنا بعد البناء

على تكميلها السابق لعدم البناء على التكميل من اللاحق او من الملفق منهما ولو نبنى على التكميل من اللاحق فان استمر الدم بمقدار الاكمال فهو وان انقطع
قبل مضي اكمال من السابق ويحتمل كشف ذلك عن بطلان احتياطه من اول الامر ولو احتاطت الطهر في اليوم الحادي عشر اغتسلت ولا يجب عليها تعيين
الحيض من جملة الماضي من الايام او الباقي منها ولو عينت لم يتعين بمجرد القصد فاذا كان اليوم الثاني عشر وجب عليها ايضا احتياط احد الامرين من الطهر
او الحيض او الوجه المقرر في سابقه وهكذا اليوم الآخر فلو احتاطت الطهر في جميع الايام الباقية من الشهر تعين الحيض في جملة العشرة الاولى فيجب عليها
تعيين الحيض من بينها للعمل على طبقه في الشهر الثاني بناء على وجوب موافقة الشهر الثاني للشهر الاول في الوقت كما صرح به جماعة منهم الشارح في
الروض بناء على الجامع [illegible] وان قلنا بعدم وجوب ذلك كما احتمله في ض وحاشيته [illegible] وجه في الرياض لعدم وجوب التحيض في كل شهر سبعة والتعبد ثلثة وعشرين
[illegible] بعنا لموافقة في الوقت جاز لها احتياط الطهر في الشهر الثاني الى ان يبقى من الشهر اقل مقدار يجب تحيضه هذا ما يقتضيه [illegible]
وان لم اقف على مصرح بشيء من ذلك ثم هل يختص التخيير في الاعداد على القول به بالدورة الاولى الاقوى لعدم ان جعلنا التخيير واقعيا بان [illegible]
الاخبار الى العينية الى التخيير جمعا بشهادة المقطوع من المنقلة واما لو حكمنا بالتخيير من باب التعارض بين الاخبار وفقد المرجح فالاقوى الاختصاص
لانا التخيير [illegible] بين الخبرين ولا دليل مدلول لكل واحد هو الاستمرار على العدد الذي تحيضت ثم هذا التخيير على القول به لا يلزم منه التخيير بين الفعل
والترك كما ادعاه المص قدس سره في [illegible] حيث قال بان اختلاف العدد في الروايات مبني على رد المرأة الى اجتهادها فيما يغلب على ظنها انه اقرب الى عادتها
او عادة نسائها او ما يكون اشبه بلونه والا لزم التخيير في اليوم السابع بين وجوب الصلوة وعدمها ولا تخيير في الواجب انتهى وقد سبقه الى هذا الاشكال
[illegible] على ما يظهر من محكي المعتبر وضعفه واضح لا لما ذكره في المعتبر والذكرى من وجود نظيره في تخيير المسافر بين القصر والاتمام وكانهما قصدا دفع الاشكال
من جهة التخيير بين الاقل والاكثر وهو خلاف صريح المص قده في بيان الاشكال لانتقاضه بايام الاستظهار وحله ان التخيير بين فعل الواجب وتركه
بمعنى التخيير في ايجاد سبب وجوب الشيء وعدمه ممكن وواقع نظير تخيير الحاضر في شهر رمضان بين الاقامة والسفر وعدمهما وتحصيل الاستطاعة وابقاء
النصاب في دعوى ان اختيار التحيض فيما نحن فيه لا يصلح ان يكون من هذا القبيل اذ ليس المراد من التحيض الا تكلف وظيفة الحائض شرعا وليس هنا
موضوع خارجي اختياري يكون وجوده سببا للحكم الشرعي فلا يحصل التخيير هنا بين فعل العبادة وتركها وورود نظيره في ذلك في الاستظهار [illegible]
ولذا جعل هذا من شواهد عدم وجوب الاستظهار مدفوع بان هذا ممتنع في التخيير الواقعي بين ايجاب الشيء على نفسه وتحريمه على ان يكون حيضها اليوم
السابع طهر [illegible] الواقع منوطا باختيار المكلف وليس كذلك بل لا يعقل ذلك فان ذلك اليوم في الواقع اما حيض واما طهر ولما جهلت المرأة بذلك
تخيرت في البناء على احدهما شأن تخيير المجتهد بين الوجوب والتحريم عند دوران الامر بينهما وتخيير المقلد في الرجوع الى المجتهد القائل بالوجوب
وفعل القائل بحرمته ومنه يعلم الحال في ايام الاستظهار ومما ذكرنا يظهر ان الاولى تنظير ما نحن فيه بايام الاستظهار كما [illegible]
من الامثلة [illegible] الكاشف اللثام لان التخيير فيما نحن فيه بين البناء على وجوب الصوم والبناء على حرمته لا بين ايجاد موضوع خارجي [illegible] المترتب
الصوم وعدم ايجاده فافهم ثم ان ظاهر النصوص والفتاوى كون الاخذ بما تقدم من الروايات وظيفة من استمر بها الدم الى ما بعد العشرة فلو رأت
بياضا لا يبلغ اقل الطهر بعد ما يبلغ اقل الحيض كما لو رأت ثلثة او ازيد دما وثلثة او ازيد بياضا وهكذا كما هو مورد روايتي يونس بن يعقوب
وابي بصير المتقدمتين فالمخرج [illegible] عن مورد الروايات المتقدمة فالحكم عليها بمقتضى الروايات بان تتحيض ببعض الدماء او بكله [illegible]
عن العدد المأمور باخذه بالبياض المتقدم عليه والمتأخر عنه وكلاهما مشكل واشكل منه تخييرها في التحيض باي الدماء شاءت فيحتمل الرجوع
الى اقل الحيض بجعل اي دم شاءت لعدم المرجح والرجوع الى قاعدة الامكان وتكميل ما نقص عن العشرة من بياض احد الطرفين واما الرجوع
الى موردي ابي بصير ويونس فلا ينفع لانهما دلتا على ان حكم هذه المرأة بعد ثلثين يوما حكم المستحاضة ولم يبين فيهما انها تتحيض بعد صيرورتها
بحكم المستحاضة وبالجملة فلم اجد مصرحا بشيء في هذه المسألة الا ان ظ كشف اللثام حيث علق في جملة اقوال رجوع المبتدئة والمضطربة الى [illegible]
قول الشيخ في النهاية والصدوق وابن حمزة تصلي كلما رأت الطهر وتدع الصلوة كلما رأت الدم ان محل الكلام في المبتدئة والمضطربة اعم من
ان يستمر بها الدم او ينقطع ويعود لدون العشرة ويؤيده ان استمرار الدم بحيث لا يتخلل نقاء يوما او اقل او اكثر نادر جدا فلا يحمل عليه اطلاق [illegible]
[illegible] المتقدمة الواردة فيمن استمر بها الدم وح فالرجوع الى الروايات في حقها الا ان [illegible] واما المضطربة بالمعنى الاخص وهي الناسية لعادتها فلا
تخ اما ان تكون ناسية لوقتها وعددها وهي المعبر عنها بالمتحيرة او المحيرة لانها تحيرت بنفسها او حيرت الفقيه في امرها والاولى اولى واما ان تكون
ناسية للعدد دون الوقت واما ان تكون بالعكس اما الاولى فالاقوى ان حكمها حكم المبتدئة في وجوب اخذها بمرسلة يونس بل هذا هو المتيقن
من موردها [illegible] فان الاحوط [illegible] الاقوى اقتصارها من بين الروايات على السبع فتعينها هو الاقوى وفاقا للمحكي عن [illegible] والجمل والعقود والا[illegible]
والمهذب والكافي والتحرير والتلخيص ومجمع الفائدة وشرح المفاتيح والرياض وعن [illegible] دعوى الاجماع الا ان المحكي عن بعض نسخ المبسوط [illegible] ذلك
في الناسية لايامها او لوقتها لا المتحيرة خلافا للمص قده هنا وفي [illegible] بل الاكثر كما في كشف اللثام بل المشهور كما عن شرح المفاتيح تحيضها

بالسبعة

بالسبعة والثلثة من شهر والعشرة من آخر جمعا بين مرسلة يونس على ما اخترناه من عدم دلالتها على السنة على وجه قطعي بل الظن وبين ما تقدم في
المبتدئة ومن موثقتي ابن بكير وهذا مع عدم دلالتهما في موردهما على الثلثة من كل شهر والعشرة من آخر فضلا عن التخيير بين ذلك وبين مضمون
المرسلة فكيف يتعدى من موردهما الى المتحيرة الا ان يقال بعد استفادة من مرسلة يونس اتحاد حكم المبتدئة والناسية في الرجوع الى السبع
فاذا حمل السبع فيها على التخيير بينها وبين الثلثة والعشرة ثبت ذلك في الناسية لان السبع لا يمكن ان يكون على التعيين بالنسبة الى الناسية
وعلى التخيير بالنسبة الى المبتدئة الا ان الاشكال منحصر فيما تقدم في المبتدئة من عدم دلالة الموثقتين ثم عدم مكافئتهما لمرسلة يونس حتى
بعد اعتضادها [illegible] وبالجملة فلا مرية في التخيير والتعيين وههنا اقوال اخر تبلغ خمسة عشر كلها ما ستنبط من الاجتهاد في
فهم الروايات او طرحها والرجوع الى الاصل او القاعدة او الاخبار الاخر كما تقدم نظيره في المبتدئة منها القول المتقدم مع زيادة لزوم تقدم
الثلثة في الشهر الاول والعشرة في الثاني كما عن الاقتصاد ومنها ذلك القول مع ضم الستة الى السبعة في التخيير بينهما وبين موثقتي ابن بكير كما
عن [illegible] الاحكام وكشف الرموز وكتب الشهيدين والمحقق الثاني ونسبه في الدروس الى اشهر الروايات وعن [illegible] انه هذا هو المعتمد
من المذهب ولعله للتصريح بالستة في مرسلة يونس واصالة عدم كون الترديد من الراوي وبضعفه ما تقدم في المبتدئة ومنها تعيين [illegible]
عليها بحسب ما يوافق مزاجها كما عن [illegible] حيث قال الاشبه ردها الى اجتهادها فيما يغلب على ظنها انه اقرب الى عادتها او عادة نسائها او
ما يكون اشبه بلون الحيض بحوه عنه وقد تقدم في المبتدئة ان وجهه ما استظهر من الروايات واما [illegible] تخيير بين
فعل الواجب وتركه ومنها تخييرها بين الستة والسبعة لمنع دلالة الموثقتين [illegible] حكمهما الى المضطربة او رجحان المرسلة عليهما كما عن [illegible]
[illegible] في الحيض ستا او سبعا ومنها تحيضها بثلثة او سبعة تخييرا بين المرسلة [illegible] السبع منها وبين الموثقتين بناء على ما تقدم
من ظهورهما في ذلك بالنسبة لحكم المبتدئة الى المضطربة بشهادة اتحاد حكمهما في السبعة كما يستفاد من المرسلة على ما عرفت وحكي هذا
المعتبر معللا له بالعمل بالرواية واليقين ولا يخفى ضعف العلة وعدم ثبوت صدق الحكاية ومنها تحيضها [illegible] الموثقتين [illegible]
بالمرسلة على الوجه المتقدم في المبتدئة حكاه في [illegible] عن بعض اصحابنا وحكي عن الموجز ثبوت ذلك [illegible] الشهر الاول ومنها تحيضها
بثلثة في الاول وعشرة في الثاني وبعضها عكس في ذلك حكاهما [illegible] لكن الموجز في [illegible] ذكر هذه الاقوال الثلثة في المبتدئة بالمعنى
الاخص وفي [illegible] ذكرها فيها وفيمن لم تستقر لها عادة فلا حاجة الى تجشم الاستدلال لها فيما نحن فيه والعجب من كاشف اللثام حيث قال [illegible]
ذكر في كل من المبتدئة والمضطربة ستة اقوال مع انه في [illegible] لم يذكر الستة الا في المبتدئة بالمعنى الاعم والمحكي عن [illegible] ذكرها في المبتدئة بالمعنى الاخص
ولعل وجه الاول بعد اشتراكه مع الثاني في طرح المرسلة ظهور الموثقتين [illegible] وجه الثاني [illegible] العشرة في موثقة سماعة ومنها تحيضها بالثلثة
طرحا للروايات والرجوع الى المتيقن كما عن المعتبر واستوجهه في [illegible] واحتمالا للموثقتين بناء على ما عرفت من ظهورهما في ذلك [illegible] حكم
الى المضطربة ومنها الاخذ بالعشرة ذكره في [illegible] لقاعدة الامكان [illegible] عدم الالتفات الى الروايات [illegible] من الاخبار المعتضدة
على ان الحيض في كل شهر مرة ومنها طرح الروايات وعدم الالتفات الى العلية المتقدمة [illegible] قاعدة الامكان [illegible] سقوط العبادة
والمحكي عن موضع عن ط وعن كشف الرموز استبعاد ذلك منها تحيضها كلما رأت الدم وطهرها كلما رأت الطهر الى ان تستقر لها عادة كما عن [illegible] الاستبصار
من ط وشرح كشف الرموز [illegible] في هذا القول لعرض صورة استمرار الدم وكان وجهه امكان تحيضها كل دم باصالة عدم [illegible] بعد الانقطاع
والاقوى [illegible] ابي بصير ويونس [illegible] لهذا الحكم [illegible] او بين شهر كما عن الفقيه والمقنع ومنها وجوب عملها بالاحتياط جمعا بين [illegible]
الحائض والمستحاضة يعبر عنه كما عن [illegible] الى اسوء الاحتمالات كما عن ط واحد وجهي [illegible] فرضها كونها حائضا بالنسبة الى ما
يحرم على الحائض وفرض كونها مستحاضة بالنسبة الى ما يجب على المستحاضة من الوضوء والغسل والعبادة الواجبة واما المندوبة فهي من محرمات
الحائض ان جعلنا حرمة العبادة ذاتية وان جعلناها تشريعية فيخرج عن محرمات الحائض وواجبات المستحاضة وح يمكن القول بجواز
فعلها احتياطا في المندوبات ولا يضر في التشريع مع قصد الاحتياط والاحوط تركها فرارا عن احتمال الحرمة الذاتية وان كان ضعيفا
كما سيشير عليه انشاء الله تعالى ثم ان هذا القول وان كان يحسب العمل اصوب الاقوال الا انه يحسب الدليل اضعفها لعدم الدليل على وجوب الاحتياط
فيما نحن فيه عدا ما يتخيل من ثبوت العلم الاجمالي بالحيض في زمان والطهر في زمان وعدم العلم بتعينهما فيجب من باب المقدمة في كل زمان الاتيان بما
المستحاضة لاحتمال كونها في ذلك الزمان مستحاضة وترك محرمات الحائض لاحتمال كونها حائضا وفيه بعد تسليم جريان باب المقدمة في الامور [illegible]
والوقائع الحادثة [illegible] ان هذا الوجه انما يقتضي وجوب جعل الحيض في كل شهر ثلثة ايام فلا يقتضي بعد انقضاء شهر [illegible] ازيد
منها مع ان القائل بهذا القول يلزمها بقضاء عشرة بل احد عشر وايضا هذا الوجه لا يقتضي منع الزوج في جميع الزمان اذ كما ان المنع في زمان
الحيض حرام فالتمكين في زمان الطهر واجب الا ان يقال ان الواجب على الزوج الامتناع من الوطي مطلقا من باب المقدمة ولذا [illegible]

ما ذكروه في هذا الضابط من الفروع نعلم ان منشأه ليس ما ذكر من باب المقدمة هذا كله مع انه مضافا الى العسر والحرج ومنافاته كما قيل لما تقتضيه حكمة
الباري مع ندرة القائل به بل في البيان انه ليس قولا لنا وهو الظاهر حيث نسبه الى الشافعي طرحا للرسالة المعول بها بين الاصحاب كما قيل المتضمنة
لشواهد كثيرة على صحتها وصدق مضمونها **ثم** انه ذكر جماعة تبعا للمصنف في كثير من كتبه ان الاحتياط بالنسبة الى المتحيرة يحصل بامور الاول
منع الزوج واما اللمس من الوطي وامتناعهما عنه من باب المقدمة على ما ذكرنا ولو لم يجب عليهما الامتناع لم يجب عليها المنع لان منعها بدون
بين الوجوب والحرمة لانه مع الحيض يجب ومع الطهر حرام مع مطالبة الزوج او السيد فلو وطئ فلا كفارة كما عن نهاية وفي كشف اللثام لا صالة
البراءة لان الاحتياط انما يقتضي وجوب الامتناع من الفعل من باب المقدمة لا ترتيب جميع احكام الحرام عليه كما لو ارتكب احد الانائين المشتبهين
بالنجاسة نعم ان ارتكبهما اما الاناء الاخير لا يترتب عليه شيء من احكام شرب الخمر نعم لو وطئها في تمام الشهر كل يوم مرة وجب عليه كفارات ثلث لاول الحيض
ووسطه واخره وعلى القول بجعل النقاء المتخلل مطلقا او خصوص المتخلل بين الثلثة الاولى بناء على عدم اعتبار التوالي فيها طهرا وجواز تلفيق
الساعات فلا كفارة لاحتمال عدم وقوع الوطي كله في زمان الطهر على هذا القول الثاني عدم طلاقها مطلقا كما عن ط ولكن في التذكرة لو قيل ان الطلاق
يحصل في اول يوم والحادي عشر امكن والثاني عشر والظاهر حصول الاحتياط بايقاعه في جزء من يوم ثم في الجزء التالي له من اليوم الحادي عشر لان الجزء الاول
ان كان طهرا فهو وان كان حيضا فهذا ممتنع ثبوت الحيض في الجزء اليوم الحادي عشر ولعله مراد التذكرة فيكون المراد بالحادي عشر في عبارتها
اوليه بعد انقضاء عشرة ايام لا مطلق اليوم الحادي عشر لانه ان طلقها فيه قبل ان ينقضي العشرة او بعد ان ينقضي العشرة بازيد من لحظة امكن
وقوع الطلاق في الحيض ومنه يظهر ضعف ما في جامع المقاصد من صحة طلاقها في اول يوم واخر الحادي عشر الا ان يكون كلامه وكلام التذكرة مبنيا
على وحدة الحيض في كل شهر فيشبه ما ذكروه وما تقدم من المنتهى والنهاية مبني على مراعاة احتمال تعدد الحيض الا ان ضبط لحظة الطلاق الاول متعسر
بل متعذر مع ان زيادة اللحظة واللحظتين على عشرة الحيض لم يثبت اضطرابها كما تقدم الثالث ذكر المصنف وغيره انها تعتد من الطلاق بالاشهر ولا
يكلف بالصبر من جهة احتمال التباعد الحيض بالصبر الى الياس او استقامة الحيض للحرج بل وللنص على اعتبار السابق من الاشهر والاقراء وعن المصنف في نهاية
الحاقها بالمسترابة الرابع انه لا يراجعها الا قبل سنة وعشرة كما في كشف الغطاء لكن في كشف اللثام انه لا يراجعها الا قبل تسعة وثلثين ولو اتفق طلاقها
في ايام حيضها فعدتها بالنسبة الى رجوع الزوج من الطلاق الاول وبالنسبة الى التزويج من الطلاق الاخير في كشف اللثام وعن النهاية وفي التنقيح
اشكال لما عرفت من الاحكام من الاستصحاب ومن ارتفاع علقة الزوجية شرعا واصل البراءة لتجدد وجوبها كل يوم والاول اقوى خلافا لكاشف اللثام
والخامس والسادس تركها القراءة العزايم واللبث في المساجد بل عن بعض بجواز الطواف وصرح في المنع عنه والسابع الاتيان بالصلوة
المفروضة واما النوافل فعن بعض ان الاقرب ان لها التنفل كالمتيمم يتنفل مع بقاء حدثه لان النوافل من مهمات الدين فلا تمنع عنها سواء الرواتب وغيرها
وكذا الصوم المندوب والطواف المسنون **اقول** اما الطواف فقد عرفت المنع عنه واما النوافل فالاقوى الجواز اذ لا يعد تركها احتياطا لاستحباب
من عدم كون حرمة العبادة على الحائض ذاتية بل من حيث التشريع فينتفي حيث قصد الاحتياط لا التشريع ولعله مما لا فرق فيه كون الفريضة احتياطا
في حقها ولو كانت حرمة الصلوة في حقها ذاتية لم يحصل الاحتياط بفعلها بل ربما كان الاولى تركها لتغليب الحرمة على الوجوب فيما ذكر يظهر الكلام
في الصوم المندوب ثم هل يجب عليها بعد اداء الفرائض قضاؤها ايضا حكم في ذكرى بعدم الوجوب لانها ان كانت طاهرا فقد صح الاداء والا سقط القضاء فلان
منهم جماعة ثم قال ويحتمل الوجوب لاحتمال انقطاع الحيض خلال الصلوة او في اخر الوقت وربما انقطع قبل غروب الشمس فيلزمها الظهر والعصر
او قبل نصف الليل فيلزمها المغرب والعشاء واختاره المصنف قال فح فاما ان تصلي الوقت دائما او اخره دائما او تصلي اوله وقد تصلي اخره ففي
الاول تقضي بعد كل احد عشر يوما صلوتين مشتبهتين لامكان ان ينقطع الحيض في اثناء العصر والعشاء فتفسد الصلوتان ويجب قضاؤهما
وكذا يمكن انقطاعه في اثناء الصبح فيجب قضاؤها خاصة فيقين البراءة يتوقف على قضاء صلوتين مشتبهتين وكيفية قضائهما كقضاء الصوم سواء وان
كانت تصلي اخر الوقت دائما قضت بعد كل احد عشر ثلث صلوة لامكان ان يطرأ الحيض في اول الظهرين او العشائين فتفسد الصلوتان وينقطع
في اثناء غسل الاولى منهما او الثانية فيجب قضاؤها لفساد طهارتها وكيف قدر فان صلوتها اخر الوقت فلا بد من ادراك الطهارة وخمس ركعات
فاذا قلت صحة الفرض الثاني لصادف غسلها الطهر فالاول فاسد والا فالثاني فتقضي سبع صلوات صبحا ومغربا ورباعية مرددة بين الثلث ثم
صبحا ورباعيتين بينهما المغرب لان الفائت من يومين اثنتان وواحدة من اخر ولو كانت تصلي اول الوقت دائما وجب قضاء مشتبهتين لاحتمال
الانقطاع بعد فعلهما دون ما ذا لو فرض ابتداء الحيض في اثناء الصلوة لم يجب لانها لم تدرك من الوقت ما يسعها ولو كانت تصلي اول الوقت
تارة واخره اخرى او وسطه دائما وجب قضاء اربع صلوات مشتبهات لامكان الابتداء في اولها فتفسد او يجب التدارك لامكانه وكذا يمكن
الانقطاع في الثانية فتفسد ان ايضا والتدارك ممكن فيجب المتماثل فلا بد من ثمان صلوات انتهى ثم قال وفي بعض حواشي الكتاب فاعلم
ينبغي ان تصلي كل صلوة مرتين اول الوقت واخره لانه ان كان احدهما حيضا صح الاخرى الا ان ينقطع الحيض في اثناء غسل الثانية فتفسد فيجب

وعن النهاية المعتبر ايقاعه في يوم وبعد انتهائه الى العاشر وفي الحادي عشر بعد مضي زمان ايقاعه في الاول وفي المنتهى يعتبر ايقاعه في ايام اربعة الاول والثاني والحادي عشر ح

قضاؤها

قضاؤها لادراك قدر الطهارة وركعة لا يقال فقد وقوع الثامنة حيث ينتهي الصبح فلا يجب الاولى لانا نقول هذا انما في الصبح اما الظهرين فلان
نهاية الصلوتين تغتسل لكل من الصلوتين مع كثرة الدم وقد يبقى من الوقت قدر الطهارة مرتين وخمس ركعات ويمكن الانقطاع في اثناء الغسل
فيفسد فيجب قضاء الفريضة المؤداة به وجها ما قطعه او نقول ان صلت دائما اول الوقت واخره قضت بعد كل احد عشر صلوة مشتبهة وان كانت
تصلي اوله تارة واخره اخرى قضت احد عشر صلوتين مشتبهتين فلذلك قد بينا وجوب صلوتين في الفرض الاول لامكان الانقطاع في اثناء الثانية
فتفسد الصلوتان ويجب تداركهما وبينا في الفرض الثاني وجوب ثلث لامكان طريانه في الفريضة الاولى وانقطاعه في الغسل للظهر بها
فلا يستقيم ما ذكره وفي الفرض الثالث وجوب اربع لامكان طريانه في الفريضة الاولى فتفسد الفرضان ويجب قضاؤهما لادراك قدر الطهارة
وفعلها من اخر الوقت امكان انقطاعه في اثناء الثانية فيجب فعلها لادراك قدر الطهارة وخمس ركعات وهذا الذي ذكره يناسب مذهب العامة
من اختصاص كل صلوة بوقت لا تشاركها قبل الاخرى انتهى كلامه ودفع مقام اللثام ان الغسل لكل صلوة بعد الثلثة لاحتمال انقطاع الحيض في كل
وقت لا يجمع بين صلوتين بغسل لاحتمال الانقطاع بينهما ثم ان كانت الدم اغتسلت لكل صلوتين وفي تداخل الغسلين وجهان مبنيان على انها
الا ان التشهد في المتاخر بعد التداخل ولو على القول بالتداخل لان استمرار الحدث يمنع عن التداخل وقال لابح مع صدور الاقوى خلافه وفانا
للروض وحج فيجب عليها في اليوم والليلة ثمانية اغسال وعلى التداخل خمسة وجزم كاشف اللثام بوجوب تاخير غسل الاستحاضة من غسل الحيض لوجوب
المبادرة الى الصلوة بعده تحرزا عن مفاجاة الحدث بخلاف غسل الحيض فان احتمال انقطاعه لا يتكرر واحتمال التاخر لا يندفع التطوع صوم شهر رمضان
كله لان كل يوم يحتمل الطهر مع الغسل لكل ليلة لاحتمال الانقطاع مضافا الى غسل الاستحاضة الغاشرة وقضاء صوم اكثر ايام الحيض وهل يحصل بقضاء
عشرة ايام كما عن الشيخ لا اصالة عدم التشطير لان الكلام بعد فرض عدم الالتفات الى الاصول في مقابل الاحتياط بل الظهور الايام في تحمل الحيض
فيجب الانقسام بقضاء احد عشر لاحتمال حصول الحيض في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الحادي عشر ولا دليل على احتساب بعض اليوم في احد الطرفين
يوما مع ظهور الايام في اقل الحيض واكثره في الكاملة وعن المعتبر دعوى الاجماع من الجامع على انها لو رات يومين ونصفا لم يكن حيضا هذا كله
مع نادر فرض تغاير ما كان منع امتناع تجاوز الحيض عن العشرة بقليل بل صرح كاشف الغطاء بان الممنوع التجاوز بيوم كامل لكنه محل نظر وكيف كان
فالاقوى سيما في مقام الاحتياط قضاء احد عشر كما اختاره المصنف تبعا للمعتبر الثاني الشيخ ابي علي ولد الشيخ فتترتب هذا كله اذا علمت المرأة انها
لا تحيض في الشهر الا مرة واحدة واما لا ندم حاله فقضاء عشرين او احد وعشرين على القولين بالتشطير وعدمه وهذه هي الامور التي يجب على المتحيرة **بقي**
الكلام في انه لا ينبغي الاشكال في جواز ان تقضي في هذه الايام ما فاتها من العبادة منها او في غيرها من الايام لما عرفت من حرمة العبادة عليها ذاتا
نعم لا بد من تكرار العبادة على وجه يحصل العلم بها ما هو وقت الطهر والكلام اما في الصوم واما في الصلوة واما في الطواف اما الصوم فان علمت
بان حيضها في الشهر مرة فيحصل قضاء كل يوم بصوم يومين بينهما ازيد من ثمانية او تسعة على القول بالتشطير كالاول والثاني عشر الى اخر الشهر وان
لم يعلم ذلك واحتملت تعدد الحيض في الشهر فعلى قول الشيخ بصوم كل يوم حادي عشر اذ لا يمكن اجتماعهما على التشطير فلا يكفي بذلك لاحتمال
ابتداء الحيض في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الحادي عشر ولا يكتفي بزيادة الثاني عشر لانه لا يرتفع الاحتمال بها بل لا بد من اضافة الثاني الى الرابع فصوم
اربعة ايام الاول والثاني والحادي عشر لان الحيض ان ابتدأ في الاول انتهى في الحادي عشر فيصح ما بعده او بالثاني صح الاول وان انتهى في الاول صح الثاني
او في الثاني صح الحادي عشر وفي ذكره وعدها في صح الاول والثاني عشر وقبل الحادي عشر واجزأ هذا المقدار واضح بادنى تامل **ثم ان الطريق**
الثاني وان كان اقل كلفة من الاول الا ان الاول اعم نفعا اذ يمكن اجرائه في قضاء ازيد من يوم الى تسعة ايام بخلاف الطريق الثاني والضابط فيه
على ما في صد انه اذا اراد قضاء يومين او اكثر الى التسعة كرر المقضي مرتين مع كون اول المرة الثانية الثاني عشر من المرة الاولى وصام بين المرتين
يومين متواليين او متفرقين متصلين بالمرتين او منفصلين او متصل باحدهما فاذا اراد قضاء يومين صامت ستة ايام الاول والثاني ثم
يومين قبل الثاني عشر والثالث عشر ولو ارادت قضاء ثلثة ايام زادت على الاولين الثالث وعلى الاخيرين الرابع عشر ولو ارادت قضاء اربعة زادت
على الثلثة الاولى رابعا وعلى الثلثة الاخيرة الخامس عشر وهكذا لو ارادت تسعة صامت تسعة ثم يومين ثم تسعة اخرى اولها ثاني عشر الاول
الى العشرين فكلما اشتد يوم من ايام المرة الاولى صح بدله من الثامنة وقد اجتمع الى اليومين المتوسطين لاحتمال انقطاع الحيض في اثناء اليوم
الاخير من المرة الاولى كالخامس وتعود في نظيره من الثامنة وهي الخامس عشر فيفسد جميع المرتين الا الثلثة الاولى من المرة الثامنة ثم اذا ارادت قضاء
الصلوات والطواف فنفعها ما ذكره من الضابطة فتدبر ولو ذكرنا المضطربة الوقت في الجملة دون العدد قال في يح اما ان تذكر اوله او اخره او وسطه
الحقيقي او غير الحقيقي او شيئا منه في الجملة ان تذكر اوله فله كمل اعني الثلثة لتيقنه ويبقى سبعة مشكوك فيها وجوب الاحتياط فيها بالجمع
بين وظيفة الحائض والمستحاضة والغسل في كل وقت يحتمل الانقطاع كما في ط والجامع وبيع والمص قده في هذا الكتاب وغيره واحتمله الشهيد
في ذكره ويدرس او وجواز احكام الطهر عليها كما عن موضع من ط وسيلة والمعتبر والبيان وحمل الذكرى وهو مستحسن او رجوعها الى الروايات ما بان

حصوص الب [illegible] كما عرفت مدتجها عليه الوفاق واما على التحيض بينها وبين الستة والثلثة من شهر والعشرة من شهر كما عن الشهيد تبعا للمعتبر والمنتهى واختاره [illegible] في شرح المفاتيح والشيخ في الرياض من اقوالها الثاني لعدم الدليل على الاحتياط مع اصالة بقائها لا نعلم [illegible] عدم جريان الاستصحاب فيما [illegible] عدم نقل احد ما يقتضيه هنا من وجوب التحيض الى العشرة واما الروايات فهي مختصة بما سيذكر الوقت والعدد الان بقي [illegible] وان ما في الروايات نعد غالب النساء جعله الشارع مرجعا للمرأة الجاهلة بعدها بل يمكن ان يدعى شمول نفس المرسلة لما نحن فيه عن قوله وان اختلط عليها ايامها وزادت او نقصت حتى لا يقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره مطلوعه فيما [illegible] بحالة الانكار [illegible] الذاكرة الوقت [illegible] فقوله [illegible] بنا بعد ان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم المتبوع عليها فلم يزل الاستحاضة [illegible] وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشر [illegible] على ان ما [illegible] العدد مع عدم التمييز رجع الى الروايات فهذا القول لا يخ عن قوة في خصوص السبعة كما تقدم [illegible] ولكن في السبعة كلام تقدم في المتحيرة واما غيرها من الروايات فغير جار في الناسية الا على ما ذكرنا في المتحيرة من ان المستفاد من المرسلة اتحاد حكم المضطربة والمبتدئة في التحيض بها على التخيير كما نعم الروايات باسرها غير جارية فيما لو علم اجمالا زيادة العدد المنسي على الروايات او نقصانا عنها وقد ذكرنا ما يظهر الكلام في سائر افراد هذا القسم مثلا لو ذكرت انه [illegible] فيجعل الثلثة حيضا والكلام في السبعة الباقية ما عرفت من الاقوال وعرفت ان [illegible] المص [illegible] هنا وفي بعض كتبه انها تعمل في باقي الزمان الزائد على الثلثة في الصورتين ما تعمله المستحاضة بل [illegible] ما تتركه الحائض وان لم يذكره المص ولا يشعر به المعتبر الا المنتهى بل في محكي الجامع انه لا يطأها الزوج [illegible] ونص في الروض تبعا لجامع المقاصد لزوم [illegible] على هذا القول [illegible] للانقطاع الحيض في كل وقت يحتمل انقطاعه فيه وهو في الصورة الاولى لعدد ابعد الثلثة [illegible] وقت العبادة المشروطة بها ومقتضى الاحتياط تاخير الاغتسال الى اخر الوقت وهو ان يبقى مقدار الطهارة [illegible] الانقطاع في اثناء الغسل الاول فيفسد الغسل والعبادة وان كان [illegible] الامر [illegible] لا يجوز قضاء عباداتها كما تقدم في المتحيرة وكيف كان فيجب احراز الاحتمالات [illegible] الامكان [illegible] يسقط التكليف ويجب تداركه بالقضاء كما تقدم لاحتمال الانقطاع فيه ولا يقدح احتمال الانقطاع قبله [illegible] على المقدم [illegible] انقطاعه في اثناء الغسل [illegible] الثاني في الصلوة الاخيرة ويجب عليها خمسة اغسال للصلوة الخمس [illegible] مع الاغسال الواجبة للاستحاضة [illegible] على الخمسة كما اختاره في [illegible] لعموم نصوص التداخل وعدمه كما في البيان [illegible] بان استمرار الحدث يمنع عن التداخل [illegible] الاول [illegible] من التداخل انما هو لاعتبار رفع الحدث في غسل الحيض فلا يتداخل مع الغسل الغير الرافع وفيه نظر واما في الصورة الثانية فتغتسل [illegible] لكن تجمع في السبعة السابقة بين وظيفتي الحائض والمستحاضة ومقتضى الاحتياط فيها تقديم الصلوة في اول الوقت [illegible] بعد الحيض فيما بعده وعلى القول برجوعها الى الروايات تضم الى الثلثة الاخيرة تمام ما اختارته منها متصلا بها ولو ذكرت وسط الحيض اي الواقع بين الطرفين وان لم تكن وسطا حقيقيا ضمت الحاليه المذكور يومين واقتصرت على المجموع او ضمت اليه تمام ما تاخذه من الروايات من قبل او من بعد او بالتفريق او احتاطت بضم تمام العشرة من قبل ومن بعد فلو ذكرت يوما ضمت اليه تسعة من قبل او تسعة من بعد ولو ذكرت يومين ضمت ثمانية من قبل و[illegible] ثمانية [illegible] وهكذا ولو ذكرت الوسط الحقيقي على المحقق [illegible] فان كان يوما واحدا حفته بيومين واقتصرت على ذلك على القول الثاني وعلى القول الثالث اكملته بما ناسبه من الروايات كالسبعة والثلث فليس لها الاخذ بالستة ولا العشرة ولو اخذت الثلثة في شهر لم تأخذ العشرة في الاخر للعلم بعدم بلوغ حيضها عشرة بحكم الفرض فاختار السبعة على الاشكال المتقدم في شمول روايات الثلثة والعشرة للناسية [illegible] المطلقة بقصور عادتها عما تأخذه من الروايات وعلى القول بالاحتياط تضم الى الثلثة ثلثة من قبل وثلثة من بعده ويكفي بالستة للعلم بعدم بلوغ حيضها عشرة كما تقدم ولو ذكرت يومين حفتها بيومين واكملها بما ناسبها من الروايات كالستة او العشرة ولو لحظت العشرة لم يكن لها التحيض في الشهر الاخر بالثلثة للعلم بزيادة حيضها عنها فيتحيض اربعة ولو ذكرت ثلثة حفتها بيومين فيقتصر على الخمسة او تأخذ من الروايات السبعة لعلمها بعدم كونها ستة وبزيادتها على الثلثة ونقصانها عن العشرة [illegible] على ذلك لو ذكرت وسطا زائدا على الثلثة ولو ذكرت وقتا في الجملة كان تعلم بحيضها اول الشهر فقط او مع ثانيه او مع ثالثه وهكذا الى تاسعه ولا بد ان المعلوم اول الحيض ولو لم [illegible] فهو المتيقن فعلى الروايات تكمله احديها ان قصر عنها من قبله او بعده او بالتفريق وان ساوى احدها او زاد اقتصرت وعلى الاحتياط تكمله وتجعله نهاية عشرة وصرح في الروض هنا وفيما لو ذكرت وسطا غير حقيقي انها على الاحتياط تكمل الحيض عشرة من قبل او من بعد او بالتفريق ولا يخفى عدم تحقق الاحتياط الا باتمام العشرة من قبل ومن بعد كما في البيان مع [illegible] ثم هذا القسم اعني الحافظة للعدد كاملا [illegible] كما عرفت في [illegible] انه الحافظة لكسر [illegible] ونقضي ذاكرة الوقت المحتملة لكون عددها عشرة صوم احد عشر يوما لاحتمال الطرو الدم في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الاخر ولو ذكرت المضطربة الناسية للعدد خاصة فان علمت وقت طرو الدم عليها رجعت الى عادتها بتجاوز العشرة بنص [illegible]

ما له عدم زيادة الحيض على المتيقن لا يجري

وزيادتها

جامع المقا

انه عرض لها

جامع المقاصد حيث قال وموضع الخلاف ما اذا لم تعلم وقت طرو الدم عليها بحيث [illegible] فان علمت رجعت بتجاوز العشرة الى تمام العادة فان استمر الى الشهر الثاني فهو على الخلاف انتهى وهو حسن اذ لا وجه للاحتياط في الدورة الاولى مع ظهور بعض الاخبار في وجوب عمل المستحاضة بعد تمام مقدار العادة والاستظهار ثم انها ان لم تنس قدر الدور [illegible] العدد كما لو قالت حيضي خمسة او سبعة ولا ادري في كم امثلها او عرفت قدر الدور ولم تعرف ابتدائه كما لو قالت دوري ثلثون ولكن لا اعرف ابتدائه او عرفت ابتدائه ولا تعرف مقداره كما لو قالت دوري مبتدأ يوم كذا ولا اعرف قدره فلا فرق بينها وبين المتحيرة في الرجوع الى الروايات الا من حيث نقصان العدد المحفوظ وزيادته عن الروايات لاحتمال الحيض والطهر والانقطاع في كل زمان نص على ذلك كله المص في نهاية الشارح في ض وهو واضح فان حفظت مع العدد قدر الدور وابتدائه كما لو قالت حيضي سبعة في كل شهر هلالي او في نصفه الاول او الاخر مثلا فقد العدد من اوله لا يحتمل انقطاع الدم ويحتمل الحيض والطهر فيما بعده ويحتملهما والانقطاع الى اخر ما ضل فيه فانا اوجبنا عليه الاحتياط كما هو ظاهر الكتاب تبعا للمعتبر [illegible] في كل وقت ما تعمله المستحاضة وتترك ما تتركه الحائض وقد عرفت في المتحيرة ضعف القول بالاحتياط لعدم الدليل عليه بل الدليل من الاصول المعتبرة على خلافه مضافا الى استلزامه للحرج كما عرفت وجهه ولذا اختار الاكثر عدم وجوب ذلك عليها واختاروا انه لا يجب عليها الا التحيض مقدار العادة مخيرة في وضعه حيثما شاءت مطلقا كما عن الاكثر او بعد العجز عن الاجتهاد في تحصيل الظن بموضعها من الدور كما عن الذكرى والبيان او معينا عليها وضعه في اول الدور كما في كشف اللثام [illegible] اصلها لما تقرر من وجوب [illegible] مطلق الظن في كل مقام لم يجب الاحتياط للعسر ولم يقطع الشارع النظر عن الواقع وقد ادعى المص قدس سره في باب قضاء الصلوات الاجماع على العمل بالظن في الشرعيات وما يشير اليه في المقام قوله في مرسلة يونس الطويلة ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم دلت على ان الجهل بالايام سبب الحاجة الى معرفة لون الدم والاستكشاف به عن كون الدم حيضا او استحاضة والرواية وان وردت في التمييز بالصفات القابلة الا انها لا تخ عن اشعار بذلك لا سيما عند التامل على لزوم الاجتهاد عند الجهل بالعادة فتامل الا ان يقال ان هنا كله اجتهاد في مقابل اطلاق النصوص الامرة بالتحيض [illegible] مقدار عادتها ودعوى [illegible] العادة [illegible] لو فرض [illegible] تسلمه في بعضها لا في جميعها ولذا ترجع من لم تستقر لها عادة وقتية الى العلامات [illegible] كما عن ابن القطان لا مستند لذلك الا هذه الاخبار كلها من باب تنقيح المناط لعدم تعقل فرق [illegible] بالعادة [illegible] وبعضها باطلاقها للفظ [illegible] بالعادة المعلومة [illegible] بطهر [illegible] الاستدلال بما دل على رجوع المبتدأة الى عادة نسائها فان الظاهر [illegible] بها مقام [illegible] مضافا الى ما يستفاد من المرسلة الطويلة من حصر سنن المستحاضة في [illegible] بالعادة والتمييز والروايات فتنتفي الاحتياط واما عادة الاصل [illegible] فانه مقام العادة ومضافا الى فحوى عدم وجوب الاحتياط على المتحيرة فان ذكر العدد لا يوجب زيادة التكليف قطعا لكن الاحتياط في مراعاة الظن مما لا ينبغي تركه واحوط منه الاحتياط المطلق الذي نقل عن المص في بعض كتبه وتغتسل للحيض في كل وقت يحتمل فيه الانقطاع وهو ما بعد مقدار العدد من اوله وتقضي صوم عادتها المحفوظة مع يوم زائد لاحتمال الطرو [illegible] في اثناء الاول والانقطاع في اثناء الاخر فيفسد اليومان ثم ان هذا الذي ذكرنا من وجوب الجمع بين الوظيفتين عند الشيخ والتحيض المطلق عند [illegible] انما هو ان نقص العدد الذي ذكرته عن نصف الزمان الذي ضل فيه العدد كالسبعة والعشرة في شهر او سابه كما لو اضلت خمسة في العشرة الاولى من شهر ولو زاد العدد عن النصف فالزائد وضعفه [illegible] مثله حيض من وسط الزمان كالخامس والسادس لو كان العدد الضال ستة في العشرة الاولى لاندراجهما في الحيض قطعا على كل تقدير فيبقى طرفا العدد اربعة متقدمة واربعة متاخرة وهي مخيرة عند الاكثر في المتقدمة والمتاخرة الى الخامس والسادس وعند الشيخ تحتاط في الاربعة المتقدمة والمتاخرة وتزيد الاغتسال في المتاخرة لاحتمال الانقطاع ولو اضلت خمسة في التسعة الاولى فالزائد يوم وهو مع ضعفه حيض بيقين فالخامس حيض ولو اضلت سبعة في عشرة فالحيض اربعة ايام لان العدد زيد على نصف الدور بيومين وهذه قاعدة كلية ترجع اليها المسائل المعروفة بفروع الامتزاج التي ذكر كثيرا منها جماعة تبعا للشيخ فقط كان تقول حيضي عشرة وكنت امزج شهرا بشهر اي كنت اخر الشهر واول ما بعده حائضا فالمتيقن من الحيض لحظة من اخر كل شهر ولحظة من اوله والمتيقن من الطهر من اللحظة الاخيرة من العاشر الى اول لحظة من اليوم الحادي والعشرين فقد ضلت العشرة في عشرين يوما الا لحظتين وهو ما بين اللحظة من اول الشهر واللحظة من اخر العاشر وما بين اللحظة من اول الليلة الحادي والعشرين واللحظة من اخر الشهر فزيد النصف على ما ضلت فيه بلحظة فاللحظتان متيقنتان وتضم اليهما مكمل العادة من الطرفين شاءت على المشهور وتحتاط فيها على قول الشيخ وتغتسل للانقطاع فيما بعد اللحظة الاولى الى اخر الشهر ولو قالت ان العشرة كنت امزج نصف الشهر بالاخر بيوم من النصف فالخامس عشر والسادس عشر حيض بيقين والسبعة الاخيرة منها ابيض [illegible] ضلت العشرة فيما [illegible] بيوم اعني الثامنة عشر فيضم الى اليومين ما يكملها ما شاءت من المتقدم او المتاخر او تحتاط في الثمانية المتقدمة بالجمع بين الوظيفتين وتزيد في الثمانية المتاخرة الغسل للانقطاع وعليك بتدبر ما يرد عليك على ما ذكرنا من القاعدة ولو قالت لي في كل شهر حيضتان كل واحدة ثمانية [illegible] بينهما الطهر فضلة العادة فاعد ستة ايام من الثالث عشر الى الثامن عشر ان الحيض الاول لا يتاخر عن الخامس ولا الحيض الثاني عن الثالث والعشرين [illegible]

ولنسعى ان الجهل بالايام سبب الحاجة الى معرفة لون الدم

[illegible]

والمبتلى

والمبتفن من الحيضة الاولى من الخامس الى الثامن ومن الثامنة من الثالث الى العشرين الى السادس والعشرين فكل دم يمكن شرعا اى لا يمتنع ان يكون حيضا فهو حيض سواء كان بصفة دم الحيض ام لم يكن على المشهور بين الاصحاب بل في جامع المقاصد شرح ضه انه متكرر في كلام الاصحاب بحيث يظهر انه مما اجمعوا عليه عن المعتبر وهي الاجماع على حيضية ما تراه المراة بين الثلثة والعشرة مما يمكن ان يكون حيضا وان لم تكن بصفات دم الحيض وفي نهاية المص قدس سره كل دم يمكن ان يكون حيضا وينقطع على العشرة فانه حيض سواء اتفق لونه او اختلف قوى او ضعف اجماعا انتهى وقد استدل على ذلك بعد دعوى الاجماع بانه دم في زمان يمكن ان يكون الدم حيضا وظاهره ان هذه القاعدة من المسلمات بحيث يستدل بها لا عليها وقد تقدم في شرح قول المص قده والصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض تفسير ايام الحيض في المبسوط والسرائر بايام الامكان وفي الوسيلة والصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وفيما يمكن ان يكون حيضا حيض انتهى وظاهره ارادة التعميم في ايام الحيض الواردة في الروايات كقوله في الخلاف الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر سواء كانت ايام العادة ثم استدل على ذلك باجماع الفرقة وان اجماعهم حجة انتهى واستدل على القاعدة المذكورة مضافا الى ظهور الاتفاق المعتضد بنقل الاجماعات والى ان الاصل في دم النساء الحيضية لانها الغالب فيها والمخلوق فيهن للحكمة المتقدمة لان الاصل عدم الافة الموجبة للاستحاضة والقرحة ونحوهما بالاخبار المتكثرة المختلفة في كيفية الدلالة على هذه القاعدة بحيث يشرف المتتبع على القطع بها كما في شرح المفاتيح مثل المرسلة على المستدل بها على هذه القاعدة في المبسوط والسرائر لا يستدل فيهما باخبار الاحاد وهي قولهم ع الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وعلى التفصيل المتقدم وما تقدم من رواية يونس عن بعض مشايخه من رؤية الدم ثلثة او اربعة ورؤية الطهر ثلثة او اربعة الى شهر ومثلها ما تقدم من رواية ابن مسلم ورواية البصري الواردة في عدة الطلاق ومرسلة يونس الدالة باجمعها على ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة السابقة وما تراه بعدها فهو من المستقبلة وما ورد فيما تراه المراة قبل عادتها من انه حيض معللا بانه ربما تعجل بها الوقت فدل على ان مجرد احتمال التعجيل يكفي في الحكم بالحيضية ونحوه ما ورد في حيض الحامل بالدم معللا بان الرحم ربما قذفت الدم وما في رواية عبد الله بن المغيرة فيمن نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس فعلل الحكم بالحيضية بمجرد عدم المانع ولا اباء في عدم ذلك على القول بها في مدة النفاس لان تاويلها لا ينافي الاستدلال وما ورد من ان الصائمة تفطر بمجرد رؤية الدم وما سيأتي في الحكم بالحيضية في المشتبه بالاستحاضة عند وجود الصفات وما تقدم من الحكم بها في المشتبه بالعذرة عند عدم التطوق وفي المشتبه بالقرحة عند خروج الدم من الايسر فحكم في هذه المواضع بالحيض بمجرد امكانه بانتفاء علامة الاستحاضة والعذرة والقرحة وما ورد في اخبار الاستبراء من الحكم ببقاء الحيض بمجرد خروج الدم الملطخ والحاصل ان كثيرا من المذكورات لا تدل على هذه القاعدة بوجه كاصالة الحيض بمعنى غلبته واصالة عدم ما عداه لان الغلبة بحيث تفيد الظن ممنوعة مع عدم الدليل على اعتبارها في الموضوعات واصالة عدم ما عدا الحيض لا تثبت الحيض بل اصالة عدم الحيض تنفيه واما المرسلة فالظ منها ارادة العادة قال في الذكرى بعد حكاية التفصيل المتقدم عن المبسوط ان النص في الكافي قوله ع كل ما تراه المراة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكل ما تراه بعد ايام حيضها فليس من الحيض وقوله ع السنة في الحيض ان يكون الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيضا كله انتهى وفيه تعريض على ان ما ذكره في المبسوط كانه مغير ماخوذ من هاتين الروايتين العالمة التي على ما استظهره في المبسوط كما تقدم عنه فراجع واما اخبار افطار الصائمة برؤية الدم فهي واردة في مقام بيان وجوب الافطار في اي وقت رات الدم فان الاطلاق فيها بالنسبة الى نفس الدم بل المراد به كما في المعتبر الدم المعهود كما ان رؤية الدم يراد بها خروجه عن الموضع الطبيعي لا مطلق رؤيته ومما ذكرنا يظهر الجواب عن اخبار الاستبراء واما ما دل على نفي الحيض عن الاستحاضة والعذرة والقرحة فموردها ما اذا علم من الخارج انتفاء الثالث ودوران الامر بين المشتبهين ولا شبهة في وجوب الحكم باحدهما عند انتفاء الاخر بانتفاء علامته واما ما دل على الحكم بالحيضية معللا بالاحتمال كروايات تقدم العادة وحيض الحبلى ففيه ان الظ ان لفظ ربما للتكثير جيء به لرفع الاستبعاد ولم يقصد تعليل الحكم بالاحتمال مع ان اخبار التعجيل مختصة برؤية المعتادة ونحو ما مر فيها واما رواية يونس فقد تقدم في ذيل الظهور وجوب تاويلهما واما ما دل على ان المرئي قبل العشرة من الحيضة السابقة وبعدها من المستقبلة فلا انتفاء انها مسوقة لبيان ان الدم المفروغ عن حيضيته ان وجد فيما قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وان وجد بعدها فهي حيضة مستقلة مع ان الظ اختصاص موردها بما قبل العشرة بالدم الموجود بعد تحقق اقل الحيض ومنه يظهر اختصاص المعتبر اجماعي وهي من المطلب المهم الان فيستظهر منها الاجماع على اصل القاعدة من المسلمات كما اشرنا اليه وكيف كان فالعمدة في المقام الاجماعات الحاصل من مجموع الاخبار وجوب الحكم بحيضية الدم في اربعة موارد احدها ما تجده في ايام العادة الثاني ما تجده قريبا منها الثالث ما تجده بعد انقضاء ثلثة ايام الرابع ما تجده متصفا بالصفات على تامل في عموم هذا لغير موارد التميز وحيث انحصر المستند في عموم هذه القاعدة في الاجماعات المنقولة فلابد من تنقيح معنى القاعدة ليعلم معاقد الاجماع باثباتها وعدمه **فنقول** الظ ان المراد من الامكان ليس مجرد الاحتمال في مقابل العلم بل المراد الامكان الواقعي بمعنى القابلية في مقابل الامتناع الواقعي لان الظ من لفظ

الامكان دون الامكان بمعنى عدم وجود المانع في نظر المحتمل والمتردد ولو سلم ارادة الاعم من ذلك حتى يكون المراد ان كلما يحتمل ان يكون حيضا فهو حيض فهذا مما لا يبقى معه شيء من الاخبار ومعاقد الاجماعات المتقدمة ثم المراد من عدم الامتناع ليس هو عدم الامتناع من جميع الجهات كيف ولو ثبت ذلك كان الحيضية واجبة لا ممكنة اذ لا واسطة في الممكنات بين الامتناع العرضي والوجوب بالعرض فيصير معنى كلما لم يمتنع كونه حيضا فهو حيض كلما وجب ان يكون حيضا فهو حيض والحاصل انه لا يتحقق عدم الامتناع على الاطلاق الا بعد العلم بانتفاء ما عدا الحيض فتعين ان يراد بالامتناع عدم الامتناع من جهة الموانع التي قررها الشارع كالصغر والياس ونحوهما فمعنى القاعدة انه كلما لم يمتنع من جهة الموانع المقررة في الشريعة كونه حيضا بان كان جامعا للشرائط وخاليا عن موانعه المقررة فهو حيض وان لم نعلم كونه حيضا من جهة نقص الخصوصيات التي لا يطلع عليها الا من يعلم ما في الارحام فان انتفاء الموانع او اجتماع الشروط لا يوجب تحقق المشروط وانما يلزم من وجودها او عدمها العدم ثم المراد من عدم الامتناع لاجل الموانع الشرعية يحتمل ان يكون عدم الامتناع وانتفاء جميع الموانع الشرعية الواقعية وح فلابد من احراز عدم الموانع الواقعية فلا يكون الشك في حيضية هذا الدم على هذا الفرض الا مسببا عن خصوصيات وعلائم باطنية للحيض لا يطلع عليها غير من يعلم ما في الارحام ويحتمل ان يكون المراد عدم الامتناع من جهة ما وصل الينا من الموانع الشرعية وح فمجرد عدم ثبوت مانع شرعي لحيضية الدم يكون كافيا في الحكم بحيضيته ولا يحتاج الى احراز عدم الموانع الواقعية والمتحصل من ذلك ان الشك في كون ما تراه حيضا لا يخرج عن احد اسباب ثلثة لانه اما ان يكون من جهة الشك في تحقق شرط شرعي او عادي كما في الدم الخارج من الخنثى او الممسوح المشكول في انوثيتهما وكالوضع المتردد زمانه وخروجه بين ما مر وما بعده واما ان يكون من جهة الشك في شرطية شيء مفقود في ذلك الدم كالتوالي ونحوه من الشروط الخلافية واما ان يكون من جهة الشك في تحقق ماهية الحيض لتختلف باختلاف النساء بحيث لا تنضبط بحد ضابط واقعي ولا معرف ظاهري فلا يطلع عليها الا من يعلم ما في الارحام كما اذا رات دم في ثلثة ايام بحيث يعلم باستجماعه لجميع الشرائط المقررة للحيض الا انه يشك في كونه ذلك الدم المخصوص حيضا فان اجتماع تلك الشروط لا يعلم الا بعلامة الحيضية في مقابل فقدها الموجب للقطع بعدمها اما القسم الاول فالاقوى فيه اجراء اصالة عدم الحيض لسلامتها عن اصالة عدم الافة او غلبة الحيض كما عرفت ولا دليل على اجراء القاعدة المذكورة من الاخبار ولا من الاجماع اما الاخبار فلما عرفت واما الاجماع فلان كثيرا ممن نقله كالمحققين وثانيهما وغيرهما لم يقولوا بتحيض المبتدئة والمضطربة الا بعد الثلثة بل عرفت ان ارادة هذا من القاعدة خلاف الظ وان سلمنا العموم في معاقد الاجماع اذ المتبادر من الامكان القابلية الواقعية في مقابل الامتناع لا الاحتمال والتردد في مقابل الجزم نعم ربما يستعمل لفظ الامكان في مقابل والاحتمال الا ان المراد من الامكان في نظر الشخص لا في الواقع ولاجل ما ذكرنا اعتبر في الامكان تحقق شرائط الحيض فالمحقق في ضابط ما امكن اي كون الدم حيضا بحسب حال المراة بان تكون بالغة غير يائسة ومدته بان لا ينقص عن ثلثة ولا يزيد على عشرة ودوامه كتوالي الثلثة ووصفه كالقوي في التميز ومحله كالجانب ان اعتبرناه ونحو ذلك حكم به وانما يعتبر الامكان بعد استقراره فيما يتوقف عليه كايام الاستظهار فان الدم فيها يمكن كونه حيضا الا ان الحكم به موقوف على عدم عبور العشرة ومثله القول في اول رؤيته مع انقطاعه قبل الثلثة انتهى وعن بعض في جامع المقاصد مثل جمال الدين الخوانساري في حاشية الروضة في ذيل قول الشارح وتعتبر الامكان الى اخره حمل الامكان في كلام المص على مجرد الاحتمال فقيده بما ذكره ولو حمله على الامكان النفس الامري بحسب القواعد الشرعية فلا حاجة الى ما ذكره ثم قال انه يمكن ان يكون غرضه من هذا التقييد بيان ان المراد من الامكان ليس الاحتمال الذي قد يستعمل الامكان فيه بل هو بعد استقراره الذي فاك الى الامكان النفس الامري فيجب حمل كلام المص عليه انتهى وظ عبارة الروضة وان كان ارادة مجرد الاحتمال الا ان الظ ان المقصود منه بعد تقييده بالاستقرار الامكان النفس الامري فحاصل هذه القاعدة كما في شرح ضه ان كلما امكن شرعا كونه حيضا بالاستجماع لشرائطه والخلو عن موانعه حكم بكونه حيضا كان بصفات الحيض ام لا كما ذكره الاصحاب قاطعين على وجه يظهر منه نقل الاجماع عليه انتهى ومن هنا يظهر انه لا يحكم على الدم بالحيضية بقاعدة الامكان الا بعد مضي الثلثة اذ قبله لا يستقر الامكان ولذا احتمل معقد اجماع المعتبر وهي المتقدم فيما تراه المراة من الثلثة الى العشرة ثم استدل عليه بقاعدة الامكان مع ان تلك القاعدة على المعنى المتوهم جارية فيما قبل الثلثة ولم يقل المحقق في كتبه بتحيض المبتدئة بمجرد الرؤية فلعله ذلك الا لعدم استقرار الامكان قبل الثلثة نعم قد استدل المص في لعه في القاعدة على تحيض المبتدئة وقد اجاب بعضهم عن تمسكه هذا بعدم استقرار الامكان بمجرد الرؤية لكن تمسكه قده بشيء لا يدل على ارتضائه به كما لا يخفى على العارف بطريقته في كتبه الاستدلالية ولذا اخر التمسك بها عن الاخبار وعكس في مسئلة ما تراه بين الثلثة والعشرة واما القسم الثاني من الشك فالظ خروجه ايضا عن مورد القاعدة لان الظ من الامكان هو عدم الامتناع الواقعي من جهة فقد ما جعله الشارع وافعاله من الشرائط والموانع والمفروض عدم العلم بذلك في ذلك القسم ولو سلم ظهور القاعدة فيما يعم هذا القسم لكن لا دليل على اعتبارها في المقام فاذا شككنا في ان تفرق ايام رؤية الدم في جملة العشرة مانع شرعي ام لا او ان التوالي شرط ام لا فلا يجوز الحكم على الدم المرئي متفرقا بانه مما لا يمتنع في حكم الشارع ان يكون حيضا لاحتمال امتناعه عنده من جهة اعتبار التوالي ودفع احتمال اعتبار الشارع له بحكم الاصل مدفوع باصالة عدم الحيض نعم لو كان هناك

اى الايام التى يمكن ان يكون الدم فيها حيضا ثم حكى عن بعض العامة تخصيصه ذلك بايام العادة

بحكم

ايام

الطلاق فيقع في مقام الشك في شرطية الشئ المشكوك اخذ به والا بقي على حكم الاصل ولذا ترى القائلين بعكا عتبار التوالي يتمسكون بالاطلاق احيانا
كون اقل الحيض ثلثة والمعتبر بالتوالي هم المعظم رجعوا الى اصالة عدم الحيض بعد منع الاطلاق لا الى قاعدة الامكان فالمتيقن من القاعدة هو تميم
الثالثة وعلى اي تقدير فهذه القاعدة بمنزلة اصل ثانوي وارد على اصالة عدم الحيض فاذا تبين عن الشارع كون الدم الفلاني كالمتجاوز ايام العادة
الى ما فوق العشرة مثلا ليس بحيض وانا سنجمع سائر شرائط قابلية الحيض فهذا الدليل مخرج لذلك الدم عن موضوع الامكان لا مخصص لقاعدة
الامكان فيرجع حاصله الى ان تجاوز الدم الزائد على ايام العادة عن العشرة مانع شرعي لكونه حيضا نظير سائر الموانع كالصغر واليأس ونحوهما
ولذا لجعل هذا الفرض مع صدق صدق مثالا لعدم استقرار الامكان كغيره من المسائل مثل الثلث فظهر بذلك فساد ما قيل ان هذه القاعدة مخصصة
وقد استثني منها مواضع كالمثال المفروض وما اشبهه واسد من ذلك جعل دم الحيض والمستحاضة وما شك في خروجه عن الرحم او من الخارج مستثنيا
من هذه القاعدة ولعله مبني على جعل الامكان بمعنى الاحتمال والتردد وقد عرفت فساده ولو اريد من الاستثناء التخصيص الخروج الموضوعي
عن با لتخصيص حيث لا امر دخولها فيقطع على الاول والخارج من اليائسة والصغيرة وغيرها من الدماء الفاقدة للشرائط في المستثنيات فا
المحتمل ان المتيقن من معاقد الاجماعات في مورد هذه القاعدة هو القسم الثالث ويمكن الاستدلال عليها ايضا مضافا الى ما ذكر باستقراء
المتشرعة على جعل الدم الخارج من المخرج حيضا ما لم يعلم كونه دما آخر بل على ذلك بناء المتشرعة وكما يجب الرجوع الى العرف لا ستعلام مراد الشا
من الفاظه التي لم يبين له فيها حقيقة شرعية كذلك يجب الرجوع اليه لاستعلام مصاديقها علم ارادته من الفاظ الشارع اذا لم ينصب معرفا خاصا
لمعرفة تلك المصاديق فاذا اعتزلوا النساء في المحيض وعلمنا ان المراد منه الدم المخلوق في الرحم لتربية الولد فلا بد في تميز ان الخارج هو من ذلك الدم
او من دم آخر من امارة منضبطة مميزة له عن غيره واما احالة ذلك الى العرف والشارع وان كشف هنا ببيان ما هو من شروط الحيض وموانعه عدم
كون بعض الدماء حيضا كالخارج عن الصغيرة واليائسة والمنقطع قبل الثلثة والمتجاوز للعشرة الا ان ذلك ضابط غالبي لا يفي بتعيين جميع
ما هو الحيض بعلم من قضايا في اسالة الحيض في الدماء الخارجة من المخرج ويمكن جريان هذا الوجه في القسم الثاني لعدم اقتضاء الشك في حيضية الدم اغلب
ما كان الشك فيها من جهة الشك في شرطية مفقود كالتوالي مثلا او ما تعتبر امر موجود كالحمل بان يتوقف بناء العرف على كون الخارج الغير المتلقي
او الخارج من الحامل حيضا مثلا فاذا لم يصل البيان من الشارع ما يقتضي بخلافه كان بناء العرف هو المتبع الا ان التمسك بهذا الوجه من اصله لا
عن نظر بنا على ان المسلم من بناء العرف هو بناؤهم لو كان الدم بصفات الحيض ومع علمهم لا يظهر حكمهم بالحيضية كما لا يخفى على من سأله من غير اهل الخبرة
وينادي بذلك ان المرأة في رواية حفص بن البختري بعدما سمع من الامام عليه السلام بصفات الحيض قالت والله لو كان امرأة ما زاد على هذا وقول المرأة
في رواية اسحق بن جرير بعدما سمعت قوله عليه السلام ان دم الحيض ليس به خفاء هو حار تجد له حرقة فالتفت الى مولاتها اترينه كان امرأة ٧٨
وجل النظر في السيرة المدعاة على هذا المطلب فلا يبقى بها بد الا على قاعدة الامكان في فاقد الصفات عدا الاطلاق معاقد الاجماعات في بعض
المتقدمة مع الاغماض عما يرد عليها بل لا يبعد دعوى انصراف الدم في تلك الاطلاقات الى ما وجد فيه صفات الحيض كما يشهد به جعل الصفرة
في مقابل الدم في جملة من الروايات فلاحظ مع انه لو سلم عدم الانصراف فيها كانت هي والاجماعات المنقولة معارضة وموهونة بالاخبار
الدالة على الصفات وعلى ان الفاقد لها استحاضة كالاخبار المتقدمة في اول المسألة عند الغرض المصنف لتحديد الحيض وكالدالة على ان الصفرة
في غير ايام الحيض ليس حيضا مثل قوله عليه السلام في رواية ابن مسلم وان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وما دل على التفصيل بما تراه الحامل
بين كونه عبيطا وعدمه ونحو ذلك مع التعارض والتساقط فالمرجع الى استصحاب احكام الطاهر لا استصحاب حكم الحيض في بعض الصور اعني ما اذا
رأت الدم او لا معارض باستصحاب بقاء الحيض فيما اذا رأت الدم المشكوك بعد تحقق الحيض المتيقن لعادة او غيرها والرجوع الى عموم ادلة اوامر العبادات
ونحوها غير صحيح بعد العلم بخروج الحائض من موضوعها وتحقق الاشتباه في المقام في مصداق الحائض والطاهر فلا مناص عن الرجوع الى
ما ذكرنا من الاستصحاب ولذلك كله وبعضه منع صاحب المدارك وبعض من تأخر عنه عن جريان القاعدة في فاقد الصفات بعدما استشكل
في الاخبار المتقدمة من صفات الحيض قد عرفت في اول الباب اختصاصها لانها على التعد ممحض العدد بصفته استمرار الدم المعتبر عنه عن فاقد في
الاخبار بالاستحاضة وما ورد في الحامل من اعتبار الصفرة فهو مسلم اللازم انه لا يتحيض غير ذات العادة بمجرد الرؤية الا مع انقضاء الدم بصفات
الحيض بل يحتمل ان يكون الحكم في الحامل كذلك ولو كانت معتادة لعدم ثبوت الاجماع المركب بين الحامل وغيرها واما ما دل على ان الصفرة في غير ايام
الحيض ليس حيضا فهو محمول على ما بعد الاستظهار ومعناه انه لا تتحيض بها كما سيجئ والتخصيص بالصفرة انما هو لوقوعها في مورد السؤال لا
لخصوصية في الصفرة فما هو جار على قاعدة الامكان انه لو رأت الدم ثلثة ايام كان حيضا وان لم يكن بالصفات وان انقطع ثم رأت
اليوم العاشر ايضا حيضا بلا اشكال وظاهرهم كما تقدم عدم الخلاف وكذا الامكان لكونه حيضا والاخبار في الجملة مستفيضة منها ما تقدم في المبتدئة
من وجوب انتظارها العشرة ومنها ما تقدم من رواية ابن مسلم ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وما تراه بعده فهو من الحيضة

المستقبلة والاطلاق فيها كاطلاق معاقد الاجماع يشمل ما لو رأت المعتادة الدم بغير صفات الحيض متجاوزا عن عادتها ولولا الاجماع لاشكل الحكم
في هذا الفرض من جهة ما دل من المستفيضة على ان الصفرة بعد ايام الحيض ليس حيضا الا ان يراد بها ما ذكرنا سابقا من عدم التحيض بالصفرة الا بعد الاستظهار
وقد عرفت انه يحتمل تأمل فيه مضافا الى ما عرفت سابقا من الاجمال في الخبر في تعاليق ابن مسلم لتردده بين ارادة العشرة من مبدأ الحيض والعشرة
من مبدأ الطهر الا ان يتعين الاول في الفقرة الاولى والثانية في الثانية بقرينة الاجماع على ان الطهر لا ينقص عن عشرة وان كان منه يخالف الظاهر بناء
الظاهر من اتحاد العشرة في الفقرتين او يراد بالعشرة من الفقرتين العشرة من مبدأ الحيض ويقيد اطلاق الثانية بما اذا تخلل بينهما اقل الطهر
وقد جمع المصنف قدس سره بين الاستدلال بالفقرة الاولى لما نحن فيه وبالثانية لاعتبار العشرة في اقل الطهر ومنه ما لا يخفى وسيجئ توضيح المطلب بما رواه
المعتادة بعد العادة في مسألة الاستظهار ان شاء الله وحيث فرضنا كون العاشر حيضا وعرفت سابقا ان الطهر لا ينقص عن عشرة ايام فالعشرة الملفقة
في فرض المتن من ايام الدم وايام النقاء بمجموعها حيض وكذا الحكم لو انقطع الدم لما دون العشرة والضابط ان كل دم بين فضاء عدا في العشرة تخللها
نقاء وحكم في الاول بكونه حيضا فالمجموع من ايام الدم والنقاء بينهما حيض ويجب عليها الاستبراء وهو طلب براءة الرحم من الدم عند الانقطاع لما
دون العشرة على المتن وظاهر المحكي عن جمع نسبته الى الاصحاب ومن تأمل انه لا ظاهر عدم الخلاف فيه عن الانتصار التعبير بلفظ ينبغي ولا يبعد ارادة الوجوب
منه واستدل عليه بالاخبار المستفيضة منها صحيحة ابن مسلم اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شئ من الدم فلا تغتسل وان
لم تر شيئا فلتغتسل فان رأت بعد ذلك صفرة فلتتوضأ ولتصل ومرسلة يونس عن امرأة انقطع عنها الدم فلا تدري اطهرت ام لا قال تقوم قائما وتلزق
بطنها وتستدخل بحائط قطنة بيضاء وترفع رجلها اليمنى فان خرج على القطنة مثل رأس الذباب دم عبيط لم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت تغتسل
وتصلي ورواية شرحبيل الكندي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام كيف تعرف الطامث طهرها قال تعمد برجلها اليسرى على الحائط وتستدخل الكرسف بيدها اليمنى
فان كان ثم مثل رأس الذباب خرج على الكرسف وموثقة سماعة قلت له المرأة ترى الطهر وترى الصفرة او الشئ فلا تدري اطهرت ام لا قال فاذا كان
كذلك فلتقم فلتلصق بطنها الى حائط وترفع رجلها على حائط كما رأيت الكلب يصنع اذا اراد ان يبول ثم تستدخل الكرسف فان كان ثمة من الدم مثل رأس
الذباب خرج فلم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت وعن الفقه الرضوي واذا رأت الصفرة او شيئا من الدم فعليها ان تلصق بطنها وترفع رجلها اليسرى كما
ترى الكلب اذا بال وتدخل قطنة فان خرج فيها دم فهي حائض وان لم يخرج فليست بحائض ولا يضر اشتراط ولا فتوى الاصحاب بالوجوب كان استفادته
من هذه الاخبار مشكلة لان بعضها مسوق لبيان وجوبه للعلم بارادة الاغتسال لا لظهر الدم فلعلهم فهموا الاغتسال وبحمل الاشتراط شرعا كما
لا ان الاصل بقاء الحيض واما التحصيل الجزم ببراءة الرحم تعبدا وان قلنا باصالة البقاء في الامور التدريجية وبعضها مسوق لبيان كيفية استعلام براءة الرحم
من غير تعرض لوجوبه والظاهر ان موثقة سماعة قريبة من هذا القبيل وان كان يتراءى منها الوجوب بل وكذا الرضوي فالعمدة فتوى الاصحاب ويمكن ان يقال
بدعوى ان الاصل في امثال المقام من الشبهات الموضوعية التي لا تعلم غالبا الا بالفحص هو وجوب الفحص كما تقدم في وجوب الاستعلام لمن اشتبه
عليها الحيض بالعذرة او القرحة وان قلنا بان الاصل في الشبهات الموضوعية العمل بالاصول من دون فحص فتم ان الظاهر من النصوص والفتاوى ان
وجوب الاستبراء انما هو مع احتمال وجود الدم ولو علم بعدمه لو لاجل عادة فطعنا لم يجب كما لو علم بعدم الانقطاع في الباطن دون الاعتياد
على العادة الظنية اشكال الاقرب وجوب الاستبراء انما هو من باب المقدمة للعبادة المشروطة بالطهارة فلا يجب الا بوجوبها وليس شرطا في صحة الغسل
الا لاجل ان الامر بالغسل انما يتوجه على الطاهر من الحيض ويتوقف معرفة كون المرأة كذلك على الاستبراء لان الاصل بقاء الحيض وعدم انقطاعه
ولا اشكال في عدم صحة الغسل بدون الاستبراء نعم لو نسي الاستبراء واغتسل ثم تبين طهرها زمان الاغتسال صح الغسل بلا اشكال اما لو قلنا
بعد الجزم بان الاصل في الامور التدريجية الحادثة شيئا فشيئا بل الاصل فيها عدم حدوث الزائد على ما علم حدوثه كان الاصل في المقام عدم حدوث
دم الحيض بعد ذلك ويكون ذلك في صحة الاغتسال الا ان الاخبار المتقدمة ظاهرة في عدم جواز الاغتسال اعتمادا على الاصل المذكور من دون
الاستبراء نعم يحتمل كما عرفت سابقا كون الامر فيها للارشاد لئلا يقع الغسل وما يترتب عليه لغوا ويترتب على ما ذكرنا من جريان اصالة بقاء الحيض
او اصالة عدمه انه لو تعذر الاستبراء استمرت على ترك العبادة حتى تقطع بالطهر على الاول واغتسلت وفعلت العبادة على الثاني وكيفية الاستبراء
ان تستدخل قطنة باي وجه اتفق على ما عن الهداية والمقنعة وط وسم والمهذب والكافي والوسيلة والجامع والنافع والمتن عملا باطلاق صحيحة ابن مسلم
المتقدمة لان غيرها من الاخبار لا يصلح لتقييدها لضعف سند بعضها ودلالة بعضها ومعارضة بعضها مع بعض وورود الصحيحة في مقام البيان فيبعد ذلك
القيد الا ان العمل عليها احوط ويرجح ما دل على رفع الرجل اليسرى لتعدده وقوة سنده ثم اذا ادخلت القطنة صبرت هنيئة كما في الروض لكن
النصوص وسائر الفتاوى خالية عن ذلك ولعله للمتعارف عند النساء في مقام الاستعلام فلا يبعد دعوى انفهامه عن الاطلاقات ثم تنظر فان خرجت
القطنة نقية عن الدم ولو كان صفرة بناء على ما تقدم من عدم الفرق بينها بخلافه في العشرة فظاهرة يجب عليها الغسل عند وجوب مشروط به ولا يجب
عليها الاستظهار وان احتمل حدوث الدم فيما بعد بلا خلاف ظاهر الا عن المصنف قده في المعتبر على ما نسبه اليه الشهيدان ولكن الصحيح في كشف اللثام

انه يوم ويستحيي كلام لف لا صالة عدمه ولا يجري هنا اصالة بقاء الحيض وان قلنا بجريانها في المتدين بجيان نعم لو سبق العود لعادة قطعته لم ينفع الاستبراء ولو لمنت العود لعادة او نحوها فالا قوى الحاق بالشك والمحكي عن بعض الاستظهار هنا وقد يؤيد بلزوم الحرج لو وجب الغسل والعبادة بمجرد حصول العلم العود ولو ظنا ويمكن الفرق بين ظن الحاصل من العادة وغيره كما يظهر من صاحب المدارك والذخيرة وجمهور جماعة ممن تأخر عنهم منهم المحقق البهبهاني قدس سره وعلله اكثرهم بلزوم الحرج ويمكن الاستدلال له بالاصل في الثاني وعموم ادلة ترك العبادة ايام العادة على ما هو المثبت منها على فالاخر المظنة بقية من الدم اي لون انقوى صبر للعادة عدد ادون العشرة عن العبادة مدة غير معينة كما يظهر من اطلاق الاستظهار في بعض الاخبار يوما واحدا كما في بعض اخر ولم يعرف به قائل او يومين كما في ثالث ولم يعثر له على قائل عدا المص قده هنا او ثلثة كما عن الصدوق والمحكي عن ابن الاولى كما عن جملة من الكتب او الى الثلث لورايات كثيرة او بين الاخيرين كما في بعض الروايات او بين الثلثة كما في رواية البزنطي او الى العشرة كما في عدة روايات او ثلثي ايامها وكيف كان فلا اشكال في اصل مشروعيته وحكاية الاتفاق عليه مستفيضة مضافا الى الاخبار المستفيضة بل المتواترة منها مرسلة ابن المغيرة عن رجل عن ابي عبد الله قال اذا كانت ايام المرأة عشرة لم تستظهر فان كانت اقل استظهرت وروايات يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله تجلس النفساء ايام حيضها التي كانت تحيض ثم تستظهر وتغتسل وتصلي ورواية اسحق بن جرير في المرأة تحيض فتجوز ايام حيضها قال ان كان ايام حيضها دون العشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قال فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين الخبر وصدر مرسلة داود مولى ابي المغرا عمن اخبره عن ابي عبد الله قال سألته عن المرأة تحيض ثم يمضي وقت طهرها وهي ترى الدم قال فقال تستظهر بيوم ان كان حيضها دون العشرة ايام فان استمر الدم فهي مستحاضة وان انقطع الدم اغتسلت وصلت لكن كما سيجيء ظاهر في عدم الاستظهار وروايتا زرارة ومحمد بن مسلم يجب للمستحاضة كذا في الوسائل ومحمد بن مسلم المستحاضة تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم وموثقة مالك بن اعين عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى له منذ يوم وضعت بقدر ايام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا باس ان يغشاها ان احب وموثقة زرارة تقعد النفساء ايامها التي كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيومين وصحيحة زرارة قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت الى ان قال قلت والحائض قال مثل ذلك سواء وموثقة سماعة عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها فقال اذا رأت الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت فان كانت اكثر من ايامها التي تحيض فيهن فلتتربص ثلثة ايام بعدما تمضي ايامها فاذا تربصت ثلثة ايام ولم ينقطع الدم عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضة وموثقته الاخرى قال سألته عن امرأة رأت الدم في الحبل قال تقعد ايامها التي كانت تحيض فاذا زاد الدم على الايام التي كانت تقعد استظهرت بثلثة ايام ثم هي مستحاضة ورواية محمد بن عمرو بن سعيد عن ابي الحسن الرضا عن الطامث وحد جلوسها قال تنتظر عدة ما كانت تحيض ثم تستظهر بثلثة ايام ثم هي مستحاضة ورواية اسمعيل الجعفي المستحاضة تقعد ايام اقرائها ثم تحتاط بيوم او يومين فان رأت طهرا اغتسلت وان لم تر طهرا اغتسلت وصحيحة زرارة المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وتحتاط بيوم او اثنين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلث مرات الى ان قال فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها وصحيحة ابن مسلم المروية عن المنتهى لا يرجو الحائض اذا رأت دما بعد ايامها التي ترى الدم فيها فلتقعد عن الصلوة يوما او يومين وموثقة زرارة المستحاضة تستظهر بيوم او يومين وموثقته الاخرى عن الطامث تقعد بعد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين وموثقة البصري عن المستحاضة ايطاها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد ايام اقرائها التي كانت تحيض فيه فان كان قرؤها مستقيما فلتأخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين ورواية حمران بن اعين المروية عن المنتقى عن كتاب الاغسال لاحمد بن محمد بن عياش الجوهري فيها قلت فما حد النفساء قال تقعد ايامها التي كانت تطمث فيهن ايام اقرائها ثم هي طهرت والا استظهرت بيومين او ثلثة ورواية سعيد بياع عن المرأة تحيض ثم تطهر وربما رأت بعد ذلك الشيء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها فقال تستظهر بعد ايامها بيومين او ثلثة ثم تصلي وصحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا قال سألته عن الطامث كم تستظهر قال تستظهر بيوم او يومين او ثلثة ومرسلة عبد الله بن المغيرة عن رجل عن ابي عبد الله في المرأة ترى الدم ان كان قرؤها دون العشرة وان كان ايامها عشرة لم تستظهر وموثقة يونس بن يعقوب عن امرأة رأت الدم في حيضها حتى تجاوز وقتها متى ينبغي لها ان تصلي قال تنظر عدتها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام ورواية اخرى ليونس في امرأة ولدت فرأت الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتقعد ايامها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك واستظهرت بمثل ثلثي ايامها ثم تغتسل وتحتشي وتصنع كما تصنع المستحاضة الخبر وهذه الاخبار كما ترى متفقة الدلالة على مشروعية الاستظهار وان اختلفت في مدته من حيث الاطلاق والتقييد بتعيين مضامينها لا ان بازائها ما يدل بظاهره على المنع عن الاستظهار وترتيب احكام المستحاضة مثل رواية يونس الطويلة الصريحة في ان المستحاضة المعتادة لا وقت لها الا ايامها وقوله في اخر المرسلة تعمل عليه وتدع ما سواه ويكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت وقوله في المضطربة المأمورة بالتحيض سبعا الاترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع لما قال

لها تحيضي سبعا فيكون قد امرها بترك الصلوة اياما وهي مستحاضة ولو كان حيضها اكثر لم يأمرها بالصلوة وهي حائض الحديث فان المستفاد منه ان الشارع لم يكن ليأمر بترك الصلوة بعد العادة ومثل صحيحة معوية بن عمار المستحاضة تنظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها واذا جازت ايامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت وصلت وموثقة ابن سنان في المرأة المستحاضة التي لا تطهر قال تغتسل عند صلوة الظهر تصلي الى ان قال لا باس بان يأتيها بعلها متى شاء الا ايام اقرائها وموثقة سماعة المستحاضة تصوم شهر رمضان الا الايام التي كانت تحيض فيها ورواية ابن ابي يعفور المستحاضة اذا مضت ايام قرئها اغتسلت واحتشت ورواية مالك بن اعين عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال تنظر الايام التي كانت تحيض فيها وحيضها مستقيم فلا يقربها في عدة تلك الايام وصحيحة زرارة عن احدهما قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضة وذيل مرسلة داود مولى ابي المغرا المتقدمة عمن اخبره عن ابي عبد الله وقد تقدم في مسئلة اقل الطهر قال قلت له المرأة تكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض لا صفرة ولا دما قال تغتسل وتصلي قلت تغتسل وتصلي وتصوم ثم يعود الدم قال اذا رأت الدم امسكت عن الصلوة واذا رأت الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها الطهر صلت واذا رأت الدم فهي مستحاضة وفي مرسلة يونس القصيرة المتقدمة كلما رأت المرأة ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض وفي المستفيضة ان الصفرة بعد الحيض وعن ظاهر انه روي عنهم ان الصفرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر وبنحو ذلك مدعيا عليه كالناصريات الاجماع ثم المشهور بين المتأخرين الجمع بين هذه الاخبار وما تقدم بحمل ما تقدم على استحباب الاستظهار وهذا الحمل مما يأبى عنه كثير من الاخبار المتقدمة الواردة في بيان حد الجلوس سيما مثل موثقة مالك بن اعين المتقدمة الدالة بمفهومها على تحريم الوقاع بعد عادة الحيض بيوم واحد مع ان الحمل المذكور مستلزم للخروج عن ظاهر اخبار الطرفين بلا شاهد بل المعارض ان يعارضه بالعكس فيحمل اخبار المبادرة الى العمل بعد تجاوز العادة على الاستحباب وبذلك يظهر ضعف ما عن جماعة من حمل اخبار الاستظهار على الاباحة وبحملها عبادة المعتبر حيث عبر بان الاستظهار على الجواز بناء على حمل الاوامر الاستظهار واردة في مقام توهم الحظر وحجية العادة بمجرد انقضاء العادة ويتلو الوجهين في الضعف الجمع بحمل اخبار الاستظهار على ما اذا كان الدم بصفة الحيض ولعله لتخصيصها او لا بما دل من المستفيضة على ان الصفرة بعد الحيض ليس من الحيض بعد تخصيص اخص مما دل على وجوب الغسل بعد ايام العادة فيخصصه بما فيه او للشهادة صحيحة ابن مسلم عن المرأة ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي فتطهر حتى تنقضي ايامها فان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وقوله في رواية ابي بصير ما كان بعد من الصفرة بعد الحيض بيومين فليس من الحيض ويؤيده عموم ما دل على اعتبار الصفات وخصوص مرسلة يونس الواردة في الاستبراء لمن انقطع عنها الدم ظاهرا ولا بد كما ظهرت ام لا قال تقوم قائمة وتلزق بطنها بحائط وتستدخل قطنة بيضاء فان خرج على راس القطنة مثل راس الذباب دم عبيط لم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت فان طالت بها بمثل العادة او بصر فالتها بحكم الغلبة وصحيحة ابن مسلم اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل فان رأت بعد ذلك صفرة فلتتوضأ ولتصل وفيه مع ابائه بعض اخبار الاستظهار عن التخصيص المذكور كرواية سعيد بياع المتقدمة الواردة فيمن ترى الشيء الرقيق من الدم بعد اغتسالها انه لو سلم قرب هذا التخصيص في هذه الاخبار الا ان حمل الاخبار الدالة على الاقتصار على العادة مختصة بما اذا رأت الصفرة بعيد جدا لا يلحظها خصوصا المرسلة القصيرة المتقدمة واضعف من الجمع بتقييد اخبار الاغتسال بعد انقضاء العادة بما عدا ايام الاستظهار وضعفه غني عن البيان وان مال اليه وقال به بعض من اختار وجوب الاستظهار من المعاصرين ونحوه في الضعف ما ارتكبه بعض الاجلة تبعا لوحيد عصره شارح المفاتيح من تخصيص تلك الاخبار بالدامية وهي التي يستمر بها الدم من حيضها الا الى الدورة الثانية فما زاد واستشهد بان غير واحدة منها كصحيحة زرارة المتقدمة الواردة في النفساء وكذا الفقه بان الاخيرتان المتقدمتان من مرسلة يونس الطويلة ونحوهما ذيل مرسلة القصيرة كلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض ومرسلة داود المتقدمة ظاهرة بل صريحة في غير الدامية نعم ظهور جملة منها في الدامية مما لا ينكر الا ان بعض اخبار الاستظهار كرواية اسمعيل الجعفي وصحيحة زرارة الواردة في استظهار المبتلاة وموثقة البصري وصحيحة الاخرى واردة في المستحاضة التي يدعي ظهورها في الدامية فالتعارض بحاله وربما يجمع ايضا بحمل اخبار الاستظهار على من كانت عادتها غير مستقيمة بان يكون قد تزيد وتنقص وهذا الابتناء كون المرأة معتادة عددية اذ المفصود اختلاف ايامها بالزيادة عليها اخيرا بعد استقرار العادة على عدد معين او بالزيادة والنقيصة بناء على ان هذا لا يقدح في بقاء العادة كما تقدم في مسئلة ثبوت العادة ويحمل اخبار الاغتسال بمجرد انقضاء العادة على من لا تكون في عادتها خلاف فاصلا كما هو مورد روايتي مالك بن اعين وذيل مرسلة داود ويشهد لهذا الجمع موثقة البصري المتقدمة وبين الجمع فصلا مرسلة داود المتقدمة وذيلها ويضعفه مضافا الى ان حمل اخبار الاستظهار على غير المستقيمة بعيد جدا ان ظاهر الموثقة الشاهدة على الجمع ورودها في الدامية التي يستمر بها الدم من عادة الى اخرى من دون بياض فاصل الطهر لان الحكم على المستحاضة بانها تقعد اقراءها لا يكون الا في غير الدورة الاولى كما لا يخفى وقد اعترض صاحب هذا الجمع بخروجها عن مورد الاستظهار ووجوب انقضائها على ايامها فانه ذكر فيما سيأتي

ابن الجنيد

متفرقة

وموثقة زرارة

من ان الدم متى تجاوز عن العشرة حكم بان ما عدا العادة من ايام الاستظهار وغيرها استحاضة في رد من استدل على ذلك بمرسلة يونس الطويلة بما حاصله
مورد المرسلة وهو من استمر بها الدم شهرا او سنين عليه خارج عن محل الكلام لان محل البحث هنا كما هو مورد الاخبار المتقدمة وصريح كلام الاصحاب
انما هو بالنسبة الى اول الدم اذا تجاوز العادة والحاصل ان الجمع بالوجوه المتقدمة لا يخلو عن تكلف فالاولى طرح اخبار الاغتسال بعد العادة ترجيحا
لمذهب من عدا الشاذ من الجمهور لا يخلو عن بعد ومع بنائه على ان الوارد في الاخبار العلاجية طرح ما وافق جميع العامة ودخل فيه ما لو خرج شاذ منهم اما
بمجرد الاشتهار بين اكثرهم مع مخالفة مثل مالك فوجوب الطرح ح والاخذ بخلافه ليس من المرجحات المخصوصة بل بعد ادخاله في المرجحات الاجتهادية
التابعة للظن المجتهد ولا ظن يحصل من ذلك الاخبار هنا نعم كما لا يخفى وهنا جمع آخر لا يخلو عن قرب وهو ابقاء اخبار الاستظهار على ظاهرها من كون
وجعلها مخصصة بصورة رجاء المراة الانقطاع لدون العشرة كما يشهد به قوله (ع) في كثير منها فان رات طهرا او انقطع الدم اغتسلت وان لم ينقطع
فهي مستحاضة ويؤيده مضافا الى التعبير عنه في بعض الاخبار بالانتظار وفي بعضها الاخر بالاحتياط الظاهر في احتمال كون الدم حيضا بسبب انقطاعه
قبل العشرة ان الاستظهار طلب ظهور الحال في كون الدم حيضا او غيره فلا معنى لطلبه لدى اليأس عن الانقطاع ويحمل اخبار الاغتسال بعد
العادة على اليائسة عن الانقطاع لان موردها منحصر في الدامية التي استمر بها الدم اشهرا او سنين بحيث يغلب على ظنها عدم حصول الطهر
بالصبر يوما او يومين ومن هو مثلها كالنفساء حيث ان الغالب استمرار دمها الى ما بعد العشرة ولا ينافي ذلك ورود الاستظهار للنفساء في بعض
الاخبار لانها معتدة بمن يحتمل الطهر كما يدل عليه قوله (ع) فيها فان طهرت والا فهي مستحاضة ومثل النفساء من تعلم عادة من جهة كالاستقامة
ان الحادث بعدها لا ينقطع على العشرة فتزيد حيضها على عادتها كما هو مورد مرسلة داود وبقي الكلام في موثقة البصري المتقدمة التي ادعينا ظهورها
في الدامية مع التفصيل فيها بين صورتي استقامة العادة وعدمها ويمكن القول بتقييدها بان يكون للادمة او الراجح للدامية التي يتيقن بدء حيضها
على عادتها ان يحتاط في الحيض زيادة يوم او يومين على عادتها كما انه لا باس بثبوت الاستظهار للمستحاضة وان كانت دامية اذا رجت الانقطاع
ويحمل عليه بعض ما ورد في استظهار المستحاضة بناء على ظهورها في الدامية واما قوله (ع) في مرسلة يونس القصيرة كلما رات المراة بعد ايام حيضها فليس
من الحيض فالظاهر ان هذا الحكم بعد التجاوز عن العشرة للتصريح فيها قبل ذلك بوجوب ترك العبادة والتحيض فيما تراه قبل انقضاء العشرة فيحصل
الجمع الذي ذكرنا ان المستحاضة الدامية … بحصول الطهر لها بالاستظهار لا يشرع لها الاستظهار والظاهر ان هذا التفصيل محمل كلامهم كما عرفت من بعض
وادعى في الذخيرة ايضا ان ظاهر النص والفتوى اختصاص الاستظهار بالدفعة الاولى وسيجيء من … ان ظاهر الاصحاب اختصاص صبر المبتدئة
الى النقاء او العشرة بالدفعة الاولى والظاهر ان محل الكلام في المبتدئة والمعتادة واحد حيث انهم يقولون ان خرجت القطنة ملوثة صبرت المبتدئة
الى النقاء او العشرة والمعتادة يوما او يومين نعم قد يشرع الاستظهار لهذه المراة بناء على ظاهر موثقة البصري المتقدمة اذا كان ايامها قد تزيد
او تزيد وتنقص بناء على ان الاخير لا يبعد في الاعتياد ومن الاخبار الظاهرة بل الصريحة في مغايرة الدامية لغيرها في الاستظهار رواية اسحق بن
جرير المتقدمة في ثبات الاستظهار فلاحظ صدرها وذيلها واما غير الدامية وهي من ترى الدم بعد الطهر الواقعي وتجاوز عادتها فان رجت الانقطاع
استظهرت حالها في الحيض والطهر بما يحصل معه ظهور حالها من اليوم الواحد الى الاكثر وان يئست عن الانقطاع بان علمت عادة التجاوز عن العشرة
كما غلب في ذوات النفاس وبعض ذوات العادة المستقيمة في الحيض بحيث يعلم ان الحادث بعد العادة يتجاوز عن العشرة ويكون استحاضة فلا استظهار
لها ايضا بقي الكلام فيما دل على ان الصفرة قبل الحيض من الحيض وبعد ايام الحيض ليس منه فالظاهر ان المراد بايام الحيض ما يشمل ايام الاستظهار
ان اصل تشريع الاستظهار لاجل احتمال زيادة الايام فالايام المحتملة لكونها ايام الحيض جعلت في الحكم الظاهري من ايام الحيض ويشهد لذلك قوله
في موثقة اسحق بن عمار ان الصفرة ان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض والتخصيص باليومين لان الغالب حصول الاستظهار بهما ويجيء
تتمة الكلام في تلك الاخبار عند بيان ما يتفرع على الاستظهار ثم ان اختلاف الاخبار في مقدار الاستظهار اما لان ظهور الحال قد يحصل بيوم واحد
وقد لا يحصل الا بالصبر الى العشرة فان المراة اذا صبرت يوما فان رجت الانقطاع صبرت اكثر من ذلك وان يئست من انقطاعها قبل العشرة
عملت بعد اليوم عمل المستحاضة فقوله (ع) استظهرت بيوم او يومين او ثلثة يعني بما يحصل معه ظهور الحال فانتظار العشرة بالنسبة الى من لا
يظهر لها الحال قبلها من حيث الانقطاع والاستمرار واما انه لاختلاف عادة النساء فمن كانت عادتها تسعا يظهر لها بيوم وذات الثمانية بيومين وهكذا
والكل محمول على الصبر الى تمام العشرة نعم الخبر الاخير من اخبار الاستظهار الدال على الاستظهار بثلثي عادة نفاسها مما لم اجد به قائلا فهو محمول على
من كانت عادتها ستة ايام او مطروح ككثير من الاخبار الواردة في تحديد النفاس كما ستعرفه وما ذكرناه من الوجهين في اختلاف الاخبار
من حملها على التخيير لان التخيير في الواجب والمستحب بين الاقل والاكثر مع عدم كون الاكثر افضل بل مع كونه مفضولا ويكون الزائد فتخير الشارع فيه
بين التحيض وعدمه نظير السفر والتبيع للتخيير قال في … ورد الاستظهار في الحديث الصحيح بثلثة وقد قدمنا فيما مضى ورود يوم او يومين
فهل المراد التخيير … في الواجب او التفصيل اعتمادا على اجتهاد المراة في قوة المزاج وضعفه او حسب … زيادة الحيض …

ويمكن ارجاعه الى ما ذكرنا من ان الاستظهار في حق كل امراة بما يحصل معه ظهور الحال او يقرب مما ذكرنا من ان مفاد الاستظهار تابع لرجاء الانقطاع واليأس
عنه ما في النهاية من انها لو استظهرت الى العشرة مع ظنها بقاء الحيض جاز انتهى نعم يرد عليه كغيره ممن حكم بجواز ترك الاستظهار كما هو المشهور بين المتاخرين
بل المنسوب الى عامتهم انه لا داعي لصرف الامر في الاستظهار عن ظاهره من الوجوب كما هو المحكي عن السيد والاسكافي والشيخ وابن ادريس بل عن ظاهر الاكثر
ويؤيده اصالة بقاء دم الحيض ولا يعارض باصالة بقاء الدم الى ما بعد العشرة المستلزم لعدم كونه حيضا شرعا لكن المرجع بعد تسليم المعارضة الى استصحاب
احكام الحيض لا نفس الموضوع نعم لو قلنا بان الاصل لا يجري في مثل المقام من الامور التدريجية كما بيناه عليه من ان الاصل عدم حدوث دم الحيض زائدا
على حد … فيتوجه استصحاب بقاء احكام الحائض ويتعين الرجوع ح الى قاعدة الامكان ثم لو استفيد من الاجماعات المحكية دون الاخبار لما عرفت من عدم
دلالتها والمفروض ان المشهور بين المتاخرين عدم الحكم بالحيضية في المقام وجعل الاستظهار مستحبا هنا مع ان قاعدة الامكان كما تقدم في محله لا تجري في
دم مشترك بين الحيض وغيره كونها المستحاضة العكس استمرار الامكان نعم فالاولى اثبات وجوب الاستظهار بالاخبار خصوصا ما يظهر منه توقف الحل على
الاستظهار وما تقدم في رواية ابن مسلم من ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وفي اخبار الاستبراء من انه متى خرجت القطنة ملوثة لم تطهر حتى
ما بعد العشرة فتامل ثم انه يمكن ان يكون مقصود المعتادة … حاله بناء على عدم تعين … تغتسل وتصوم وتصلي فان انقطع الدم على العاشر تبين انه
حيض وان قضاء ما عملت في ايام الاستظهار مطابق للواقع وقضاء ما صامت بعد الاستظهار على المشهور بين المتاخرين منهم المحقق والعلامة والشهيد والمحقق الثاني
ونسبه في الحدائق الى الاصحاب بل عن ظاهر بعض كصريح كره الاجماع عليه بل هو من معقد اجماع الخلاف والمعتبر والمنتهى والنهاية على ان ما تراه من الثلث الى العشرة اذا
انقطع عليها حيض لاصالة بقاء الحيض واحكامه وقاعدة الامكان وروايتي ابن مسلم المتقدمتين في ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى مضافا الى اخبار
الاستبراء الدالة على انه ان خرجت القطنة ملوثة لم تطهر وليس بازائها ما يباينها عدا ما دل على انها بعد ايام الاستظهار مستحاضة بناء على عدم وجوب الاستظهار الى
الياس عن الانقطاع او الى العشرة مضافا الى انه لا يبعد كما قدمنا وجوب الاستظهار الى العشرة او الياس من الانقطاع لاجلها استشكل في الحكم المذكور صاحب
المدارك والمفاتيح والحدائق ويدفعه ان المراد بكونها مستحاضة بعد الاستظهار انها يجب ان تعمل عملها كما يشهد به قوله (ع) في موثقة سماعة فاذا مضت تلك ايام
ولم ينقطع عنها الدم فلتصنع كما تصنع المستحاضة ثم وقوله في روايات فلتغتسل او فلتصل ولا منافاة بين ان تعمل عمل المستحاضة وبين ان يحكم بعد انكشاف
الخلاف بكونها حيضا هذا مع ان المستحاضة ليس لها حقيقة شرعية تحمل عليها الاخبار ومعناها اللغوي … ان كان مطلق من استمر دمها بعد ايام العادة كما
عن الصحاح كانت المراة مستحاضة قبل الاستظهار بمجرد انقضاء العادة فضلا عما بعدها لكنه خلاف المعنى بجامع الحيض في الصدر ولا يناسبه كما اذا
في ايام الاستظهار وان كان معناها التي يستمر بها الدم اشهرا او سنين بحيث لا ترى طهرا صحيحا فلا مناص عن حمل ما دل على كونها مستحاضة بعد الاستظهار
على انها بمنزلتها وفي حكمها لكن الظاهر من هذا التنزيل المسوق لبيان حكم المراة تحملها في الحال لا فيما يترتب عليها في المستقبل كونها بمنزلتها في وجوب القضاء
بعد فعل الاغتسال وجواز ما يحرم على الحائض واما ابتداء ما فعلت من العبادة بعد الانقطاع على العشرة فهو حكم اخر ليس في الاخبار دلالة على ثبوته ونفيه هنا
مع انه لو سلم التعارض فالنسبة عموم من وجه فالمرجع اصالة بقاء الحيض واحكامه ثم وربما يجاب عنها بان عدها مستحاضة مبني على الغالب من انها العشرة
بانتها الاستظهار وفيه نظر لما عرفت من ظهور الموثقة المتقدمة في ان المراة بعد تربص الثلثة ليست على الاطلاق مستحاضة حقيقة بل تصنع كما تصنع
المستحاضة فكيف يكون بعد اليوم او يومين مستحاضة حقيقة لغلبة بلوغ الايام بها عشرة فتامل نعم قد يعارض ما ذكرنا ما تقدم في مرسلة يونس القصيرة من ان
كلما رات المراة بعد ايامها فليس من الحيض خرج منه ايام الاستظهار وكلما دل على ان الصفرة بعد الحيض بيوم او يومين ليس من الحيض بناء على تقييدها
على المرئي بعد العشرة اذ لا اختصاص لذلك بالصفرة ويمكن التفصي اما عما في المرسلة فيما تقدم من وجوب الجمع بينه وبين الفقرة السابقة منها الدالة
على ان المرئي بعد العادة من الحيض ما لم يتجاوز العشرة واما اخبار الصفرة فلا بد بعد تخصيصها بما عدا ايام الاستظهار من الجمع بينها وبين ما تقدم
مما دل على كون الدم المنقطع على العشرة حيضا على ارادة ما بعد العشرة والتقييد بالصفرة مع عدم اختصاص الحكم بها لانها وقعت في مورد السؤال
فلا اشعار بالفرق بينها وبين الحمرة في عدم الحيضية وعلى ان المراد من عدم كونها من الحيض عدم التحيض بها قبل انكشاف الحال في مقابل صدرها
الدال على ان الصفرة قبل الحيض حيض فان المراد به وجوب التحيض بمجرد رؤيته لا كونه حيضا في الواقع واذا فرض تجاوز المجموع منه ومن العادة او
منهما ومما بعدهما عن العشرة اقتصر على العادة وجعل الطرفان استحاضة بلا خلاف يظهر منهم كما سيجيء فحاصل المراد بهذه الاخبار وجوب عد ما قبل
العادة من الحيض بمعنى التحيض به ووجوب عد ما بعدها من الطهر بمعنى عدم التحيض فيه من دون ملاحظة كون الاول حيضا واقعيا والثاني طهرا كذلك
ويشهد لذلك التصريح في بعض تلك الاخبار بان الصفرة قبل الحيض من الحيض وبعده ليس من الحيض وهي في ايام الحيض حيض فان الفرق بين ما قبل
الحيض وبين ما في الحيض لا يناسب الا ارادة التحيض فيما قبل ايام الحيض الواقعي فالمراد نفي التحيض فيما بعد الحيض وربما يحمل على بيان الغالب حيث
ان الغالب في الصفرة الواقعة بعد العادة كونها استحاضة وفيه تامل وكيف كان فالمذهب ما ذكره المص من اجراء احكام الحيض على الجميع اذا انقطع
الدم على العاشر والا ينقطع عليه فلا قضاء لما صامت ولا ريب في قضاء ايام صوم الاستظهار لوجوبه على تقديري الحيض والطهر وكذا صلوتها على …

دون الحيض

لطهر

لظهور ما دل على العادة ولزوم تركها او جوازه في ايام الاستظهار لا ينافي وجوب القضاء عند انكشاف الحال كما ان فعلها الصوم بعد الاستظهار لا ينافي وجوب
القضاء هذا كله في المعتادة واما المبتدأة وهي من لم تستقر لها عادة عددية فانها تعمل بقاعدة الدم على الفطنة المسند خلفه بصريح على بقية
او بحكم استبراء حيلة لا ترى معه الدم على الفطنة فانه مقتضى ما تقدم من الاخبار من قاعدة وجوب التحيض في المقام وان كانا المشتبهة في الموضوع
وجوب تحديد الاستبراء وتكريره في كل وقت تقطع الدم ظاهرا واحتمل انقطاعه في الباطن ويمضى زمان حيضها عشرة ايام فان انقطعت اغتسلت
والا رجعت الى التميز كما سيجيء تفصيله بل لا خلاف ولا اشكال في الحكمين بعد ما عرفت من قاعدة الامكان والاجماعات المحكية على حيضية ما تراه
قبل العشرة من الحيضة الاولى واخبار الاستبراء الدالة على انها مع وجود الدم على الفطنة ما بين خصوص رواية ابن خلف حماد المتقدمة الواردة في
ان كان من الطمث فلتمسك عن الصلوة حتى ترى الطهر وموثقة ابن بكير اذا رات المراة الدم في اول حيضها فاستمر الدم تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي
عشرين يوما فان استمر بها بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما وموثقته الاخرى في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم
فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعل المستحاضة ثم صلت
سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض فتقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة يختلط عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس
وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة وظاهر الاولين وان كان تخصيصا بالمبتدأة بالمعنى الاخص وهي الطامث اول مرة الا ان ذلك صريح
المضطربة ايضا لكل من لم تستقر لها عادة وهي المبتدأة بالمعنى الاعم ثم صريح الروض والموجز وشرحه تبعا للمدارك اختصاص ذلك بالدورة
الاولى فاذا استمر بها الدم الى الدورة الثانية تحيضت بمقتضى التمييز والروايات من غير انتظار للعشرة وقد تقدم في الاستظهار اختصاصا بالدورة
الاولى ووجوب الاختيار في الدورة الثانية اذا استمر الدم من الدورة الاولى اليها بمقتضى العادة من دون استظهار قال في الروض هذا في
الشهر الاول وفي الثاني ان وجدت تمييزا عملت به وان كان في الاولى فقد اخذت بما بعده لعدمه فلو رات في الاول احمر وتجاوز العشرة وفي الثاني
ولحقه السبعة في الشهر الثاني رات خمسة اسود ثم احمر وتجاوز العشرة ظهر صحة عملها وان انقطع عليها تبين ان الجميع حيض فتقضي ما صامت
وظهر بطلان الغسل ولا اثم في الصلوة والصوم والوقاع بعد الغسل كما مر وكذا القول فيما بعده من الادوار واما المضطربة فتغتسل
الى الاخذ من الروايات مع علم التمييز ويجيء عند انقطاعه على العشرة ما ذكرناه انتهى وفي شرح المبتدأة فظاهر الاصحاب انها تمكث في الدور الاول
الى العشرة فاذا تجاوزت اعتبرت التمييز فيما مضى ثم ذكر شروط التمييز وحكم فاقدة التمييز من الرجوع الى الاقران ثم الى الروايات ثم قال
في الدور الثاني اعتبرت التمييز وعادة النساء والروايات في نفس العشرة وتعلقت في الرابعة على ذلك اما المضطربة فانها تعتبر التمييز والروايات
في جميع ادوارها انتهى اوفق الظاهر ارادته مع استمرار دم الدور الاول الى الدور الثاني يرجع الى التمييز اوما بعده من غير انتظار للعشرة
وهو حسن لظاهر اخبار التمييز الواردة فيمن استمر بها الدم الدالة على وجوب ترك العبادة بروية الدم المتصف بوجوب الاغتسال بروية غير المتصف
مثل قوله عليه السلام اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي وقوله عليه السلام اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة لان
مع انقطاع الدم في الدورة الاولى وتجدده في الدور الثاني يرجع الى التمييز اوما بعده من غير انتظار للعشرة لما عرفت من اختصاص ادلة التحيض
برؤية الدم المتصف بصورة استمرار الدم وهذا المعنى مفقود مع انقطاع دم الدور الاول وهذا واضح ثم انه يستثنى كون ما زاد على العادة
طهرا عند تجاوز العشرة مع منافاته لاصالة بقاء الحيض واحكامه ولقاعدة الامكان مضافا الى الاجماع المدعى في المنتهى والتذكرة وغيرهما
بل في رواية يونس الطويلة فانها وان كانت في الدورة الاولى لمراد والاستحاضة وقد عرفت انه لا كلام في وجوب القضاء مضافا على العادة من اول الامر
الا ان المستفاد منها بعد التامل ان الاحكام الثلثة للمعتادة والمبتدأة والمتحيرة احكام لتبدل الحيض بالاستحاضة وان حصل ذلك في الدور
الاولى غاية الامر انها في الدورة الاولى حيث لم يحصل لها استحاضة واستمرار دم تستظهر ان كانت معتادة وتنتظر العشرة ان كانت مبتدأة
لكنها متى استظهرت او انتظرت العشرة وتبين لها اختلاط حيضها بالاستحاضة كان حكمها بالنسبة الى الايام الماضية هو حكمها في الدورة الثانية
ويمكن ان يؤيد ما ذكرناه بل ربما يستدل عليه بلفظ الاستظهار الوارد في الاخبار المتقدمة حيث ان المراد منه عرفا طلب ظهور الحال وانكشافه
في كون الزائد على العادة حيضا او استحاضة ودعوى ان المقصود من الاستظهار الاحتياط في التحيض لاحتمال الزيادة ايام العادة في هذه النوبة
ممنوعة بل الظاهر ان ذلك مخالف لظاهر لفظ الاستظهار المعتضد بفهم الفقهاء فانه لا يزعم يتاملون في ان الدم اذا تجاوز العشرة فما
بعد العادة يأخذ حكم ما بعدها يرجع الى التمييز او الروايات نعم لفظ الاستظهار بنفسه شايع الاستعمال في الاحتياط وربما يستدل بما في
من الاخبار الدالة على ان الدم مطلقا او خصوص الصفرة فيما بعد العادة ايام ليس من الحيض خرج منه ما اذا لم يتجاوز العشرة ويضعف بان المراد
من تلك الاخبار كما عرفت سابقا بيان حكم المراة وعملها في تلك الايام من حيث وجوب التحيض فيها من غير تعرض فيها لما يترتب على ذلك بعد تجاوز
العشرة كما ينادي بذلك كون السؤال فيها عن المراة ترى الدم قبل ايامها او ظاهر ان المقصود بيان عمل المراة في تلك الايام ومع ذلك اشكال في تحيضها

عبر العشرة حد

ما بعد ايام الاستظهار لوجوب التحيض فيها سيما اذا قلنا بوجوب الاستظهار الى العشرة كما يراه السيد ومن هنا يظهر فساد ما ذكره جماعة تبعا لما ذكره صاحب المدارك من ظهور
الاستظهار في كون ايام الاستظهار ملحقة بايام الحيض عند تجاوز العشرة مضافا الى ما ذكره فيها من الصلوة توضيح الفساد ان اخبار الاستظهار مسوقة لبيان
عمل المراة في تلك الايام ايضا لا بيان على ان ما بعد تجاوز العشرة فهنا امران احدهما التحيض في الحال والثاني بعد الحكم حكم ذلك في الاستقبال ولا
منافاة بين وجوب التحيض في الحال ووجوب اخراجه عن ايام العادة بعد انكشاف الحال فهذا الاستظهار نظير تحيض المبتدأة بمجرد الرؤية على القول
به فان الامر به لا ينافي الحكم بعدمه لترتب الآثار الواقع عليها اذا انقطع الدم الى ثلثة كما ان ما بعد الاستظهار مع الانقطاع على العشرة نظير استظهار
المبتدأة بالعبادة على القول به فانه لا ينافي وجوب قضاء من ذات الدم الى الثلثة وما ذكرنا يظهر ايضا منه الاستدلال للمختار بما دل على ان المستحاضة تجلس ايام
بعينها ما دل على ان المراة مستحاضة بعد الاستظهار ووجه فساده ايضا ان اخبار المستحاضة لبيان تحيضها عند حضور ايام العادة وهذا ينفع للمستظهرة
في الدورة الثانية فلا تعرض فيها لحكم ما مضى من ايام العادة والزايد عليها الا ان يستخرج منها كما ذكرنا في مرسلة يونس ان المراة المستحاضة لا فرق بين دورها
الاولى وغيرها في مقدار حيضها الواقعي وان كانت في الدورة الاولى تتحيض ابتداء الى العشرة او الى انقضاء ايام الاستظهار نعم مع تجاوز الدم العشرة
لا فرق بين الدورة الاولى وغيرها في وجوب رجوع المعتادة الى عادتها والفاقدة الى التمييز او ما بعده كما تقدم في مسئلة الاستظهار ومنه يظهر انه
لو رات المعتادة الدم في العادة وفي الطرفين قبلها وبعدها او في احدها ولم يتجاوز المجموع العشرة فالمجموع اعني العادة وغيرها حيض للامكان
عليه يحمل رواية سماعة عن المراة ترى الدم في غير وقت حيضها قال اذا رات الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلوة فانه ربما يعجل بها الوقت فان كان اكثر من ايامها التي
كانت تحيض فيهن فلتتربص ثلثة ايام بعدما تمضي ايامها فاذا تربصت ثلثة ايام ولم ينقطع عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضة والا ينقطع على العشرة فالجميع
حيض ومن غيرها لما تقدم في احكام الاستظهار وياتي في الاستحاضة ان المستحاضة هي من استمر بها الدم بعد ايامها اذا كانت معتادة فلا وقت
لها الا ايامها فتاخذ بها وتدع ما سوى ذلك كما دل عليه مرسلة يونس الطويلة المعتضدة في المقام بعدم ظهور الخلاف فيخصص بها قاعدة الامكان مع
ما قبل العادة وما بعدها من حيث الامكان على السواء فلم احدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح الا ان يقال بان اللازم من مراعاة التجبر وتحقيق
الغسل عند الانقطاع الكامل المحقق بالوجدان او بالاستبراء وجوبا مشروطا بوجوب ما يتوقف على الطهارة وكيفيته كغسل الجنابة ترتيبا وارتماسا
الا ان الوضوء كما تقدم ويحرم عليها في زمان رؤية الدم كل عمل مشروط صحته او اباحته بالطهارة كالصلوة الواجبة والمندوبة والطواف الواجب لتوقف
على الطهارة والمندوب لتوقفه على جواز الكون في المسجد الحرام ومس كتابة القرآن وقد تقدم في الجنب ما يدل عليه عن الاسكافي من كراهته لها ولعله اراد
بها التحريم فان عليه الاجماع عن جماعة ثم انه لا اشكال في تحريم الصلوة من حيث التشريع وهل هي محرمة ذاتا كقراءة العزائم او لا حرمة فيها الا من جهة التشريع
بفعل الصلوة الغير المامور بها وجهان من التصريح بعدم الجواز والامر بالترك في النصوص واكثر معاقد الاجماعات ففي صحيحة زرارة اذا كانت المراة
طامثا لا يجوز لها الصلوة وفي صحيحة اخرى لا تحل لها الصلوة وفي اخرى اذا دفعت الدم يعني حرمت عليها الصلوة ونحوها غيرها وفي هي يحرم على
الحايض الصلوة والصوم وهو مذهب عامة اهل الاسلام ومن ان الظاهر من التحريم والامر بالترك في الادلة على فعل الصلوة على وجه التعبد
المشروع كما كانت تفعلها قبل الحيض ولا كلام في حرمة ذلك لانه تشريع وتعبد بما لم يامر به الشارع وانما تظهر الثمرة في حسن الاحتياط لها بفعل الصوم
والصلوة الواجبة او المندوبة عند الشك في الحيض مع فرض عدم اصل او عموم يرجح احد الطرفين فان قلنا بالتحريم الذاتي لم يحسن الاحتياط بفعل المندوبة
والا فرق عدمه للاصل وظهور النواهي فيما ذكرنا مع ان اوامر الترك واردة في مقام دفع الوجوب ولذا ايد التحريم في المعتبر والنافع بعد الاستدلال
فقال في المعتبر لا تنعقد للحايض صوم ولا صلوة وعليه الاجماع ولكن هنا وان يصح منها الصوم وان كان غير الاسلوب لكنه لعلها ما ذكره في الروض
من التنبيه على اختلاف حكم الثلثة مع الصوم وان مشروطيتها بالطهارة اقوى منه للاجماع على علة صحتها بعد النقاء قبل الغسل والخلاف في غيره
ويؤيد ما ذكرنا تعليل حرمة الصلوة في علل الفضل بن شاذان بانها على حد نجاسة فاحب الله ان لا يعبد الا طاهرا وما ذكره جماعة بل ادعى عليه الاتفاق
من حسن الاحتياط للمضطربة وتتبع كلمات الفقهاء يشرف الفقيه على القطع بما ذكرنا وكذا الكلام في تحريم طلاقها مع الدخول وعدم الحمل وحضور
الزوج عندها او كونه في حكمه كالمحبوس فان الظاهر ان المراد به عدم الانعقاد مع هذه الشروط كما سيجيء تفصيله في كتاب الطلاق ان شاء الله ويحرم عليها
اللبث وهو المكث في المساجد على المشهور بل عن المعتبر انه اجماع وعن شيخنا انه مذهب عامة اهل العلم ويدل عليه صحيح زرارة وابن مسلم المحكية عن علل
الصدوق عن الباقر عليه السلام قلنا له الحايض والجنب يدخلان المسجد ام لا فقال الحايض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين وفي حسنة ابن مسلم يدخلان المسجد
بفعلهما منه ولا يقربان المسجدين الحرامين ومنها يظهر الوجه في حرمة دخولهما عليه ولا خلاف فيه ظاهرا كما يظهر من ذلك وشرح المفاتيح وان حكي عن جماعة
الاطلاق الجواز في المساجد ويمكن ان يحمل على ما عدا المسجدين لانه الغالب فاطلاقهم كاطلاق الصحيح الحايض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين وعن سلار انه
انه عد من المندوب اعتزال المساجد من غير تمييز بينهما وهو ضعيف لو اريد به ما يخالف المشهور ثم ان الظاهر من الاجتياز المستثنى في النص والفتوى هو ان
يدخل من احد البابين ويخرج من الاخر وهو المراد بعابر السبيل في الاية فالتردد في ابواب المسجد من غير جهة الخروج ملحق باللبث كما صرح به الشهيد الثاني

في جامع المقاصد من تبعا للمص قده في بر ولا يبعد ان يلحق به الدخول في المسجد الحرام لنا بباب واحد ثم الخروج منه ويحرم ايضا عليها وضع شيء في المسجد على المش
بل في عن نفي الخلاف عنه الا عن سلار لما تقدم من الرواية في احكام الجنابة وكذا يحرم عليها قراءة شيء من العزائم الاربع هي السور الاربع المشتملة على السجدات
الواجبة عند علمائنا اجمع كما في المعتبر وهي وفي ض كما عن كرى الاجماع عليه وهي الحجة مضافا الى الاخبار المتقدمة في احكام الجنابة وتسجد لو تلت او تلاها
على وجه العصيان او غيره او استمعت لمن يقرأها اي اصغت اليه لاطلاق ادلة السجود وعدم الدليل على اشتراط سجدة العزيمة بالطهارة مضافا الى الحجة
الحذاء عن الطامث تسمع السجدة قال اذا كانت من العزائم فلتسجد اذا سمعتها وموثقة ابي بصير المروية في الكافي المسندة في محكي السرائر والمعتبر وفي ذكرى
الى ابي عبد الله ع اذا قرئ شيء من العزائم الاربع وسمعتها فاسجد وان كنت على غير وضوء وان كنت جنبا وان كانت المرأة لا تصلي وسائر القرآن انت فيه بالخيار ان
شئت سجدت وان شئت لم تسجد خلافا للمحكي عن المقنعة ويب في مسئلة فحرموها عليها بناء على اشتراطها بالطهارة قال في يب لا يجوز السجود الا لطاهر
من النجاسات بلا خلاف ويمكن الاستدلال لهم بما عن السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن غياث عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلم قال لا تقضي الحائض
الصلوة ولا تسجد اذا سمعت السجدة وصحيح البصري عن الحائض تقرأ القرآن وتسجد سجدة اذا سمعت السجدة تقرؤ ولا تسجد والكل ضعيف يمنع اعتبار
الطهارة بما عدا سجود الصلوة او سجود السهو وليس كل سجود جزء للصلوة ولذا يجوز سجود الشكر على غير طهر واما الصحيح فظاهر السؤال فيها
جواز القراءة ووجوب السجدة فاجاب بجواز الاولى وعدم وجوب الثانية وهي تدل على عدم وجوب السجدة بالسماع من دون اصغاء كما هو مذهب
الشيخ في ف والمحقق والمص قده مدعيا في الاول الاتفاق عليه بما ذكر يظهر حمل الموثقة على عدم الوجوب ايضا ولا ينافيه عطفه على نفي قضاء الصلوة
الظاهر في عدم المشروعية لمنع ان المراد بيان الزائد على نفي وجوب القضاء للصلوة وان الجمهور استثنوا من ذلك عدم المشروعية هذا مع امكان حمل الخبر
على التقية لان القول بالمنع محكي عن ابي حنيفة والشافعي واحمد بل عن بعضهم وما ذكرناه في توجيه الصحيح اولى مما ذكره المص قده في المعتبر حيث جعل المراد
قوله ع لا تسجد لا تقرأ العزيمة التي تسجد فيها اطلاقا للمسبب على السبب ولا يخفى بعده ونحوه ما في الروض بل نسب الى المتاخرين من ان المراد السجدة المستحبة
بدليل قوله تقرأ القرآن وفيه ما لا يخفى ثم ان المص قده لو قال بوجوب السجدة مع السماع مبني على مذهبه من عدم وجوبها وكذا الجماعة بل في … عن الوفاق
عليه لموثقة ابن سنان عن رجل سمع السجدة قال لا يسجد الا ان يكون منصتا لقراءته مستمعا لها او يصلي بصلاته واما ان يكون في ناحية وانت في اخرى
فلا تسجد لما سمعت خلافا لجماعة منهم الحلي مدعيا الاجماع على وجوبها بالسماع للاخبار المتقدم بعضها وتمام الكلام في محله ويحرم على زوجها او مولاها
وطيها قبلا بالادلة الثلثة بل بضرورة الاسلام ولذا صرح غير واحد بكفر مستحله وبانه لو كان غير مستحل عالما بالحكم والموضوع وفعل محرما
عزر حسبما يراه الحاكم كما في نا على كل محرم وصرح جماعة بعدم حد خاص للتعزير ومناطه نظر الحاكم كما في بعض المعتبرة وبان المحكي عن الشيخ ابي
علي ولد الشيخ من التعزير بثمن حد الزاني … على ما اخذه الموجود في بعض الروايات ربع حد الزاني خمسة وعشرون سوطا فعن الكليني
والشيخ بسندهما الى الفضل الهاشمي قال سألت ابا الحسن عن رجل اتى اهله وهي حائض قال استغفر الله ولا يعود قلت فعليه ادب قال نعم خمسة
وعشرون سوطا ربع حد الزاني وهو صاغر لانه اتى سفاحا وبسندهما عن محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عن الرجل يأتي المرأة وهي حائض قال يجب عليه
في استقبال الحيض دينار وفي وسطه نصف دينار قلت جعلت فداك يجب عليه شيء قال نعم خمسة وعشرون سوطا ربع حد الزاني لانه اتى سفاحا نعم
الفقيه في تفسير عن الصادق ع انه قال من اتى امرأته في الفرج في ايام حيضها فعليه ان يتصدق بدينار وعليه ربع حد الزاني خمسة وعشرون جلدة وان
اتاها في اخر ايام حيضها فعليه ان يتصدق بنصف دينار ويضرب اثنتي عشرة جلدة ونصفا ولو جهل الحكم والموضوع او نسيهما فلا تحريم وما
سئل عن الصادق من اتى الطامث خطأ عفى الله عنه ولو اشتبه الحال فان كان لتحيرها فقد مضى حكمه والا فالمرجع الى الاصول الشرعية فالحكم
من وجوب الامتناع وقت الاشتباه كما في حال استمرار الدم مستدلا بان الاجتناب حالة الحيض واجب والوطي حال الطهر مباح فيحتاط بتغليب الحرام
لان الباب باب الفروج محل نظر كما اعترف به جمع … وكذا ما عن كرى من انه لو اشتبه الحال عليها اما لتحيرها او لغلبة كذبها اجتنبه
احتياطا لانه اقدام على ما لا يؤمن قبحه ويمنعه قول الصادق من اتى الطامث خطأ عفى الله انتهى وكيف كان فلا اشكال ولا خلاف كما عن … في
في انها لو ادعت الحيض صدقت مع عدم التهمة ويدل عليه مضافا الى قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن وانه مما يتعسر او يتعذر اقامة
البينة عليه ولا يعرف الا من قبلها صحيحة زرارة العدة والحيض الى النساء ونحوها حسنة بزيادة قوله ع اذا ادعت صدقت ورواية السكوني
عن جعفر عن ابيه عن امير المؤمنين ع قال في امرأة ادعت انها حاضت في شهر واحد ثلث حيض قال كلفوا نسوة من بطانتها ان كان حيضها فيما مضى
على ما ادعت فان شهدن صدقت والا فهي كاذبة ومن هذه الاخيرة يظهر الوجه فيما عن كرى وجمع … من تقييد الحكم بعدم اتهامها بتضييع حق
الزوج ولكن في نهوض الرواية لتقييد الآية وحسنة زرارة المعتضدتين بالاية اشكال سيما مع انه يورد هذا الدعوى البعيدة غاية البعد فتعدي حكمها
الى مجرد التهمة مشكل اللهم الا مع دعوى انصراف اطلاقهما الى غير صورة التهمة فيكفي اصالة عدم الاعتبار وقصور الرواية موثقة ولو ادعت الطهر
بعد الحيض فالظاهر القبول لعموم الروايتين ولو اتفق الحيض في اثناء الوطي وجب النزع فاذا استدام فكما لو ابتدأ الزوجة في … وطئها … لزو

في فعله

في فعله من حيث المعصية واستحقاق التعزير دون الكفارة اجماعا كما في … لاصالة البراءة وهل يجب على الزوج كفارة او لا بل يستحب الكفارة قولان اولهما
محكي عن الصدوقين والمشايخ الثلثة وابني حمزة والقاضي وسلار وابن زهرة وابن ادريس وابن سعيد والشهيدين في شرح … بل هو المش اما مطلقا كما
في ض او بين المتقدمين كما عن جماعة بل عن … والانتصار والغنية والسرائر الاجماع عليه للاخبار المستفيضة منها ما تقدم في مسئلة التعزير والواطي
ومنها رواية داود بن فرقد عن ابي عبد الله ع في كفارة الطمث انه يتصدق اذا كان في اوله بدينار وفي وسطه بنصف دينار وفي اخره ربع دينار قلت
فان لم تكن عنده ما يكفر قال فليتصدق على مسكين واحد والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة وكفارة لمن لم يجد السبيل الى شيء من الكفارة
ونحوها الرضوي ومنها رواية ابن مسلم عن الذي اتى اهله وهي طامث قال يتصدق بدينار ويستغفر الله ومنها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع من اتى حائضا
فعليه نصف دينار يتصدق به ومنها مرسلة المقنع قال وروي انه ان جامعها في اول الحيض فعليه ان يتصدق بدينار وان كان في نصفه فنصف دينار
وان كان في اخره فربع هذه الروايات وان اختلفت الا ان الاولى منها مع الرضوي والمرسلة الاخيرة كافية بعد انجبارها بالشهرة والاجماع المحكي عن
جماعة وباقي الروايات المخالفة بظاهرها لها مؤولة بما يرجع اليها خلافا للمحكي عن نهاية الشيخ والمعتبر والمنتهى وكرى والبيان ومع … الروض و
غيرهم وجماعة من متأخري المتأخرين بل نسب الى اكثرهم للحمل وشهادة اختلاف الاخبار المتقدمة على ارادة الاستحباب وقد كفى الاجماعات المحكية
الا عن صدق الاوامر الظاهرة في الوجوب عن الائمة لا عن صدق … بنفي الوجوب عنهم مع وهنها بمصير من عرفت الى الخلاف فيها هنا كله مضافا الى
الصحيح عن العيص بن القاسم عن رجل واقع امرأته وهي طامث قال لا يلتمس فعل ذلك قد نهى الله عز وجل ان يقربها قلت فان فعل فعليه كفارة قال لا اعلم فيه
شيئا يستغفر الله وموثقة زرارة عن الحائض يأتيها زوجها قال ليس عليه شيء يستغفر الله ولا يعود ورواية ليث المرادي عن وقوع الرجل على
امرأته وهي طامث خطأ قال ليس عليه شيء وقد عصى ربه والظاهر من الخطأ بقرينة المعصية الخطأ في الفعل ومنه الخطيئة والخطأ في الحكم مع التقصير
في السؤال دون الخطأ في الموضوع ورواية الحلبي في الرجل يقع على امرأته وهي حائض ما عليه قال يتصدق على مسكين بقدر شبعه والمسئلة في غاية
الاشكال الا ان القول بالاستحباب مقتضى الاصل فهو الاقوى وان كان الاحتياط لا ينبغي تركه ثم انه لا خلاف ظاهرا في كون الكفارة هي الدينار
ونصفه وربعه ويظهر من محكي المقنع العمل برواية الحلبي المتقدمة وجعل الدينار رواية الا انه في الفقيه وافق المش وعلى تقدير المخالفة فهو مخالف
لمعاقد الاجماعات المتقدمة والشهرة العظيمة قال في محكي الانتصار ويمكن ان يكون الوجه في هذا الترتيب ان الواطي في اول الحيض لا مشقة عليه في ترك
الجماع لقرب عهده به فغلظت كفارته والواطي في اخره مشقة شديدة فكفارته انقص والواطي في الوسط امره بين الامرين ثم المستفاد من النصوص
كصريح فتوى جمهور الاصحاب ان كل حيض لها اول ووسط واخر بالنسبة الى ايامها فالاول لذات الثلثة يوم واحد ولذات الاربعة يوم وثلث و
لذات الخمسة يوم وثلثان وهكذا وعن المراسم ان الوسط ما بين الخمسة الى السبعة وعليه لا وسط ولا اخر لما دون الستة وكانه لاحظ الا
الثلثة بالنسبة الى اكثر الحيض اعني العشرة فجعل الاول منه الى الاربعة والاوسط من الخمسة الى السبعة والاخر من الثامنة الى العشرة ويقرب منه المحكي
عن قطب الدين الراوندي حيث جعل العبرة بالعشرة لا العادة الا انه ثلثها تثليثا حقيقيا فذات الثلثة ليس لها وسط ولا اخر على القولين وهكذا
وكلاهما خلاف ظاهر الاخبار بل صريحها حيث عبر في بعضها عن الاول باستقبال الحيض ولو تكرر الوطي فلا ينبغي الخلاف والاشكال في تكرر الكفارة
اذا تخلل التكفير وان كان الظاهر من شارح المفاتيح وجود الخلاف في ذلك الا انه بعيد جدا ومع عدم التخلل ففي تكررها بتكرره مطلقا كما عن الشهيد
والمحقق الثاني والفريد في شرح المفاتيح وعدمه كذلك كما عن ط والسرائر والتكرر مع اختلاف الزمان بان كان احدهما في اول الحيض والاخر في وسطه او اخره
كما عن المحقق والمص والشهيد في كرى وصاحبي التنقيح والمدارك اقوال اقواها الاول بناء على اصالة عدم التداخل في سببية الاسباب ولو كانت افرادا
لمقدار مشترك لانه اذا حصل الفرد الثاني فاما ان يكون سببا وهو خلاف ظاهر اللفظ لان الظاهر ان الفرد المشترك سبب فكلما وجد فرد وجد فيه
من … ويتفرع اثره عليه واما ان يكون سببا مؤثرا لكن يتداخل مسبباهما وهو ايضا خلاف الاصل وقد اعترف به في … مع قولهما بالتداخل بان
مقتضى عموم الدليل التعدد قال في الاول اذا تكرر الوطي فلا نص لاصحابنا فيه معين وعموم الاخبار يقتضي ان لكل دفعة كفارة وان قلنا انه لا
يتكرر لانه لا دليل عليه والاصل براءة الذمة كان قويا انتهى وفي محكي السرائر اذا تكرر الوطي فالاظهر ان عليه تكرار الكفارة لان عموم الاخبار يقتضي
بان عليه لكل دفعة كفارة والاقوى عندي والاصح انه لا تكرار لان الاصل براءة الذمة وشغلها بواجب او ندب يحتاج الى دليل دلالة شرعية كذا في الكفارة
في ثم واما العموم فلا يصلح للتعلق به في مثل هذه المواضع لان هذه اسماء اجناس والمصادر الا ترى ان من اكل في نهار شهر رمضان متعمدا وكرر الاكل
لا يجب عليه تكرار الكفارة بلا خلاف انتهى وفيه انه لا فرق بين كون السبب مصدرا او غيره فان الطبيعة اذا كانت سببا فكل وجود من وجوداته مؤثر
في ترتب المسبب عليه ان كان مسبوقا بوجود اخر والا لخرج عن كونه من حيث هو مؤثرا فاذا فرض تأثير وجوده الثاني والمفروض عدم معقولية تأثيره
في الحكم المتقدم فلا بد ان يؤثر حكما جديدا بمقتضى التفريع والترتب المستفاد من دليل السببية فاما ان يتداخل الحكمان بحصول امتثالهما بوجود
واحد فهو خلاف الاصل واما انه يتوجه لعدم الامتثال وهو المطلوب ومنه يعلم ان تكرر الكفارة في نهار شهر رمضان بتكرر الاكل في يوم واحد

وهو مقتضى الاصل الا ان يقوم دليل على خلافه كما اعترف به في الروض ولكن يمكن ان يقال على تقدير كون السبب هي الطبيعة دون كل فرد فرد انه لا يلزم من تعدد تأثير الفرد الثاني من طبيعة السبب مخالفة لظاهر اللفظ اذ ليس في اللفظ كون كل فرد فرد سببا بل السبب هو القدر المشترك فكانه قال من وطئ حائضا مرة او مرتين او ازيد فعليه كذا وح فاذا تحقق الفرد الاول تحقق المسبب فاذا وجد الفرد الثاني منه فليس في الدليل دلالة على كون هذا الفرد سببا مستقلا بل حال هذا الشخص بعد هذا الفرد كحاله قبله في الاندراج تحت الدليل الا ترى انه لو جعل طبيعة التكلم سببا لشيء فكلم الشخص بكلام طويل لم يتحقق عليه الا مسبب واحد مع ان الطبيعة تحصل في كل جزء جزء يتحقق به الكلام مستقلا ودعوى انه تكلم واحد عرفا ولذا لو تكلم بعد الاول بمدة تعدد في حق المسبب خروج عن مفروض المسألة الى ان العرف يفهم سببية الافراد لا انه يعد الكلام الطويل المتصل فردا واحدا بخلاف المنفصلين وكلامنا فيما اذا فرضنا ان السبب هي الطبيعة لا الافراد ودعوى ان جميع موارد سببية الطبيعة يفهم منه عرفا سببية افراده لكنها المتعددة عرفا كلام اخر لا نتكلم على الاطلاق كما لا نسلمه كلية بل المدار في المقامات على فهم العرف ولذا خصصنا التأثير بالافراد المتمايزة المتعددة عرفا مع ان العقل لا يفرق بينها وبين الافراد المتصلة المعدودة عرفا فردا واحدا مستمرا كالكلام الطويل ولذا لا يبعد دعوى فهم العرف عدم التداخل في مثل المقام وغيره من سائر الكفارات ونحوها مما يكون الجزاء فيه مقدرا بمقدار معين مثل قوله من فعل كذا فعليه مقدار كذا من الصدقة والصوم والصلوة دون ما كان متعلق الجزاء فيه نفس طبيعة فتأمل وقد عرفت مما ذكرنا ان الاقوال الثلثة ثم ان المراد بالدينار هو المثقال الشرعي من الذهب المضروب … في الحدائق الى الاصحاب ومقتضى ذلك عدم اجزاء القيمة وفاقا للمحكي عن كتب المص والشهيدين ومع صد والتنقيح والكنا وغيره وشرح المفاتيح والحدائق اقتصارا على المنصوص خلافا للمحكي عن الموجز الحاوي وكشف الالتباس واستظهره كاشف اللثام عن المقنعة و… والمهذب في العينية وهو صريح الجامع حيث قال كفر في اوله بدينار او عشرة دراهم وكانه للصدق العرفي مضافا الى تعذر الدينار غالبا وشهادة الامر بالتصدق بالنصف والربع به حيث ان الظاهر عدم كونهما مضروبين في ازمنة صدور الادلة مع انه يمكن ان يدعى ان الظاهر من الدينار هو الشيء الخاص المضروب في ذلك الزمان وكان في زمنه مثقالا اشرفيا فلا يعم كل مضروب كان مثقالا من الذهب فنظير الدرهم فمع تعذر المضروب الخاص يكون الاقرب اليه قيمته لا مضروب اخر لكن الكل ضعيف لان الاطلاق العرفي مسامحة وتعذره يوجب الاقتصار على القيمة في تعذره والامر بالتصدق بنصف الدينار او ربعه مع عدم وجودهما مضروبين يصرف الى القيمة وهي اقرب اليه من الشيء ودعوى مدخلية خصوص السكة القديمة في صدق الدينار ممنوعة فالاقوى ما ذكره الجماعة وعلى تقدير اجزاء القيمة مطلقا او في خصوص صورة تعذر العين فالظ ان العبرة في القيمة بوقت الاداء لا زمان صدور الحكم ويحتمل على القول باجزائها مطلقا وجوب قيمته ذلك الزمان وهي عشرة دراهم كما عرفت عن ظ جماعة وصريح الجامع وعلى اي تقدير فلا يجزي التبر اعني غير المسكوك على الاصل بل لو جوزنا القيمة جوزناه بقيمته وعن المنتهى اجزاء التبر لصدق الاسم وفيه نظر ومصرف هذه الكفارة مصرف غيرها من الكفارات وهو مستحق الزكوة كما عن صريح جملة من الاصحاب وظاهر الكل ولا يعتبر التعدد كما صرح به جماعة منها الروض لاطلاق النص ثم لا فرق في الزوجة بين الدائمة والمنقطعة ولا بين الحرة والامة وهل يتعدى الى الاجنبية المشتبهة او المزني بها كما في مع صد والروض من جهة الاطلاق في النص المعتبر مع انه لو وجب … انضمامها الى الحليلة ومن الاولوية وعن المص والشهيد اختيار الالحاق ثم ان ظاهر النصوص وفتوى الاكثر بل الكل اختصاص الحكم بالوطي بغير ملك اليمين فلو وطئ امته حائضا تصدق بثلثة امداد من طعام على ثلثة مساكين كما عن المقنعة والانتصار والسرائر والمهذب والجامع بل عن السرائر نفي الخلاف فيه وعن الانتصار الاجماع عليه وظاهرهم الوجوب ولذا استدل عليه السيد في الانتصار مع الاجماع ان الصدقة بر وطاعة فهي داخلة تحت قوله تعالى وافعلوا الخير وامره بالطاعة فيما لا يحصى وظ الامر الايجابي يقتضي بوجوب هذه الصدقة وانما خرج ما خرج عن هذه الظواهر بدليل لا دليل وان كان كما ترى الا انه يكشف عن ان معقد اجماعه هو الوجوب لم نعثر له على مستند الا ما حكاه كاشف اللثام عن الرضوي فان عملنا به ولو مع الايجاب والا كان العمل على الاستحباب تسامحا نعم روى الشيخ عن عبد الملك بن عمرو قال سألت ابا عبد الله عم عن رجل اتى جاريته وهي طامث قال يستغفر الله ربه قال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار او دينار فقال ابو عبد الله فليتصدق على عشرة مساكين ولا فرق في اطلاق كلامهم ومستندهم بين اول الحيض وغيره ولا بين القنة والمدبرة بل وكذا المزوجة وان حرم وطيها فان في الروض وفي المكاتبة المشروطة او المطلقة وجهان مبنيان على الاجنبية انتهى ثم ان حكم النفساء فيما ذكر في الزوجة والامة حكم الحائض كما نسب الى ظ الاصحاب بل في التذكرة لا نعلم فيه خلافا وعلى هذا فلو اتفق مصادفة وطي واحد لاول النفاس ووسطه واخره نظرا الى ما يتفق في النفاس من قصر زمانه ففي تعدده اشكال استظهر في مع صد تبعا للذكرى التعدد وكانه لعموم كون النفاس كالحيض في النص والفتوى ولذا يحكم بالتعدد لو صادف وطي واحد اخر اول الحيض واول وسطه والمسئلة محل اشكال والاقتصار على ما يوجبه اول الوطي لا يخ من قوة وينبغي القطع بعدم التعدد اذا قصر زمان النفاس عما يحمل الوطي كما عن المبسوط ويكره الوطي للحائض بعد انقطاعه الا من سواء كان انقطاعها على العادة

او بعدها

او بعدها بل في الروض ان الدليل والفتوى شامل لما بعد الانقطاع قبلها وربما يستشكل من جهة احتمال معاودة الدم لان معاودته في العادة من الامور الجبلية فيحتمل انها بعدها وانما يكره قبل الغسل على المش بل الاتفاق كما عن الانتصار والغنية والسرائر والتبيان ومجمع البيان واحكام القران للراوندي الاجماع عليه لاصالة الاباحة السليمة عما يمنع استصحاب الحرمة لانها منوطة بايام الحيض او الحائض وقد ارتفع المناط على كل تقدير بعد الطهر من الحيض ولعموم قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف كما عن السبعة والظ من الطهر مقابل الحيض كما يشهد تتبع موارد استعماله في مقابل الحيض في الاخبار التي لا تحصى هذا مع امكان عنصاه بظهور قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض في اختصاص وجوب الاعتزال بحال الحيض خصوصا بعد تفريعه على كون المحيض اذى ودعوى الحقيقة الشرعية في هذه اللفظة ممنوعة وان سلمت في لفظ الطهارة بالنسبة الى الافعال الثلثة نعم قد يعارض بقراءة التشديد وقد اجاب عنه جماعة بوجوب الجمع بين القرائتين اما بحمل النهي في قراءة التشديد على الكراهة كما يظهر من المعتبر واما بحمل التطهر بمعنى الطهر كما في مع صد وغيره فان تفعل يجيء بمعنى فعل كتطعم وتبسم وتبين وفيه ان وجوب الجمع بينهما فرع ثبوت تواتر كل من القرائتين بناء على تواتر جميع القراءات السبع او ثبوت الاجماع على جواز العمل بكل واحدة منهما كما ثبت على جواز القراءة بكل منهما وفي كلا الامرين تامل بل منع كما بين في محله مع ان التطهر في مقولة الفعل هنا العبادة الاختيارية قطعا فارادة الطهر الذي هو من قبيل الكيف بعيد منه بعلم ان ما استنظره بالآية المذكورة مع الفارق … في قراءة الصلوة وثانيا ان الجمع بحمل الطهر على الحاصلة عقيب الغسل اولى والظهر من حمل التطهر على الطهر من الحيض هنا مع ان حمل قراءة التشديد على الكراهة لا يخ من استعمال اللفظ في المعنيين لان تعدد القراءة في يطهرن لا يوجب تعدد الاستعمال في لا تقربوهن فان بناء على عدم ثبوت تواتر جميع القراءات عدم المرجح لبعضها على بعض يتردد لفظ المتن بين التشديد والتخفيف وسقوط الاستدلال بالآية من هذه الجهة بل قد يظهر من الفقرة اللاحقة وهي قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن توقف جواز الوطي على التطهر وهو ظاهر في الاغتسال ولا يعارضه الفقرة السابقة لما عرفت من سقوط الاستدلال به نعم ربما يعارضها ظاهر قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض بالتقريب المتقدم ثم على فرض ترجيح قراءة التخفيف على قراءة التشديد في تعارضها مع الفقرة اللاحقة فحمل الطهر على الخلو عن حدث الحيض اولى من حمل التطهر على الخلو عن دمه او غسل الفرج او وضوء الصلوة ومما ذكرنا يظهر ان التعارض بناء على قراءة التخفيف انما هو بين مفهوم الغاية الظاهر في لفظ يطهرن ومنطوق الشرط فمفهوم الغاية في الاولى ومنطوق الشرط في الثاني كما زعم وكيف كان فلا ينهض الاستدلال بالآية على المطلوب بل لا يضرنا ظهورها في خلافه بعد الاجماعات المتقدمة الموافقة لكل المخالفة لاكثر العامة مضافا الى الاخبار مثل موثقة ابن بكير اذا انقطع الدم ولم تغتسل فليأتها زوجها ان شاء ومرسلة ابن المغيرة المرأة اذا طهرت من الحيض ولم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل وان فعل فلا بأس به قال وتمس الماء احب الي وموثقة ابن يقطين عن الحائض ترى الطهر يقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا بأس وبعد الغسل احب الي واصرحها في الجواز واعتضادها بما ذكر من الاخبار ومخالفتها لاكثر العامة يصرف ما ظاهره التحريم من الاخبار الموافقة للعامة الى الكراهة كموثقة ابي بصير عن امرأة كانت طامثا فرأت الطهر ايقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل وموثقة سعيد بن يسار المرأة تحرم عليها الصلوة ثم تطهر فتتوضأ قبل ان تغتسل افلزوجها ان يأتيها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل قال الشيخ في هذه الاخبار الوجه ان نحملها على ضرب من الكراهة والادلة على الجواز اقول ويمكن حمل احاديث المنع على التقية لانها موافقة لاكثر العامة واما صحيحة ابن مسلم ان اصاب زوجها شبق فليأمرها فلتغسل فرجها ثم يمسها ان شاء قبل ان تغتسل فليس فيها شهادة للجمع بين الاخبار بحمل اخبار المنع على غير صورة الشبق كما هو ظ المحكي عن الصدوق في الفقيه والهداية والمقنع لامكان تنزيلها على التفصيل من حيث الكراهة لا الحرمة نعم ظاهرها اشتراط ارتفاع المرجوحية كراهة او حرمة بغسل الفرج ح فيشترط في زوال التحريم على مذهب الصدوق امران شبق الزوج وغسل الزوجة فرجها كما صرح به في حبل المتين ويظهر من المحكي عن الغنية وقيل ظاهر الاكثر اشتراط الجواز بغسل الفرج وعن الجامع اشتراطه بالغسل او وضوء الصلوة وعن ظ التبيان واحكام الراوندي ومجمع البيان اشتراط احدهما بل عن الاخيرة مذهبنا ولم نعثر على دليل لاعتبار الوضوء عينا ولا تخييرا وجوبا او استحبابا واما غسل الفرج فالاقوى استحبابه كما عن المحقق والمص والشهيد بل وغيرهما للاصل والاطلاقات مع قوة مفهومها في مقام البيان فيحمل الامر به في صحيحة ابن مسلم على الاستحباب لكن الاحتياط به وبالوضوء بل وترك الوطي معهما ايضا لا ينبغي تركه ثم انه هل يجب التيمم لو اشترطنا الطهارة كما عن … مع صد وكاشف اللثام فيه قولان من عموم البدلية … وابن ابي عبيدة في فاقدة الماء اذا غسلت فرجها وتيممت فلا بأس وموثقة عمار عن ابي عبد الله عم عن المرأة اذا تيممت من الحيض هل تحل لزوجها قال نعم ومن ان الحكم منوط بالاغتسال وعموم البدلية انما هو من البدلية من حيث الاحكام المنوطة بالطهارة ورفع الحدث لا بخصوص بعض الوضوءات والاغسال والروايتان ضعيفتان … اختصاصا بالمو الابتدائية فاما ان يحكم بجواز الوطي بناء على ان الاغتسال شرط اختياري واما ان يحكم بالمنع لاطلاق شرطيته مع امكان ان يقال ان حدث الحيض لا يرتفع بالتيمم فهي قبل الاغتسال حائض ولذا استدل في الروض على اشتراط الصوم بغسل الحيض بانها قبل الغسل حائض وفي موثقة البصري عن … فلم تطهر في سفر فلم تجد الماء يومين او ثلثة هل لزوجها ان يقع عليها قال لا يصلح لها ان تغتسل … البحر … الكلام

بالتيمم حتى مشروعيته لمجرد ذلك نظر وان قال في مع صد بعد الحكم بجواز التيمم لرفع المرجوحية انه لا فرق بين ان تصلي به وعدمه انتهى وعلى القول بوجوب التيمم فلو تعذر الصعيد فالاقوى عدم جواز الوطي لاطلاق دليل الشرطية كما عن المصابيح خلافا لما في ... قال ولو لم نجد ثالثا الاقرب عدم وجوب التيمم لو شرطنا الطهارة فان قلنا بالتيمم فقد التراب فالاقرب تحريم الوطي انتهى ويحتمل انصراف ادلة الاشتراط الى حال التمكن ويكره لها الخضاب على المعروف بين الاصحاب بل عن المعتبر وهي كره نسبته الى علمائنا للرواية الحضرمي المحكية عن علل الصدوق عن الحايض هل تختضب قال لا لانه يخاف عليها من الشيطان وقريب منها رواية الشيخ عن ابي بصير ورواية ابي جميلة لا تختضب الحايض ونحوها رواية عامر بن جذاعة عن ... قوله الجنب عن الصدوق والعمل على ظاهرها من انه لا يجوز ولعله محمول على الكراهة كالاخبار المصرحة بنفي البأس ... وابي المعزا وسهل اليسع ثم ظ روايات المنع كمعاقد الاجماع عدم اختصاص الخضاب بالحناء وحصره في محكي المراسم يحتمل كل منهما ارادة الفرد الغالب كما ان الاطلاق في النص والفتوى لا يبعد انصرافه اليه وكذا تخصيص المعتبر الخضاب بالايدي والارجل قال ويكره للحايض والنفساء ان يختضبن ايديهن وارجلهن بالحناء وشبهه مما لا يزيله الماء لان ذلك يمنع من وصول الماء الى ظاهر جوارحهن التي عليها الخضاب انتهى وما ذكره من التعليل يشكل بعدم تغيّر ما اللون وكلا وبانه يقتضي التحريم ثانيا وبان المنع عنه لاجل صحة الغسل او كماله لا يقتضي ادخاله في مكروهات الحايض بل الاولى على هذا التعليل ان الاولى ازالة لون الخضاب عند ارادة الغسل قال في كري بعد حكاية التعليل ويشكل باقتضائه التحريم واجيب بان المحرم المنع التام ولا الحائل حقيقة لا يمنع منعا ... بالمنع في الجملة وهو غير جائز الا ان يقال ... انتهى ويكره ايضا حمل المصحف بعلاقة لما كما عن المعتبر لخبر عبد الحميد لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تخطه ولا تعلقه ان الله عز وجل يقول لا يمسه الا المطهرون والتعليل بالاية الظاهرة في الحرمة لا ينافي حمل التعليق على الكراهة لاحتمال ان يراد الاستدلال على كراهة التعليق بحرمة المس بناء على ما هو الظ من ان الحكمة في ذلك الاحترام وعن المنتهى نفي كراهة حمل الجنب له مع الغلاف والظ عدم الفرق بينه وبين الحايض ويكره ايضا لمس هامشه لما تقدم في الجنب مستوفى وكذا الكلام في قراءة القرآن عدا العزائم ويكره الاستمتاع منها بما بين السرة والركبة لانه حريم الفرج ومن رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه كما في النبوي ولرواية ابي بصير قال ابو عبد الله ع عن الحايض ما يحل لزوجها منها قال تتزر بازار الى الركبتين وتخرج ساقيها وله ما فوق الازار وفي صحيح الحلبي تتزر بازار الى الركبتين وتخرج سرتها وله ما فوق الازار وفي رواية حجاج بن الخشاب عن الحايض والنفساء ما يحل لزوجها منها قال تلبس درعا ونفصّل ... بظاهر هذه الروايات اخذ السيد مضافا الى عموم فاجتنبوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى ... ما فوق السرة ودون الركبة باجماع المسلمين كما عرفت والمعتبر يضعف بان الظ من الاية الاعتزال عن الجماع كما يدل عليه الروايات الاتية عن تفسير العياشي واما الاخبار فهي محمولة على الكراهة بقرينة الاخبار المستفيضة المجوزة لما عدا الوطي في القبل كرواية عبد الملك بن عمرو ... صاحب المرأة الحايض منها قال كل شيء ما عدا القبل بعينه وفي رواية معوية عن عبد الله بن سنان ما دون الفرج وفي رواية اخرى عن عبد الملك كل شيء دون الفرج ثم قال انما المرأة لعبة الرجل وفي مرسلة ابن بكير اذا حاضت المرأة فليأتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم وفي رواية هشام بن سالم عن الرجل يأتي المرأة فيما دون الفرج وهي حائض قال لا بأس اذا اجتنب ذلك الموضع وفي مصحح عمر بن يزيد ما للرجل من الحايض قال ما بين اليتيها ولا يوقب وفي رواية عمر بن حنظلة ما للرجل من الحايض قال ما بين الفخذين وعن ... تفسير العياشي عن عيسى بن عبد الله قال قال ابو عبد الله المرأة تحيض يحرم على زوجها ان يأتيها لقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن فيستقيم للرجل ان يأتي امرأته وهي حائض فيما دون الفرج هذا كله مع ان الاخبار المزبورة للسيد موافقة لكثير من العامة كما عن الاستبصار او مخالفة لاصالة الحل وعموم فأتوا وربما يمنع دلالة تلك الاخبار من حيث ان الحكم بان له منها ما فوق الازار لا يدل على ان غيره ليس له الا بمفهوم اللقب وفيه نظر لا يخفى فان هذا الكلام في جواب السؤال عما للرجل من الحايض يفيد حصر ماله في ذلك لان الاستفهام فيه يفيد العموم كما عن رواية ... مثل قوله ما للمستبرع ... فقال ثلثة فالاجود في الجواب ما ذكرنا بقي الكلام في ان السرة والركبة داخلان في المكروه او المباح ظ ... المعتبر عدم الخلاف في ان له ما فوق السرة ودون الركبة دخولهما في محل الخلاف وعنوان اكثرهم محل الخلاف بما بين السرة والركبة خروجهما وهو الاقوى للاذن في صحيح الحلبي باخراج سرتها الدال بالفحوى على الاذن في اخراج الركبة ويستحب لها ان تتوضأ عند حضور وقت كل صلوة على المش بل عن ... اجماع الفرقة عليه واجماع غيرهم على خلافه وهما كافيان في المقام مضافا الى رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا كانت المرأة طامثا فلا تحل لها الصلوة وعليها ان تتوضأ وضوء الصلوة عند كل وقت ثم تقعد في موضع طاهر فتذكر الله عز وجل وتسبحه وتهلله وتحمده كمقدار صلوتها ورواية الحلبي عن ابي عبد الله ع قال كن نساء النبي ص لا يقضين الصلوة اذا حضن ولكن يحتشين حين يدخل وقت الصلوة ويتوضين ثم يجلسن قريبا من المسجد فيذكرن الله عز وجل ورواية زيد الشحام عن ابي عبد الله ع ينبغي للحايض ان تتوضأ عند وقت كل صلوة ثم تستقبل القبلة وتذكر الله مقدار ما كانت تصلي وفي رواية ابن مسلم الحايض تطهر يوم الجمعة وتذكر الله قال اما الطهر فلا ولكنها تتوضأ في وقت الصلوة ثم تستقبل القبلة وتذكر الله ورواية معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال تتوضأ المرأة الحايض اذا ارادت ان تأكل واذا كان وقت الصلوة توضأت واستقبلت

القبلة وهللت وكبرت وتلت القرآن وذكرت الله عز وجل وظ الرواية وان كان هو الوجوب للتعبير بالصيغ وفي فقه الرضا ... بعين عبارة الفقه الرضوي وهو انه يجب عليها عند حضور كل صلوة ان تتوضأ وضوء الصلوة وتجلس مستقبل القبلة وتذكر الله بمقدار صلوتها كل يوم الا انه لا اشكال في حمل الخبر على الاستحباب بقرينة ما بعده ولا يبعد ذلك ايضا في عبارة الرسالة فلا يبعد وجها الترجيح صاحب الحدائق هذا القول مع انه لو لم تكن السيرة المسلمين في الاعصار والامصار على عدم الالزام والالتزام يبعد ذلك كفى في الاستحباب ثم انه لا اشكال في انها لا تنوي بهذا الوضوء رفع الحدث لعلمها بعدم ارتفاع حدثها ولو توضأت في وقت توهم انها طاهر فبانت حائضا فهي ... انه لا يجوز لها الدخول به في الصلوة لانها لم تنو طهارة فلم تقع والفرق بينه وبين المجدد حيث قلنا بانه يسوغ الدخول به في الصلوة ان بان محدثا انه نوى الفضيلة التي لا تحصل الا مع الطهارة اما هيهنا فلم ينو الا فضيلة على الطهارة لم تكن الطهارة فحاصلة انتهى ومنه كلام ليس هنا محله وظ الروايات والفتاوى الاكتفاء بالصلوتين المتصلتين كالظهر والعصر بوضوء واحد لان المتبادر من قوله كل صلوة الاوقات الثلثة دون الخمس مع احتمالها وهل يقدح الفصل الطويل بين الصلوتين فيه وجهان اقواهما الاول لظ الاخبار وهل ينقض بغير دم الحيض من النواقض استشكله في محكي كرة ولعله من عموم نقض النواقض للوضوء من غير تقييد ومن ان الظ من ادلة النقض في الوضوء المؤثر في الطهارة الا ان يقال ان هذا الوضوء مؤثر في الطهارة بحسب حاله مط او بالنسبة الى هذا الذكر المأمور به الذي امر به فهو رافع لنقص كان حاصلا وهذا هو الاقوى كما كاشف اللثام ان في البحر وهي وكرة ونهاية الاحكام ان هذا الوضوء لا يرفع حدثا وهو كذلك بالنسبة الى غير هذا الذكر وبالنسبة اليه وجهان وان لم يشترط فيه ارتفاع الحدث الاكبر لكن يجوز اشتراط فضيلته او كمالها بدوام حدث ارتفاع حكما وحكم غيره انتهى والاقوى عدم رفعه الحدث مط لقوله ع اما الطهر فلا نعم قد اشرنا الى امكان كونه مؤثرا في تكميل الذكر الذي امرت به ورفع النقص الحاصل قبله فان اريد بالحدث ذلك فلا مشاحة في التسمية وهل يشرع التيمم لو فقدت الماء وجهان من عموم كونه بمنزلة الماء فيبعث وجوبا او استحبابا ومن ان الظ كونه بمنزلته فيما يفيد طهارة ونافى هي من انها طهارة اضطرارية ولا ضرورة مع عدم النص ولذا اختاره المص في هي ويرد مع ضعفه وكاشف اللثام استشكل المص في ية ورجح الاول بعض المعاصرين وحكاه عن ظ ... صاحب الصر في باب الغايات لكن الظ من عبارة مع صدر ذلك الباب القول بها في الشرع لفتوى بعض الاصحاب باستحبابه حيث قال وهل يستحب التيمم في كل موضع يستحب فيه الوضوء والغسل لا اشكال في استحبابه اذا كان البدل رافعا او مبيحا وانما الاشكال فيما سوى ذلك وعن الحلي انه ورد النص به وذكره من يوثق به من الاصحاب كالتيمم بدلا من وضوء الحايض للذكر ... على المنع حيث يثبت بدليل انتهى لكن الانصاف ان القول ... بعيد عن سياق عموم المنزلة مثل قوله ع يكفيك الصعيد عشر سنين مع ان التسامح فيه لفتوى الفقيه المحكية في مع صد ولاحتمال دلالة ادلة التيمم على بعض ... وهل يشرع لها الاغسال المستحبة لا اشكال فيما ورد النص به كغسل الاحرام واما غيره فالظ من السرائر والمعتبر والتذكرة والموجز وشرحه الجواز وهو المحكي عن ابن سعيد قال في محكي الاول ولا يصح منها الوضوء والغسل على وجه يرفعان الحدث ويصح منها الغسل والوضوء على وجه لا يرتفع بهما الحدث مثل غسل الاحرام والجمعة والعيدين ووضوئها للجلوس في محرابها للذكر الله بمقدار زمان صلوتها وفي المعتبر لا يرتفع بها حدث وعليه الاجماع ولان الطهارة ضد الحيض فلا تتحقق مع وجوده لكن يجوز لها ان تتوضأ للذكر الله وان تغتسل لا لرفع الحدث كغسل الاحرام انتهى وذكر بعض مشايخنا انه لا ينبغي الاشكال في صحتها منها وهو حسن لعموم الادلة الا ان الظاهر من المبسوط والخلاف عدمها وعلى المختار لو اغتسلت مندوبا فهل يجزي ذلك عن وضوئها للذكر بل لا وان قلنا باجزاء المندوب من الغسل عن الوضوء لان الظ من ادلة الاجزاء عنه اجزاؤه عن الوضوء الرافع ويحتمل بناء على هذا القول عدم مشروعية الغسل المندوب لانه رافع ولا يرتفع للحايض حدث كما سيجيء وهو ضعيف فالاقوى كفايته عن الوضوء بناء على هذا القول لعموم قوله ع اي وضوء اطهر من الغسل ولعموم كفايته عن الوضوء الرافع وهل يشرع لها الاغسال الواجبة غير غسل الحيض ظ قولهم ان الحايض لا يرتفع لها حدث هو العدم وقد عرفت من المعتبر دعوى الاجماع عليه في المسئلة السابقة ويظهر من هي بالنسبة الى غسل الجنابة حيث لم ينسب الخلاف الا الى اكثر العامة الا ان الظ المحكي عن الاستبصار جواز غسل الجنابة في الحيض وربما يستدل على ذلك بصحيح الكاهلي عن المرأة يجامعها زوجها فتحيض وهي في المغتسل تغتسل اولا تغتسل قال لا تغتسل قد جاءها ما يفسد الصلوة وفي دلالته نظر لا يخفى كما فيما تقدم من استدلال المعتبر على ذلك بان الطهارة ضد الحيض واستدلال المنتهى بان الحدث شامل لدم فان اريد به من الحدث الحالة المانعة المشتركة بين الحالات الحاصلة من اسباب الغسل فلا كلام في عدم ارتفاعها وان اريد به خصوص الحدث الحاصل من السبب الخاص المانع من الانعقاد والتضاد بين الحيض وبين الطهارة عن تلك الحالة الحاصلة من مس الميت مثلا نظير ما اذا اغتسل بعد انقطاع الحيض غسل الحيض او الجنابة وغسل اخر للسبب الاخر ومنه يظهر ضعف توجيه المنع بان حدث الحيض يتجدد انا فانا حتى في زمان ... كون غسله ... فكان الحيض حدثا دائما فهو مانع من الاثبات بالغسل الصحيح فانه موقوف على انقضاء الغسل للحدث بسبب غسل اخر في اثنائه ومنعه ظاهر مما تقدم والمسئلة محل اشكال لولا الاجماع ففي موثقة عمار عن المرأة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل ان تغتسل قال ان شاءت ان تغتسل فعلت وان لم تفعل

فليس عليها شيء وانا طهرنا غسلت غسلا واحدا للحيض والجنابة وهي باعتبار سندها مؤيدة بالاطلاقات لكن المذهب ما هو المعروف بين الاصحاب مع انه احوط وقد تقدم في غسل الجنابة ما يؤيده فراجع ويجب عليها قضاء الصوم الذي فاتها في ايام حيضها او نفاسها من شهر رمضان اجماعا وفي وجوب قضاء المنذور وشبهه الذي فات في الحيض وعدمه قولان للشهيد والمص قدس سره والتحقيق انه يلزم قضاء الصوم للحائض اذا ثبت في الحصول قضاء كما يشعر به التعليل في الروايات الاتية فان ثبت القضاء في تلك الفائتة بدليل ثبت ذلك في الحيض وغيره من موجبات الفوات والا فلا مطلقا دون قضاء الصلوة اليومية باجماع علماء الاسلام والاخبار المستفيضة بل المتواترة والمروي بالسند الحسن كالصحيح عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام انه انما صار الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة لعلل شتى منها ان الصيام لا يمنعها من خدمة نفسها وخدمة زوجها واصلاح بيتها والقيام بامورها والاشتغال بمعيشتها والصلوة تمنعها عن ذلك كله لان الصلوة تكون في اليوم والليلة مرارا فلا تقوى على ذلك والصوم ليس كذلك ومنها ان الصلوة فيها عناء وتعب واشتغال الاركان وليس في الصوم شيء من ذلك وانما هو الامساك عن الطعام والشراب فليس فيه اشتغال الاركان ومنها انه ليس من وقت يجيء الا يجب عليها فيه صلوة جديدة في يومها وليلتها وليس الصوم كذلك لانه ليس كلما حدث يوم وجب عليها الصوم وكلما حدث وقت الصلوة وجب عليها الصلوة الخبر وفي رواية ابي بصير قيل له ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة قال لان الصوم انما هو في السنة شهر والصلوة في كل يوم فاوجب الله عليها قضاء الصوم ولم يوجب عليها قضاء الصلوة لذلك وظ هذا التعليل يعطي اختصاص المقضي من الصيام بشهر رمضان وعدم المقضي من الصلوة بالصلوة اليومية مضافا الى انصراف اطلاق الصوم والصلوة في الاخبار اليهما ولذا اخترنا في صيام النذر المؤقت بعدم وجوب القضاء الا اذا قلنا بوجوب المطلق مؤقتا بالحيض وغيره واما غير اليومية عند عروض اسبابها في وقت الحيض كالكسوف فالمستفاد في الروض عدم القضاء تبعا للبيان ومع التصريح في الاخبار بعدم وجوب قضاء الصلوة المؤقتة موضع وفاق بين العلماء وبه تواترت الاخبار في علته الى المؤقتة بصريح يدخل غيرها في معقد الوفاق ولعله لاطلاق عدم الصلوة قضاء على الحائض فيعم كل صلوة من شانها ان تقضى لكونها مؤقتة وفيه نظر لولا الاتفاق لما عرفت من انصراف اطلاق الصلوة الى اليومية دون غيرها فيرجع فيها الى عموم قضاء الفوائت الا ان يكون اجماعا او دعوى منع صدق الفوات تارة لعدم قابلية المكلف للتكليف بالفعل في الوقت واخرى بكونها مكلفة بتركها فلا يصدق الفوات بكذبها في ظ قولهم ع في الاخبار الكثيرة وفي المنافي تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة وجوب تدارك ما فاتها من الصوم دون الصلوة فان القضاء تدارك ما فات ولازم ذلك تحقق الفوت مع ان وجوب القضاء ليس منوطا بصدق الفوت فقط بل المستفاد من تتبع النصوص والفتاوى ان كل صلوة تركت يجب قضاؤها كما سياتي في باب القضاء وفي الحاق المنذورة في وقت معين اتفق فيه الحيض بالمؤقتة قولان واستقرب في مع تصدد وجوب القضاء فلعله نظر بين المؤقتة بالاصل وبالعارض وقد يرد ان الظ انكشاف فساد النذر بعدما ترآه اذا لم يكن المنذور تعلق بذلك الوقت الشخصي بل تعلق بنوعه كالنذر صوم كل خميس فان اتفاق الحيض في بعض الخميسات لا يكشف عن فساد النذر ولذا صرح جماعة بوجوب القضاء لو اتفق يوم المنذور عيدا مستندا الى بعض الروايات ثم خالف جماعة فيه لا استنادا هم ايضا الى بعض الروايات النافية لوجوب القضاء اذا سافر في اليوم المنذور مع معارضتها بمثلها بل في كلام بعض مشايخنا المعاصرين نفي الخلاف عن القضاء اذا اتفق السفر او المرض في اليوم المنذور وجعله مؤيدا لوجوب القضاء اذا اتفق عيدا ومن هنا يظهر فساد النظر فيما تقدم من الشهيد من وجوب قضاء الصوم المنذور في وقت معين صادف الحيض بان الحيض كشف عن فساد النذر ثم ان ما عدا الكسوفين من الايات الظ وجوب قضاء صلوتها الفائتة بالحيض لعدم ثبوت كونها موقتة نعم وقع الخلاف في صلوة الزلزلة الا ان الظ كما سيجيء في محله عدم توقيتها فيجب قضاؤها ايضا وفاقا للشهيد الثاني وغيره وهو حسن على القول بان الزلزلة سبب لا وقت فلا تكون صلوتها من المؤقتات اولانها مؤقتة من غير فورية كما يظهر من المسالك والمدارك وغيرهما لكن نسب بعضهم المؤقتة الى الاصحاب واختار جامع المقاصد عدم القضاء مع اختياره في باب الزلزلة ان صلوتها اداء في جميع العمر بمعنى ان زمان الاية سبب الى ما يسع الصلوة فيما بعده زمان اداء للصلوة ثم هي اداء الى اخر العمر مع وجوب الفورية فيما انا فيما تاتى لا يخ بظاهره عن منافات لعدم القضاء ويمكن دفع المنافاة بادنى تامل واحتمل في النهاية كون الصلوة بعد مضي مقدار الفعل قضاء وقواه كاشف اللثام وسقوطه عن الحائض واضح وتمام الكلام في محله هذا كله اذا استوعب الحيض وقت الصلوة واما اذا لم يستوعب فاما ان يبدلك الطهر فيها واما ان يبدك في اخره فان ادركت في اوله وقد مضى منه مقدار يصح ان تؤمر فيه بالصلوة بان يسع ظ فعل الصلوة مع تحصيل ما ليس بحاصل من مقدماتها الواجبة عليها بحسب حالها فلم تفعل حتى طرء المانع ذاكرا او جاهلا ابد وجب عليها قضاء تلك الصلوة اجماعا محققا لصدق الفوات عرفا ولو ثقة يونس بن يعقوب في امراة دخل عليها وقت الصلوة وهي طاهرة فاخرت الصلوة حتى حاضت قال تقضي اذا طهرت وفي رواية ابن الحجاج عن امراة تطمث بعد ما تزول الشمس ولم تصل الظهر هل عليها قضاء تلك الصلوة قال نعم وظاهر اطلاق الاخيرة عدم اعتبار مضي المقدار المتقدم في وجوب القضاء الا ان يدعى انصرافها الى صورة مضي ذلك المقدار لكن اختصاص مورد السؤال فيها وفي الموثقة لا يوجب اشتراط ذلك في جوابهما فالاستدلال بهما لاعتبار مضي تلك المقدار مشكل الا ان

[حاشية: … على كونها من المؤقتات]

باصالة

باصالة البرائة مبنيا على عدم صدق الفوت الا بعد مضي تلك المقدار وفيه انه يكفي في صدق الفوات مجرد محبوبية الفعل لو قدر عليه وان لم يرد هي مع امكان صدور الفعل منه في الجملة بان تكون قبل الوقت جامعا للشرائط وح فيقوى ما احتمله المص قده في النهاية من كفاية مضي مقدار الصلوة دون الطهارة فضلا عن غيرها من الشرائط اللهم الا ان يدعى بعد تسليم صدق الفوات بمجرد المحبوبية لو تمكن وعلم توقفه على تعلق الطلب ان المتفاهم من الادلة عدم قضاء كل صلوة كان فوتها مستندا الى الحيض ومن المعلوم ان فوات الصلوة فيما اذا لم يدرك الحائض مقدار الطهارة مستند الى الحيض هذا ولكن اللازم مما ذكرنا اعتبار مضي مقدار الطهارة دون غيرها من الشروط الاختيارية التي لا يوجب العجز عنها انتفاء التكليف بالصلوة كما هو ظ كل من عبر بمضي مقدار الصلوة والطهارة كالمص قده في عد تبعا للمحقق في يع فان مقتضى ادلة الصلوة واختصاص ادلة تلك الشروط بصورة التمكن كما هو المفروض انه اذا علم المكلف بطرو المانع لحيض كان او غيره بعد زمان لا يسع الا للصلوة والشرائط المطلقة وجب عليه فعل الصلوة خاليا عما عدا تلك الشروط فاذا اخرها والحال هذه اثم وعليه القضاء فاي فرق بين ما لو علم بذلك او فاجاه المانع غفلة فان مفاجاته كاشفة عن كونه مامورا في الواقع بالصلوة الخالية عن الشرائط الاختيارية كما لو ضيق الوقت عن تحصيل تلك الشروط ودعوى الفرق بين الضيق الذاتي والعرضي الحاصل من مفاجاة الموانع عارية عن البينة والقول بان اللازم من ذلك كفاية مضي مقدار الطهارة الترابية فقط مع ان الظ كونه خلاف الاجماع مدفوع بانه لا باس بالتزامه لولا الاجماع وقد اطلعت بعد تحرير ما ذكرنا على موافقة الفاضل المتتبع في الروض شرح ذلك الحيث انه بعد نقل كلمات جماعة من الاصحاب وخلو كلمات المتقدمين عن التعرض لغير الطهارة قال والذي يقوى في نفسي اعتبار الطهارة في اول الوقت واخره وعدم اعتبار غيرها من الشروط والفرق ان الصلوة لا يمكن فعلها بدون الطهارة بخلاف غيرها فانها تسقط في الضرورة ومنها ضيق الوقت فان من زال عذره في اخر الوقت ولا يجد ساترا ولا غيره من الشروط الاختيارية تجب عليه الصلوة بدونها فكيف يجوز اعتبار امكانها اجمع في اول الوقت وهو بمنزلة اخره لان عروض العذر بعده يكشف عن ان وقت الصلوة كانه منحصر في المكلف بالنسبة الى هذا المقدار من اول الوقت بمنزلته بالنسبة الى الاخر المضيق فالمتحصل من هذا انه ينبغي ان لا يشترط اتساع الوقت الا للصلوة والتيمم الا ان المشهور عارض ذلك بالنسبة الى اخر الوقت هي رواية عبيد بن زرارة ورواية الحلبي الاتيتين واما اول الوقت فلم يرد فيه ما يدل على ذلك بل عموم الاخبار الامرة بقضاء ما ادرك وقتها يقتضي القضاء ولو لم يدرك مقدار الطهارة المائية ولم ار من قبل الفاضلين من تعرض في اول الوقت للطهارة ولعله لاطلاق تلك الاخبار انتهى موضع الحاجة منه ملخصا **اقول** وما ذكره حسن وقد نقحناه الا انه يمكن ان يقال لا نسلم تنجز التكليف وحدوثه في حقها بمجرد القدرة على الفعل الاضطراري كما يظهر ذلك من بعضهم في باب الاوقات ان المسلم كونها كافية في بقاء التكليف حتى ثانيا انه لا يلزم من وجوب الفعل الخالي عن الشرائط الاختيارية عليه اذا علم بطرو المانع وجوب قضاء الصلوة عليه لو تركها لان الواجب مع فوت الفعل الاضطراري تدارك الفعل الاختياري الذي فات من غير بدل لا تدارك بدله الاضطراري الكامل به فعلا فاذا فرض استناد فوت الاختياري الى الحيض مع كون المفروض عدم وجوب تدارك ما فات لاجل الحيض فلا مقتضي اخر للقضاء وهذا نظير ما سيجيء من رواية ابي الورد المسقطة للقضاء عمن ادركت ركعتين مع اتساع وقتها لتمام الصلوة الاضطرارية فالاقوى اعتبار مضي مقدار جميع الشرائط المفقودة كما هو ظ المعتبر وصريح كري والموجز ومع صدد شرحه وكشف اللثام بل هو ظ ط والمهذب والجامع قال في ط على ما حكى عنه فان رات الدم وقد دخل وقت صلوة ومضى مقدار ما يمكنها اداء تلك الصلوة ولم تكن قد صلت وجب عليها قضاء تلك الصلوة وان رات الدم قبل ذلك لم يلزمها القضاء انتهى ونحوه عن المهذب والجامع خلافا للمحكي عن الاسكافي والسيد في الجمل فاثبتا القضاء بمضي مقدار اداء اكثر الصلوة ولعله لاطلاق مثل رواية ابن الحجاج المتقدمة بناء على منع انصرافها الى صورة التمكن من الجميع خرج منه ما اذا لم يتمكن من الاكثر بالاجماع وخصوص رواية ابي الورد عن المراة التي تكون في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين قال فان رات الدم وهي في صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها فاذا طهرت فلتقض الركعة التي فاتتها من المغرب وهي مع شذوذها ومخالفتها للاجماع المحكي عن ف على خلافها ضعيفة سندا ودلالة من حيث اشتمالها على ما لا قائل به من احد من قضاء بعض الصلوة الا ان المحكي عن المقنع والفقيه التعبير بمضمونها وهو مناسب لمذهب الصدوق من حكمه بوجوب الاتيان بالركعة المنسية وان طال الزمان بل ولو بلغ الصين وفيه نظر وعن الشيخ حمل الرواية على التفصيل بين المغرب وغيرها بالتفريط في الاولى دون الثانية مع حمل قضاء الركعة على قضاء الصلوة لاجل تلك الركعة الفائتة وهو بعيد الا انه اولى من الطرح وفي هذا الخبر المؤيد على خلاف المش سيجيء بيان المقضي عنها في باب المواقيت انتهى نعم ولو كانت المراة ممن يجب عليها تاخير الصلوة لاخر الوقت كما لو كان فرضها التيمم او كان عليها قضاء الصلوة وقلنا بوجوب التاخير فيها كفى مضي مقدار الصلوة والشروط في حقها عدا التاخير الى اخر الوقت لان المقصود من اعتباره ايقاع الصلوة في اوقات الامكان وهذا المعنى حاصل بنفس طرو الحيض عقيب زمان يسع الفعل وفاقدا التاخير من الشروط فالحيض محقق لهذا الشرط لا معوق له وهذا بخلاف سائر الشروط فافهم هذا كله لو ادركت

[حاشية: في وجوب الصلوة على الحائض اذا طهرت مع التيمم … دلالة الاخبار كما سيجيء … عدم وجوب القضاء عليها لو تركتها هنا مضافا الى ما سيجيء]

في اول الوقت ولو ادرك ركعة في آخره فان كانت متمكنة من الاتيان بغير ركعة واحدة صحيحة وجب عليها الشروع فلو لم تفعل وجب عليها قضاؤها
بناء على المشهور بل اجماعا كما عن المدارك بل عن غيره وهي عدم الخلاف فيه بين اهل العلم ويدل عليه الرواية المشهورة من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك
الوقت كله وصحيحة عبيد بن زرارة ايما امرأة رأت الطهر وهي قادرة على ان تغتسل في وقت صلوة معينة ففرطت فيها حتى يدخل وقت صلوة اخرى
كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها وان رأت الطهر في وقت صلوة فقامت في تهيئة ذلك فجاز وقت الصلوة ودخل وقت صلوة اخرى فليس
عليها قضاء الخبر وصحيحة الحلبي في المرأة تقوم في وقت الصلوة فلا تقضي الطهر حتى تفوتها الصلوة ويخرج الوقت أتقضي الصلوة التي فاتتها فقال ان
كانت توانت قضتها وان كانت دائبة في غسلها فلا تقضي وصريحهما اعتبار ادراك مقدار الطهارة فلو لم يسع الوقت الا لركعة مع التيمم لم يجب
القضاء ولا الاداء باهمال الشرائط الاختيارية لان هذه الصلوة الاضطرارية وان كانت اداء فهو تدارك لما فات بسبب الحيض من الصلوة الاختيارية و
ثم من ادلة عدم قضاء فوائت الحائض عدم وجوب تدارك مطلقا فانها لاجل الحيض فهو نظير ما تقدم من سقوط صلوة الزلزلة عن الحائض وان
لم تكن قضاء فافهم ومن هنا تعرف الكلام في باقي الشرائط وانها كالطهارة في اعتبار سعة الوقت للمفقود منها وفاقا للمحكي عن صريح ش والموجز لابن فهد
وشرحه عند ضيقه ولكن في صحيحة عبيد اشارة الى ذلك حيث ان الظاهر ان التهيئة الاعم من تحصيل الطهارة وسائر الشروط بل وكذا صحيحة الحلبي كما لا يخفى وكيف
كان فلو ادركت من الطهر خمسا للظهرين او للعشائين جمعا مع الغسل قبل الغروب او الفجر وجبت الصلوتان كما عن التذكرة عدم الخلاف فيه وعن ابن سعيد والمحقق
والمص والمتأخرين وعن المهذب في موضع من ط استحباب فعل الظهرين بادراك الخمس قبل الغروب والعشائين بادراك اربع قبل الفجر وهما ضعيفان
ولو لم يتمكن من ركعة مع الطهارة المائية لم يجب القضاء للاصل وعدم الدليل وعن نهاية الاحكام احتمال عدم اعتبار الطهارة هنا ايضا بناء على عدم اختصاصها
بوقت وعلم اشتراطها في اللزوم بل الصحة وعن ية والتهذيبين وكره ونهاية الاحكام استحباب القضاء اذا ادركت اقل من ركعة وقضاء الجميع لو ادركت
من الوقت لرواية الكناني اذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء الاخرة واذا رأت الطهر قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر والعصر ونحوها
غيرها وعن المحقق الاردبيلي الوجوب لظاهر هذه الاخبار قال بعد ذكر كثير من الاخبار وقد يتضح من هذا انه لا يجب على الحائض قضاء صلوة الا اذا
طهرت في وقتها وفرطت في الاتيان بها ثم الذي يتبين من هذه الاحاديث ان المرأة اذا ادركت من وقت الصلوة قدر الغسل والشروع في الصلوة
فاخرت حتى دخل وقت اخرى لزمها القضاء ولو قيل بذلك كان مطابقا لمدلولها نعم لا يقضي من الصلوات اذا رأت الدم الا اذا تمكنت من ادائها في
حال طهرها واهملته انتهى وهل الصلوة التي ادركت منها ركعة اداء او قضاء او مبعض حكي عن ط لاصحابنا فيه اقوال ثلثة مع ان المحكي عن ف دعوى
الاجماع على الاول ونقله القول الثاني عن السيد قده وعن شرح لكتاب لفخر الاسلام ان الخلاف في كون الاربع من الجمل المدركة من آخر الوقت للظهر او
للعصر مبني على هذا الخلاف وان من قال بكون الجميع اداء لزمه الاول ومن قال بالتركيب لزمه الثاني وفيه نظر وتمام الكلام في باب المواقيت ان شاء الله تعالى

المقصد الثالث

في الاستحاضة والنفاس اما الاستحاضة فهي في الاصل استفعال من الحيض يقال استحيضت المرأة بالبناء للمجهول وهي
مستحاضة اذا استمر بها الدم بعد ايامها فهو مستحاض كما في الصحاح وظاهره انه لم يسمع استعماله بالبناء للمعلوم وعن واحد من اهل اللغة منهم
والفيروزآبادي ان الاستحاضة يخرج من عرق يقال له العاذل قال في القاموس كان تسميته بذلك العرق بالعاذل لانه سبب لعذل المرأة اي ملامتها عند زوجها
ثم اطلاق الاستحاضة على نفس الدم كما في كلام جماعة ليس حقيقة شرعية ولا متشرعية بل هو اما على المجاز او الحقيقة الفقهائية كما سيجيء وهو اي
دم الاستحاضة في الاغلب اصفر بارد رقيق كما عن الاصباح وجمل العلم والعمل وسم والمهذب والغنية والوسيلة والكافي وكتب المحقق والمص والشهيد
والمحقق الثاني وغيرهم قدس الله اسرارهم وعن ط والمصباح ومختصره والاقتصاد ونهاية الاحكام الاقتصار على الاولين وعلى المقنعة على الاخيرين
كما عن الاسكافي بزيادة الصفاء ويدل على الوصفين الاولين مضافا الى في حسنة حفص البختري ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم
الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة واما الرقة فالمحكي عن ظ المعتبر وكرى الاستدلال عليها بنسبتها الى الحيض
ولعله لعدم الظفر على رواية نعم في صحيحة علي بن يقطين في النفساء تدع الصلوة ما دامت ترى دما عبيطا الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة
اغتسلت لكن الرواية كما ترى غير معمول بها بل ولا دلالة على المط نعم في المحكي عن دعائم الاسلام في تفسير الاستحاضة ان دمها يكون رقيقا تعلوه
صفرة ودم الحيض الى السواد وله غلظة ودم الحيض حار يخرج بحرارة شديدة ودم الاستحاضة بارد يسيل وهي لا تعلم وعن الرضوي ان دم الحيض
كدر غليظ منتن ودم الاستحاضة دم رقيق وضعفهما منجبر بالشهرة المؤيدة بالاستقراء بل يمكن ان يستفاد هذا الوصف من توصيف دم
الحيض بكونه عبيطا في الحسنة السابقة ونحوها وكون الاستحاضة دما فاسدا في رواية اسحق بن جرير فان المراد بالعبيط الصحيح الجديد والدم
ما دام صحيحا لا يخرج عن غلظة ولا يفسد الا بعد فترة واما كونه يخرج بفتور فلما عبره المص هنا وفي عد كما عن الروضة وشرح عد ولعله
بمعناه ما عن يه وط والمقنع والمقنعة حاكيا عن رسالة ابيه رضوان الله عليهما من انه بارد لا يحس بخروجه بل قيل انه لا خلاف في ذلك بل عليه اعتبار
الدفع في الحيض وتوقف صاحب المدارك فيه من عدم الظفر له بمستند الا في محله ومنه الاغلب لان الاستحاضة قد يكون بغير الصفات ثم ان

كما ان الحيض قد يكون بغير الصفات ثم ان ظاهر ما ورد من الروايات في بيان اوصاف الاستحاضة سوقها لغرض تمييز الاستحاضة من الحيض عند تردد الدم
بينهما فلا يدل على تميز الاستحاضة بها عن غير الحيض حتى يعلم انتفاء الحيض لان ظاهر بعض ذلك منها مثل ما دل على وجوب الوضوء برؤية الصفرة فيدل بعمومه
على كونه حدثا في الجملة ويثبت بتقسيمه الى القليل والكثير والمتوسط لعدم القول بالفصل لكن ذلك لا يثبت الا انها اي كون الخارج عن الصغيرة او اليائسة
او الناقص عن الثلثة استحاضة في محل المنع ثم لو سلم استفادة كونه مطلق اوصاف الاستحاضة غير مجرد امتناع كونه حيضا لاحد الموانع مثل كونه ناقصا
عن ثلثة ايام مطلقا او اشتراط التوالي على القولين حتما ليس في علم المكلف بوجه لا بوجه وكذا الزائد عن ايام العادة مع تجاوز العشرة او الزائد
عن ايام النفاس ونحو الخارج مع سن اليأس على اختلاف الاقوال فيه استحاضة بحيث يتعلق عليه احكام الاستحاضة كما عن المبرهنة عدا العفو
عن قليله ونحو ذلك مما يتعلق بصاحبتها احكام المستحاضة لان الاشكال فيما لم يتصف بهما مما امتنع كونه حيضا فان بعض افراده مما لم
يثبت له من النقل احكام الاستحاضة كالخارج من اليائسة او الصغيرة والناقص عن ثلثة وبعضه مما لم يدل الدليل الا على ثبوت احكام المستحاضة
كلا او بعضا مع ثبوت الثاني بعدم القول بالفصل وهذا لا يستلزم كون الدم استحاضة والمرأة مستحاضة بل ظاهر بعض الاخبار وفاقا للمعروف بينهم
كون جميع ما ذكر من افراد الدم استحاضة وهو المطابق لما تقدم من الجوهري بل عن غير بعض الاصحاب كالمفيد في المقنعة وابن حمزة في الوسيلة حصر
اخذه في تعريف الاستحاضة كونها مرتبة بعد ايام الحيض فالمتحصل من ذلك ان ما ليس بحيض لا قرح ولا نفاس منه ما يكون استحاضة حقيقة ومنه ما يكون
صاحبته في حكم المستحاضة في كل الاحكام حتى في تأخر الحد عنها او في خصوص ما يتوقف على الطهارة من دون ان يكون الدم في حكم الاستحاضة
ولا يلزم من ذلك كون الدم محكوما بالاستحاضة او باحكامها كما لا يخفى ولذا ورد في كثير من الاخبار انها بمنزلة المستحاضة او انها تصنع كما تصنع
المستحاضة ونحو ذلك ومنها ما لم يدل دليل على الحكم عليه بشيء من ذلك كدم الصغيرة واليائسة والناقص عن الثلثة الا ان ظ المحقق في تعد
والمص والشهيد والمحقق الثاني ومعظم من تأخر عنهم ان ما عدا دم الحيض والنفاس مما ليس بقرح ولا جرح بل لا يعلم كونه قرحا او جرحا يحكم عليه بالاستحاضة
وعن نهاية المص فقد تقرر انه قد يعبر بالاستحاضة عن كل دم غير دمي الحيض والنفاس خارج عن الفرج مما ليس بعذرة ولا قرح الى ان قال وقد يعبر
بها عن الدم المتصل بالحيض وبهذا الاعتبار ينقسم الى المبتدئة والمضطربة وعن شرح الوحيد على المفاتيح ان كل دم يكون اقل من ثلثة ايام ولم يكن
من قرح او جرح فهو استحاضة عند الفقهاء قال الاختصار فيما ذكر يعني الحيض والنفاس وانه لا يخرج من المرأة الا ان يكون من قرح او جرح او عرق العاذل
ولا يوجد دم غير ما ذكر بالاستقراء وقول اهل الخبرة وحكم العقل فلا يجب الحكم بكونه استحاضة من حيث انه اذا كان بصفة الاستحاضة
عرفنا انتهى ومحصل ما ذكره انه كلما امكن كونها استحاضة وامتنع كونه حيضا فهو من الاستحاضة ولذا استدل في المعتبر على كون الدم المذكور
استحاضة بما تقدم منه في باب الحيض من امتناع كونها حيضا واستخراج هذه القاعدة من ظاهر الاخبار في غاية الصعوبة سيما مع نص جماعة
بان الاستحاضة انما تكون لا فيه فتكون اصالة العدم بالنسبة اليها والى القروح والجروح سواء ويعضد الاشكال ظاهر بعض الاخبار مثل قوله في مرسلة
يونس الطويلة وان مر بها من يوم رأت الدم عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي رأته لم يكن من الحيض انما كان من علة اما من قرحة
في جوفها واما من الجوف الخبر وفي بعض الروايات الآتية في حيض الحامل فاما ما لم يكن حيضا او نفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم اللهم الا ان يقال
ان المستفاد من موارد الدماء الممتنعة كونها حيضا التي تعرض لها الشارع ابتداء او في جواب السؤال وحكم بكونها استحاضة حقيقة او حكمية او كون
صاحبها مستحاضة مع احتمال وجود دم آخر في الجوف غير الحيض والاستحاضة عدم الاعتناء بهذا الاحتمال في كل ما امتنع كونه حيضا وان لم يتعرض
في الاخبار فيحصل حدس قطعي للفقيه بانه لو تعرض الامام للدم الخارج عن اليائسة الفاقدة لصفات الاستحاضة لحكم بكونها استحاضة
مع امكان ان يقال انه اذا حكم على الصفرة مط بكونها حدثا كما تقدم استفادة ذلك عن بعض الاخبار فيكون الحمرة الممتنع كونها حيضا كذلك بطريق
اولى فتأمل ويؤيده ما ذكرنا ما سيأتي في بعض روايات حيض الحامل من قوله ع فان ذلك ليس ذلك الدم ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ عند كل
صلوة فرع ع وجوب التوضي برؤية ذلك الدم على عدم كونه خارجا من الرحم ومعدن دم الطمث وعلى اي حال فربما يشكل الحكم في الصغيرة
في ان الدم الخارج منها مطلقا محكوم بالاستحاضة حتى لو خرج هي في سن المهد عن الرضاع اذ لها احداث خاص موكول الى العرف فلا عبرة وكذا الاشكال
في انه لو اشتبه الاستحاضة بالعذرة فهل يعتبر بالتطوق واشتباهه بالقرح فهل يعتبر بالجانب والاعتبار بهما غير بعيد لما يستفاد من الاخبار ان التطوق
من خواص العذرة وكذا الجانب للقرح لكن المحكي عن الاسكافي كما تقدم في مسألة القرح ان الحيض من الجانب الايمن والاستحاضة من الايسر واعلم
ان ظ المص هنا ان الحمل ليس من موانع الحيض حتى يكون وجوده كاشفا عن موانع الحيض دليلا على الاستحاضة وهذا المش كما عن جماعة وحكي عن الصدوق وقيل
والسيد مدعيا عليه الاجماع في الناصريات وتبعهم المص في جملة والشهيدان من كتبهم كذكرى وض ولك والمحقق الثاني في بعض كتبه وجماعة من متأخري
المتأخرين وعن سر الاهوي استصحاب الحالة السابقة اعني كونها بحيث تحيض كل شهر لولا المانع وهذه الحالة بعد تقرر امر متيقنا في النفاس
مشكوك الارتفاع في اللاحق وهو حاكم على اصالة عدم الحيض الا ان يقال انه لا يثبت كون الدم حيضا فافهم لصدق الحيض لغة وعرفا وعموما رك

الصلوة ايام لمزلتها وخصوص الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل صحيحة ابن سنان عن الحبلى ترى الدم تترك الصلوة قال نعم ان الحبلى ربما قذفت
الدم ونحوها موثقة ابي بصير وصحيحة ابن الحجاج عن الحبلى ترى الدم وهي حامل كما كانت ترى قبل ذلك في كل شهر هل تترك الصلوة قال تترك
الصلوة قال نعم اذا دام والظاهر ان المراد بدوامه مقابل انقطاعه بعد قليل وصحيحة ابن مسلم عن احدهما عن الحبلى ترى الدم كما كانت ترى ايام حيضها
مستقيما في كل شهر قال تمسك عن الصلوة كما كانت تصنع في حيضها فاذا طهرت صلت وحسنة سليمان بن خالد قال قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك
الحبلى ربما طمثت قال نعم وذلك انه ربما بقي في بطن امه غذاء الدم فربما كثر ففضل عنه فدفعته فاذا دفقته حرمت عليها الصلوة قال الكليني وفي رواية
اخرى فاذا كان كذلك تاخرت الولادة ورواية زريق ان رجلا سئل ابا عبد الله ع عن امرأة حامل رأت الدم قال تدع الصلوة قلت فانها رأت الدم
وقد اصابها الطلق فرأته وهي تمخض قال تصلي حتى يخرج رأس الولد فاذا خرج رأسه لم يجب عليها الصلوة وكلما تركته من الصلوة في تلك الحال لوجع
او لما هي فيه من الشدة والجهد قضته اذا خرجت من نفاسها قال قلت وما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض قال ان الحامل قذفت بدم الحيض وهذه
قذفت بدم المخاض الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس والحيض فاما ما لم يكن حيضا او نفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم
وصحيحة صفوان عن ابي الحسن الرضا ع عن الحبلى ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام تصلي قال تمسك عن الصلوة ومرسلة حريز عن ابي جعفر وابي عبد الله ع
في الحبلى ترى الدم قال تدع الصلوة فانه ربما بقي في الرحم الدم ولم يخرج وتلك الهراقة ومضمرة سماعة قال سألته عن امرأة ترى الدم في الحبل قال
تقعد ايامها التي كانت تحيض فاذا زاد الدم على الايام التي كانت تقعد استظهرت بثلثة ايام ثم هي مستحاضة خلافا للمحكي عن الاسكافي والمفيد
والحلي والمحقق في بعض كتبه في الشهر الروايات ولعله لاصالة عدم الحيض وللاجماع على صحة طلاق الحامل بنحو لا شيء من الحامل بحائض وخبر
السكوني عن جعفر عن ابيه صلوات الله عليهما عن النبي ص انه قال ما كان الله ليجعل حيضا مع الحبل يعني انها اذا رأت الدم وهي حامل لا تدع الصلوة
الا ان ترى على رأس الولد اذا ضربها الطلق ورأت الدم تركت الصلوة ورواية مقرن المحكية عن علل الصدوق عن ابي عبد الله ع ان سلمان رضي
الله عنه سئل عليا ع عن رزق الولد في بطن امه فقال ان الله تبارك وتعالى حبس عليها الحيضة فجعلها رزقه في بطن امه ورواية حميد المشفع عن ابي الحسن ع
عن الحبلى ترى الدفعة والدفعتين من الدم في الايام وفي الشهر والشهرين قال تلك الهراقة ليس تمسك هذه عن الصلوة والاخبار المستفيضة
بل المتواترة في استبراء الاماء بالحيضة وكذا الجواري المنتقلة ببيع او غيره والموطوءة بالزنا والامة المحللة للغير وفي عدة المسترابة بالحمل وفي
الجمع نظر اما الاصل فلاندفاعه بما مر واما الروايات فالاولى منها ضعيفة لا تصلح لتخصيص العمومات ومكافئة الادلة الخاصة المعتضدة بالشهرة
وحكاية الاجماع وشهادة الشواهد والثانية انما تدل على حبل الحيضة عن ان تدفع بمجموعها فلا ينافي بقاء مقدار الكفاية ودفع الزائد كما صرح
به في حسنة سليمان بن خالد المتقدمة واما الثالثة فلا ينافي المختار لاعتبار التوالي في الحيض الى الثلثة واما اخبار الاستبراء والاعتداد فيمكن حكمها
على الغلبة مع الاجماع لان مقتضى الطبيعة عدم زيادة الدم عن المقدار الذي خلق لتربية الولد وتغذيته وهذا المقدار لا يزيد غالبا عن جنينه حال
الحمل نعم ربما زاد على ذلك المقدار فينبغي بل ربما يقوى انه لو كان من شرط الحيض عدم الحمل كما يقوله الخصم لم يحكم بحيضية ما تراه المسترابة و
المعتدة الا بعد تحقق عدم كونها حاملا فلو توقف معرفة عدم كونها حاملا على تحقق حيضها لزم الدور لكن يمكن ان يدفع بان معرفة عدم
حاملا يتوقف على رؤية دم علم استجماعه لشرائط الحيض عدا عدم الحمل والحاصل ان كون الحيض امارة لعدم الحمل مما لا ينكر فاحتمال الشارع
للامارة بثلث حيض ولو بحيضة في الاخبار لبعض الحكم مثل تسهيل الامر على الرجل والمرأة فاكتفى بواحدة او باثنتين واي امتناع في اجتماع
الحيض والحمل لا يكتفي في الكل بواحدة ثم ان هنا قولين اخرين احدهما ما ذكره في ف مدعيا الاجماع عليه من التفصيل بين استبانة الحمل وعدمه و
التذكرة ناسبا الى مذهب الاكثر والمحصلين وهو عدم اجتماع الحيض مع الحمل المستبين دون غير المستبين فان كان المناط في الاستبانة ما ذكره في
الاستبصار من مضي مقدار عشرين يوما من عادتها فلعله استند في هذا التفصيل الى الجمع بين الاخبار لشهادة صحيحة الصحاف قلت لابي عبد
الله ع ان ام ولدي ترى الدم وهي حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال لي اذا رأت الحامل الدم بعدما يمضي عشرون يوما من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم
من الشهر الذي كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ وتحتشي بكرسف وتصلي واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي
كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع عنها
الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل الخبر المذكور في الرواية ليس الا التفصيل بين تاخر الدم عن العادة بعشرين وعدمه وهو القول الاخر المحكي عن الشيخ
في ية وكتابي الاخبار من عدم الفرق بين استبانة الحبل وعدمها وكيف كان ففي مكافئته لما تقدم من الاخبار منع واضح وربما يجمع بين اخبار الطرفين
بحمل اخبار المنع على ما اذا لم يتصف الدم بصفات الحيض وهو الظاهر من الصدوق في الفقيه ويمكن الاستشهاد لهذا الجمع ببعض الاخبار المفصلة مثل
قوله ع في رواية اسحق بن عمار عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل
عند كل صلوتين ورواية ابن مسلم عن الحبلى قد استبان حملها ترى ما ترى الحائض من الدم قال تلك الهراقة من الدم ان كان دما احمر كثيرا فلا تصلي

وان كان قليلا فلتتوضأ وتصلي والحامل اذا رأت الدم في الحمل كما كانت تراه تركت الصلوة فاذا رأت صفرة لم تدع الصلوة ويمكن الجمع بينهما
التفصيل بين المتصف بصفة الحيض وغيره وانما هو في حيض المرأة قبل اكمال الثلثة فلا دلالة فيهما على التفصيل في الدم من حيث الحيضية لو فيض
ويشهد لما ذكرنا اليوم واليومين في الرواية مع ان الحيض لا ينقص عن ثلثة ولعل الكثرة والقلة في الرواية الثانية اشارة الى انقطاع الدم بعد
زمان يسير وعدمه فعدم التحيض في القليل من حيث عدم استمرار الدم وتوالي الثلثة الاول هذا مع ان تقييد اخبار المنع بصلوح الصفرة
في غاية البعد لا بعد منه تقييد اخبار الجواز بما رأت في العادة كما استقربه في الحدائق نظرا الى ان اخبار المسئلة ما بين مطلقة ومقيدة فالواجب تقييد
العادة المعتبرة لحمل مطلقها على مقيدها ثم قال وبه يظهر ان ما اشتهر بينهم من القول بحيضها مطلقا ليس بذلك انتهى ومراد التقييد في بعض
تلك الاخبار انما وقع في السؤال وعلى فرض وروده في الجواب فلا تنافي بينه وبين المطلقات حتى يوجب تقييدها ثم ان دم الاستحاضة ينقسم
قلة وكثرة وتوسطا الى ثلثة مختلفة في الاحكام بحيث لا طريق غالبا الى معرفتها الا بالفحص والاعتبار فيجب على المستحاضة اعتبار الدم لتعرف
كونه من اي الثلثة كما في ى وكرى في مع صدق وان كان الشبهات الموضوعية يجوز فيها العمل بالاصول قبل الفحص والاعتبار فلو لم تعتبره الامكان
نسيت عادتها لعدم علمها بما يجب عليها من الطهارة نعم لو فرض علمها عن ذلك بما انت بوظيفتها الواجبة فصحيحة في كفاية الاحتياط عن الاعتبار اشكال وتشريط
موافقته للاستصحاب وعلمها امام وجوده او سطها ثم اوبطا امكانة الاستصحاب عنه مع مخالفته للاحتياط او سبقت القلة او اطلاعها عليه زيادة
الدم عن حد القليلة وان لم تسبق فالاقوى العمل بما مر نظيره في الاستبراء ولعله يستفاد من بعض اخبار مسئلة ولو عجزت عن الاعتبار مباشرة او نيابة
فالاقوى الرجوع الى الحالة السابقة او اصالة عدم زيادة الدم لو لم تسبق حالة بل ولو سبقت الكثرة بناء على عدم الاستصحاب في التدريجيات
ووجه انقسام الدم الى الاقسام الثلثة انه لا يخ اما ان يكون بحيث اذا وضعت الكرسف يعني القطنة لم تثقبه اي لم تغمسه لم تنفذ الى الجانب الذي
من الجانب الخارج بل ظاهره الثاني بل الخرقة المشدودة فوقه واما ان تثقبه بحيث تغمسه مستوعبا على الثاني فاما لا يكون بحيث يسيل من الكرسف المغموس
المعتبرة لو كان عليه واما ان يكون بحيث يسيل فالاول يسمى استحاضة قليلة والثاني متوسطة والثالث كثيرة وقد اختلف عبارة الاصحاب في بيان ما
القلة والكثرة والتوسط فعن المقنعة كما عن رسالة ابيه وقد في الغنية والسرائر والشرايع وس والجعفرية وموضع من المدارك وشرح المفاتيح انا ط
القليلة لا تثقب الكرسف والمتوسطة بالثقب وعدم السيلان وعن المصباح ومختصره ان القليل ما لا يظهر على القطنة والمتوسطة ما يظهر عليها
من الجانب الاخر ولا يسيل وفي هذا الكتاب كما عن الغنية والتبصرة والتلخيص والبيان واللمعة والموجز الحاوي وكشف الالتباس ان المراد القلة و
وتثقيبها بالغمس مع السيلان وبدونه وعدمه لعل المراد بالعنوانات الثلثة واحد كما نبه عليه مع صلة تلميذه شارح الجعفرية من ان الثقب
الغمس والظهور واحد ويؤيده ان المص قده في هى تبعا للمحقق في المعتبر ان الحد القلة بعدم الظهور والتوسط بالغمس ويشبه البراقض ما عن كرى
حيث زاد على عدم الثقب في القليلة عدم الظهور فان الظاهر ان زيادة الظهور للايضاح الى ما ذكره يرجع ما في المقنعة ويه وشم وسيلة من التعبير
القليلة بان ترى الدم عن راس شيء وعن المتوسطان تراه واشياء عن سابل ونفاد فالاول عطف عدم الظهور عن عدم الرشح والثاني كون العطف
للايضاح وقيل اشارة الى اتحاد المراد مع ان الرشح الخروج شيئا فشيئا وكيف كان فالظاهر اتحاد هذا تثليث الاقسام فان كان اشكال في المعلم
هو في تثليث الاحكام والمشهور ان كان الدم لا يغمس القطنة اي جميعها كما في لك تبعا للمحقق الثاني في فوائد الشرايع وزاد في الاول انه يبقى منه
شيء في الخارج وان قل فالاستحاضة قليلة وجب فيها تجديد الوضوء لكل صلوة نسبه في محكي كره والمنتهى الى علمائنا الا ابن ابي عقيل وعن محكي الناصريات
وند مع صدوق ظ الغنية الاجماع عليه لقوله ع في صحيحة معوية بن عمار وان كان لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة
بوضوء وموثقة زرارة عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها
وتصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت وفي معناها الرضوي وما ورد في الحامل من انها ان رأت دما كثيرا
فلا تصلي وان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء هذا كله مضافا الى العمومات المستفيضة الدالة على وجوب الوضوء مع صفرة الدم الكائنة
غالبا القلة كما اعترف به غير واحد ظهر من جميع ذلك ضعف ما عن العماني من عدم كون هذا القسم من الدم حدثا استصحابا للطهارة وتمسكا بما دل
على حصر نواقض الوضوء وعن بعض انه لا اعتماد عليه غير البيان انه متروك وهو مع شذوذه ضعيف لانعقاد الاجماع على خلافه وخلافا للاسكافي المحكي عنه ان
ثقب الدم فالا يثقب الثلثة بالاغسال واحد لليوم وواحد لليلة من غير استناد الى صحيحة زرارة قال قال لم فلتلبث النفساء مثل ما قال تقعد بقدر حيضها
وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة
بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت والحائض قال مثل ذلك سواء وموثقة
سماعة المضمرة قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل
يوم مرة والوضوء لكل صلوة وان اراد زوجها ان ياتيها فحين تغتسل هذا اذا كان دما عبيطا وان كانت صفرة فعليها الوضوء لكنها محمو

بينما بعيد عما عرفت من شذوذ هذا القول على المتوسطة والكثيرة جمعا بينها وبين ما تقدم ثم ان صريح بعض الاخبار وكثير من معاقد الاجماعات وجوب الوضوء لكل صلوة فلا يجمع بين صلوتين بوضوء واحد سواء كانا فرضين او نفلين او مختلفين كما صرح به جمع وبين التعميم للفرضين والنفلين علمائنا ويدل عليه مع ما عرفت وجوب الاقتصار في اباحة الصلوة لدائم الحدث على القدر المتيقن لان المستفاد من الاخبار كون دم الاستحاضة مطلقا حدثا موجبا للطهارة وقد ادعى في المنتهى اجماع المسلمين على كونها موجبة للطهارة وفي لف على كونها حدثا وفي شرح الجعفرية على كونها من النواقض فالثابت من الادلة هو عدم تأثير الحدث الواقع بعد الوضوء في انتقاضه بالنسبة الى صلوة واحدة بل هذا الوجه هو العمدة والا فيمكن حمل الاخبار بل بعض معاقد الاجماع على ارادة وجوب تجديد الوضوء في كل وقت للصلوة كما يظهر من بعضها مثل قوله في رواية يونس فان رات دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة وان رات صفرة فلتتوضأ ولتصل وقوله في رواية ابي بصير فاذا تمت ثلثون يوما فرات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت في كل وقت صلوة فاذا رات صفرة توضأت الى غير ذلك بل حماد ودعوى الغالب في ذلك الزمان التفريق بين الظهرين والعشائين مضافا الى كثير من الاخبار الدالة على ايجاب الصفرة للوضوء بقول مطلق مع ورودها في مقام البيان لكن الانصاف ان ظهور بعض الاخبار في تجديد الوضوء لكل فرد من الصلوة مما لا ينكر فاذا انضم ذلك الى ظهور معاقد الاجماعات التي لا يجري فيها ما احتمل في الاخبار لعدم الشاهد منها بل شهادة بعضها الاخر على ارادة ظاهرها زال الاشكال في المسئلة ولم يحتج الى ما تقدم من وجوب الاقتصار على المتيقن لامكان الخدشة فيه بمنع ثبوت حدثية الاستحاضة من الادلة الا بمعنى كونه موجبا للوضوء في الجملة لا مطلقا فكون الخارج بعد الوضوء مؤثرا في المنع على الاطلاق الا ما خرج بالدليل قضاء لعموم العلة في التجديد بعد النقض والاجماع والمتيقن منهما التجديد لكل صلوة فريضة اذ هو المنشأ من الاخبار بل من معاقد الاجماع ودعوى الدلالة الوجوب الشرطي في وجوب الوضوء حتى يشمل النفلين خلاف الظ فالاقوى انها اذا توضأت لفريضة جاز فعل نوافلها اما لاستلزامها دخول نوافل كل صلوة في اطلاق اسمها لانها من توابعها ومتمماتها واما لاصالة عدم كون الخارج بعد الوضوء موجبا للوضوء بالنسبة الى غير فرض اخر لما عرفت من عدم الدليل على ايجابه للوضوء مطلقا بل يقتصر في مخالفة الاصل على المتيقن فلا يبعد القول على هذا بجواز مطلق النافلة بذلك الوضوء كما عن ظ والمهذب من انها اذا توضأت المستحاضة للفرض جاز ان يصلي بعده من النوافل ما ارادت وزاد الشيخ الاستدلال عليه بانه لا مانع ولعله اشارة الى ما ذكرنا من الوجه وسيجيء مثله عن المحقق في مسئلة انبطان دم المستحاضة وربما يلتزم بهذا القول كل من قال انها استباحة بعد وجوب مقارنة الصلوة للوضوء لانه لا يبعد ان يلتزم بان الخارج بعد الوضوء قادح بالنسبة الى النافلة وان كان غير قادح بالنسبة الى الفريضة لكن الاستبعاد الانم ايضا على ما قويناه فانه يجوز لها ح ان تصلي النوافل ما شاءت ولا يجوز لها الدخول في الفريضة الاولى لكن الانصاف انه لا جراة على انكار استفادة حدثية طبيعة الاستحاضة من كلمات الاصحاب فلا يجوز الاقتصار في العفو عن الخارج بعد الطهارة على المتيقن وهو رفع حكم الحدث بالنسبة الى صلوة واحدة ويجب عليها مع الوضوء تغيير القطنة لعدم العفو عن نجاستها ولو كانت اقل من درهم في محمولة بالمرة لا يتم الصلوة فيه انها المعتدة كما عن الناصريات الاجماع على وجوب ابدالها لكل صلوة وعن ولده قده في شرح الكتاب اجماع المسلمين على وجوب التغيير وبها استقرار بعض الاخبار الاتية في المتوسطة والكثيرة لكن دعوى عدم القول بالفصل كما عن المحقق البهبهاني قده وتبعه في الرياض ممنوعة كما اعترف به بعض مشايخنا مع قوة احتمال كون القليلة اخف من جهة الخبث كما هي اخف من حيث الحدث مع ان تلك الاخبار كما سيجيء لا يدل على انه لا بد من تغيير القطنة عند كل غسل لكل صلوة بل غاية دلالة بعض الاخبار عدم وجوب طرح الكرسف ولو اريد من تغيير القطنة ما بها اذا اخرجها لاجل الملاحظة فيجب ابدالها امكن ذلك على من استلزام وضعها ثانيا التلويث ظاهر الفرج لكن ارادته هنا الاخر غير بعيد من بعض ما ذكرنا بل الظهر وجوب غسل ما ظهر من الفرج وهو ما يبدو عند القعود على القدمين كما في ... وعن ... المحكي عن المشايخ الثلثة وسلار وابن حمزة وابن ادريس وجوب تغيير الخرقة بل نسبه كاشف اللثام الى الاكثر وهو كذلك مع تلوثها بالدم بناء على الحاقها بالقطنة في عدم العفو واما التلوث فلا وجه له نعم ان ثقب الدم الكرسف وغمسها ظاهرا وباطنا وصارت الاستحاضة متوسطة وجب عليها مع ذلك تغيير الخرقة كالقطنة عند الاكثر لما عرفت من الاطلاق ولم يذكره في الناصريات والجمل وشرحه والمهذب في الغنية الا ان الظ عدم الخلاف في الحاقها بالقطنة التي ادعى فخر الاسلام في شرح الكتاب اجماع المسلمين على وجوب تغييرها بل ادعى بعض دخولها في معقد ذلك الاجماع ويجب عليها ايضا الغسل لصلوة الغداة بلا خلاف يحكى من القدماء وعن الناصريات ونقل الغنية الاجماع عليه ولا اشكال فيه بعد اتفاق النصوص والفتاوى انما الخلاف في الاكتفاء به او وجوب غسلين اخرين للظهرين والعشائين فعن الصدوقين والمشايخ الثلثة وسلار والقاضي وابن حمزة والحلي والمحقق في غير المعتبر والمصنف في غير هي والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم الاكتفاء بغسل الغداة ويدل عليه ما تقدم في القليلة من روايتي زرارة وسماعة بناء على ان المراد بالجواز فيهما التعدي عن الكرسف الى الخرقة ويكون المراد بعدم الجواز صورة انغماس الكرسف بقرينة الاجماع من غير الاسكافي على عدم وجوب الغسل في القليلة مضافا الى شهادة ذيل رواية سماعة كما

بجامع الى الدم

عند

مع

تقدم ولا يقدح عدم التعرض فيها لبيان ما يغتسل له من الصلوات بعد انعقاد الاجماع بل الضرورة كما عرفت على انه لصلوة الفجر كما لا يقدح ضعف السند لو كان بعد الانجبار بما عرفت من الشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة وربما استدل ايضا برواية الصحاف اذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فاذا انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل وان لم ينقطع الدم عنها الا بعد ما تمضي الايام التي كانت ترى الدم فيها بيوم او يومين فلتغتسل كما في الوسائل ثم تحتشي وتستثفر وتصلي الظهر والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف عنها فان طرحت الكرسف فسال عنها الدم وجب عليها الغسل وان طرحت الكرسف لم يسل الدم فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها قال فان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي وتصلي وتغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب والعشاء الاخرة قال وكذلك تفعل المستحاضة فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله بالدم عنها الخبر بناء على انه علق الاغسال الثلثة على سيلان الدم من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فالمطلق في الغسل فيما اذا طرح الكرسف وسال الدم محمول على الغسل الواحد وفيه انه يظهر من الرواية كون قوله اذا امسكت الكرسف الخ قسيما لقوله فان طرحت الكرسف وسال الدم الخ فانه قسيم لقوله فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فقسم كلا من صورتي طرح الكرسف وامساكها الى قسمين في احدهما الوضوء وفي الاخر الغسل فالانصاف انه لا دلالة لو لم نكن ظاهرة في خلاف المطلوب بناء على ان الظ من لفظ الغسل في قوله فان طرحت الكرسف وسال الدم هو جنس الغسل نظير الوضوء في مقابله فلا دلالة على المطلوب نعم ربما يمكن الاستدلال له بقوله في رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع في حديث المستحاضة ولتستدخل كرسفا فاذا ظهر الدم على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تجمع بين الصلوتين بغسل واحد الخبر بناء على تعلق الاغسال الثلثة بسيلان الدم فيعلم منه ارادة المتوسطة في الفقرة السابقة ونحوه الاستدلال بصحيحة ابي بصير فان رات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت في وقت كل صلوة فاذا رات صفرة توضأت ونحوها رواية يونس بن يعقوب بناء على اهمال ذكر المتوسطة في الروايتين لندرتها كما في شرح المفاتيح لان الظ ان المراد بالصبيب مقابل القليل كما انه قد يطلق القليل على مطلق الاستحاضة في مقابل الحيض كما في قوله ع في الحامل ان كان دما كثيرا فلا تصلي وان كان قليلا فلتغتسل عند كل صلوتين وفي رواية اخرى وان كانت صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين ولكن المعتمد في الاستدلال الروايتان زرارة وسماعة المتقدمتان لكن بازائهما ما يعارضهما مثل صحيحة معوية بن عمار المتقدمة فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح ورواية زرارة المتقدمة في القليلة فاذا نفذ الدم اغتسلت وصلت فان المراد بالنفوذ فيها والثقب في الاولى ما يرادف الجواز في روايتي زرارة وسماعة ولذا قابل في رواية سماعة بين الثقب وعدم الجواز واصرح من ذلك قوله ع في رواية ابن مسلم ثم تمسك قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل دل على ان المناط الاغسال مجرد صبغ الدم للقطنة ولا ينافيه توصيف الدم بعدم الانقطاع كما لا يخفى وقوله ع في مرسلة يونس الطويلة فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل وان سال مثل المثعب فان الظ ان المراد بالاغسال الاستحاضة لكل صلوة لا للجمع بل تركه للظهور والا لزم ان يكتفي في مقام البيان بالوضوء للاستحاضة الكثيرة ح فقوله وان سال يدل على عموم الحكم لصورتي السيلان والعدم هذا كله مضافا الى عمومات وجوب الاغسال الثلثة على المستحاضة بقول مطلق لكن الانصاف ان روايتي زرارة وسماعة الصحيحة لدلالة على تثليث اقسام المستحاضة فتعين تقييد الروايات المتقدمة مع امكان دعوى انصرافها الى الغالب من ان الدم اذا ثقب الكرسف سال منه بل صحيحة معوية صريحة في الكثيرة لقوله بعد الامر بالاغسال تحتشي وتستثفر ولا تحيي ونص تخليتها في المسجد سائر جسدها خارج فظهر بذلك ضعف القول بتثنية اقسام المستحاضة بين القليلة والكثيرة كما عن القديمين وصاحب الفاخر والمحقق في المعتبر والمصنف قده في هي وقد حكى عنه في باقي كتبه وتبعهم من متاخري المتأخرين جماعة كالمحقق الاردبيلي وتلميذه صاحب المعالم والمدارك وشيخنا البهائي في الحبل المتين والذخيرة ومال اليه في ض وهو ملحوظ ... انه لا اشكال ولا خلاف في وجوب الوضوء لما عدا صلوة الفجر من الصلوة وانما الخلاف في وجوبه لها اما من جهة الخلاف في وجوبه مع كل غسل واما لخصوصية هذا المقام ولذا نفى الوجوب من اكتفى بالغسل عن الوضوء كالسيد في الجمل ونفاه بعض من لم يكتف بالغسل عن الوضوء كما عن الشيخ والصدوقين والقاضي والحلبي وابن زهرة قال كاشف اللثام ويحتمل عباراتهم فان في نكت النهاية انها يجب عليها الغسل لصلوة الغداة ولا يجب عليها لغيرها من الصلوات فلا يثبت وجوب الوضوء لصلوة الغداة ايضا انتهى وكيف كان فالاقوى وجوب الوضوء لما تقدم من وجوب الوضوء في كل غسل غير الجنابة واما الظاهر من سماعة وذيل مرسلة يونس المتقدمتين هذا مضافا الى استصحاب المنع من الدخول في العبادة ثم ان ظ اكثر الفتاوى ومعقد اجماع الناصريات كون غسل المتوسطة لصلوة الغداة خاصة لا لاعتبار الدم قبل صلوة الفجر فلو ثبت بعدها سقط الغسل في ذلك اليوم للظهرين والعشائين و احتمل وجوبه بالنسبة الى صلوة الغداة المستقبلة وبالنسبة الى قضاء صلوة غداة اليوم لو فاتت منه وقد عد الشهيد في البيان الاستحاضة المتوسطة

صاحب

المقصد الثالث

للتنبيه الى ما عدا الصبح انتهى انتهى كما اشار الاصغر في بيان موجبات الوضوء وهو الظاهر من مع منه في مسئلة وجوب الغسل للصوم عن المقطنة والشهيد كذا
في شرح هذا المقام ونحوه بحثنا وشيخنا صاحب شارح المفاتيح والمنتزل في ظاهر كلامه ان لا دخل لهذا الغسل في باب الصلوة الكل المحكي عن فخر الاسلام في شرح
الكتاب المنهى عن ان غسل المستحاضة للوقت لا للصلوة وفرع عليه شارح الروضة انه يجب الغسل ح اذا انقطع الغسل قبل طلوع الشمس وان كان بعد الصلوة
وظاهره ان هذا الغسل له مدخل في الصلوات التي بعدها والا فلا وجه لوجوبه بعد الصلوة وجوبا نفسيا وقد استظهر في كشف اللثام في موجبات الوضوء
على وجه يظهر منه انه من المسلمات ان لغسل صلوة الغداة مدخلا في استباحة ما عدا ها من الصلوات حتى انها لو تغتسل لصلوة الصبح لم يبح لها الغسل اذا
ارادت الصلوة لما بعدها انتهى وهو الظاهر من شرح المفاتيح حيث صرح بان غسل المتوسطة له مدخلية في جميع تلك الثلاث لا المتوسطة حدثها اكبر
بالنسبة اليها وهو ايضا ظاهر مع صد حيث ذكر في موجبات الوضوء انه اذا انقطع دم المتوسطة للبرء في صلوات الظهرين والعشائين وجب لما اطلاق
اذا كانت في وقت الصبح بوجبا انتهى ولولا كونه حدثا اكبر بالنسبة الى غير الصبح لم يجب الغسل عند انقطاعه لبقية الصلوات ومنه يعلم ان ذلك مقتضى
كل من اوجب الغسل لانقطاع دم المستحاضة للبرء في الروض والمقاصد العلية في موجبات الوضوء جعل المتوسطة بالنسبة الى ما عدا الصبح كالكثيرة بالنسبة
الى العصر والعشاء بل ما ذكرنا مقتضى ما سيجيء من اتفاقهم على ان المستحاضة لو اخلت بما عليها لم يصح صلوتها فح لو تركت صلوة الصبح عمدا او نسيانا
ونزل الغسل ايضا ثم صلت الظهر بلا غسل مع نسيان فوات الصبح وعمدا على القول بعدم الترتيب بطل صلوتها وهذا مقتضى قولهم يجب الغسل لصلوة
الغداة خاصة والوضوء للبواقي بل يدل بر علم وجوب غسل اخر لما عداها في مقابل الكثيرة لا ان اثر الغسل مختص بها اذا ثبت هذا فنقول لا
يبعد ان يكون المستفاد من الروايات الواردة في المتوسطة هو كون غسلها لجميع الصلوات لان هذا الدم المتجاوز عن حد القليلة الغير البالغ
حد الكثيرة يوجب غسلا واحدا بالنسبة الى جميع الصلوات الخمس لمن استمر بها هذا الدم او حدث في اوقاتها كما هو صريح رواية سماعة فان لم يجاوز الدم
الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وبناء على الظهور رواية زرارة المتقدمة حيث ان المراد من قوله تحتشي وتغتسل واحد
صلى الخمس ثلث اغسال ووجه تقييدها عند صلوة الصبح كونها اول الصلوات فلا يدل على من استمر بها الدم المتوسط انها صلت الخمس بالغسل
الا اذا اغتسلت عند صلوة الفجر وح فلو تجدد الغسل بعد صلوة الفجر وجب الغسل للظهرين كما انه لو تجدد بعد صلوة الظهرين وجب الغسل للعشائين
ثم ما في النصوص من فعل الخمس بغسل واحد ما في الفتاوى من الغسل لصلوة الغداة محمول على من استمر بها الدم المتوسط في جميع اوقات الصلوات
كما ان حكمهم بوجوب ثلثة اغسال على ذات الكثيرة محمول على من استمر بها الكثرة في جميع الصلوات والا فلا ريب في وجوب الغسل للعصر فقط وللعشاء فقط
اذا حدثت الكثرة بعد غسل الظهر والمغرب هذا مضافا الى اطلاق قوله في الاخبار التي اسئلوا بها على حكم المتوسطة مثل قوله في موثقة زرارة
فاذا نفذ الدم اغتسلت وصلت وقوله في رواية الجعفي فاذا ظهر الدم على الكرسف فلتعد الغسل واعادت الكرسف وقوله في رواية
البصري فان ظهر الدم على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلي صلوتين
بغسل واحد والحاصل ان دلالة الاخبار على ما ذكرنا واضحة جدا ولا ينافيها شيء عدا ما يتراءى من ظهور تخصيص هذا الغسل في الفتاوى ومعاقد
الاجماع بكونه لصلوة الغداة وهو الذي دعى بعض مشايخنا المعاصرين الى المبالغة في تضعيف ما قويناه تبعا للغير واحد من مشايخنا كصاحب الرياض
وكاشف الغطاء ووالده الفقيه في شرح ارشاده ومن يظهر منه هذا القول الشيخ علي في حاشية مختصر بل يظهر منه انه مذهب غير واحد مما هب الكل
حيث علق على قوله في الروضة انه لو تاخر الغسل عن الصلوة تكالاول لانه كالمستمر الاول بالنسبة الى صلوة الصبح ثم قال هذا لا ينافي وجوب الغسل
بالنسبة الى الظهرين والعشائين فان حكمها مبني على اعتبار اوقات الصلوة وقد اعتبرناها انتهى وما ذكره في شرح العبارة وان كان خلاف
الظ الا ان المقصود من ذكره اظهار موافقته لمن ذكرنا بل حكايته موافقة غيره فانهم نعم ذكر السيد العلامة في المصابيح ان المعروف في الاستحاضة
الوسطى وجوب غسل واحد لصلوة الغداة فلا يتوقف عليه صحة باقي الصلوات وربما احتمل ان يكون ذلك لجميع الخمس فيتوقف عليه صحة الجميع
على هذا التقدير فلو رآه في غير وقت الفجر احتمل وجوب الغسل والاصل والعموم ما ينفي ذلك وقد صرح بعضهم بنفيه وهو ظاهر الباقين انتهى وان
جبرنا هنا فان هذا التخصيص لما ذكرنا ان كان من جهة ظهوره في اختصاص اثر الغسل بصلوة الغداة وعدم شركة غيرها معها فقد عرفت خلافه
ذلك من جماعة بين مصرح بكون دم المتوسطة مطلقا حدثا اكبر بالنسبة الى جميع الصلوات بين مقيد له لتعينهم الغسل عما يوجب الغسل لصلوة
الفجر ولما يوجد قبل جزء من وقتها وان كان بعد فعلها كما نبه شارح الروضة من محكي شرح الارشاد ومع ذلك فقد عبر هؤلاء كغيرهم بوجوب
الغسل لصلوة الغداة فيتعين ان يراد به نفي وجوب غسل اخر بعد صلوة الغداة وان كان من صلوة الغداة الظاهر في تبونه لغيرها ايضا مثل
ما لو اخر الغسل عن صلوة الفجر فلعله لم يصرح به من المعتبرين بالعبارة المذكورة الا تفسيرا لكما احتمله الرياض وجماعة ممن وافقه الا انك قد عرفت فساد هذا
التعبير منهم من جهة فرضهم الكلام على من استمر بها الدم المتوسط كما ان حكمهم بوجوب اغسال ثلثة على ذات الدم الكثير بالنسبة الى من استمر بها الدم فلا
ينافي ما لو فرض الكثرة بعد الظهر من وجوب غسل واحد للعشائين او بعد الصبح وجب غسل للظهرين والعشائين وكيف كان فالظاهر تحقق الاجماع

من خلاف الوجه الذي قويناه بل لا اشهر وان تراءى ذلك من كلامهم فالقول الاخر حق مع انه مقتضى اصالة عدم اباحة الصلوة وبقاء اثر الدم المتوسطة
ويعلم ارتفاعه الا بالغسل مع الوضوء فانهم هنا كلهم اذا لم يسل الدم عن القطنة وان سال وجب عليها مع ذلك ما ذكر في المتوسطة غسلان غسل للظهر
والعصر تجمع بينهما على سبيل الاستحباب بان تؤخر الاولى الى اخر وقت فضيلتها والاول وقت فضيلة الثانية وغسل للمغرب والعشاء تجمع بينهما كذلك
ولا اشكال ولا خلاف في وجوب الاغسال الثلثة والاخبار عموما وخصوصا مستفيضة ومتواترة وانما الخلاف في كفاية الاغسال عن الوضوء كما عن ظ
الصدوقين والسيد في الناصريات والشيخ وابن زهرة وابن حمزة والحلبي والقاضي وسلار او وجوب الوضوء مع كل غسل كما عن المقنعة والجمل والمعتبر
طاوس وشارح المفاتيح وسيد الرياض او لكل صلوة كما عن يه وفع ويع وكتب العلامة والشهيدين والمحقق الثاني بل عن لف انه المشهور وعن حبره انه عليه
عامة المتاخرين او الحمير بين اوسطها لما تقدم من عدم كفاية الغسل عن الوضوء وعدم الدليل على الاخير مع ورود الاخبار في مقام البيان عدا ما دل بقاء
من ان نقض القليل من هذا الدم للوضوء يوجب نقض الكثير منه له بطريق اولى وغيرها لا يخفى كما في التمسك بعموم اية الوضوء وذكر الشارح في الروض
ان الاخبار الصحيحة دلت على المشهور ولم نعثر على واحد منها كما اعترف به المحقق الاردبيلي وصاحب جمال الملة في حاشية صه نعم ربما يحتمل ذلك في قوله عليه
السلم في مرسلة يونس ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة لكن الظ ان المراد بالاغتسال غسل الاستحاضة لا الحيض والا لزم السكوت عن غسل الاستحاضة
مع ان بيانه اهم من الوضوء ح فقوله تغتسل وتتوضأ الظ ان المراد به الوضوء الذي لا بد فيه الغسل بناء على جعل الظرف متعلقا بالمجموع فهو محمول على
الاستحباب لا محالة لما ثبت من عدم وجوب الاغسال لكل صلوة اجماعا وانما الكلام في مشروعيته كما سيعرف نعم لو اريد من قوله لكل صلوة في
تعين حمله على الوجوب لكنه يثبت المختار واحتمال اختصاص الظرف بخصوص التوضي فقط خلاف الظ كما لا يخفى فالقول بلزوم الوضوء زيادة على
الوضوء الجامع للغسل ضعيف وقد بالغ في المعتبر في تضعيفه فيما اختاره في شرايعه حيث انه بعد ما حكى عن المفيد وسط الاقوال وعن الصدوق
والسيد والشيخ الاقتصار على الاغسال قال وظن غالط من المتاخرين انه يجب على هذه مع الاغسال وضوء لكل صلوة ولم يذهب الى ذلك احد من طائفتنا
وربما يكون غلطه لما ذكره الشيخ في ط وف ان المستحاضة لا تجمع بين فرضين بوضوء فظن انسحابه على مواضعها وليس على ما ظن ذلك مختص الموضع
الذي يقتصر فيه على الوضوء والذي اختاره المفيد هو الوجه ولا ذم للشيخ ابي جعفر فيه لان لكل غسل لا بد معه من الوضوء واما علم الهدى فلا يلزمه
ذلك لان الغسل عنده يكفي عن الوضوء انتهى فالقول بالوضوء لكل صلوة ضعيف وان كان ربما يقال انه احوط لكن فيه نظر بناء على وجوب معيتها
الصلوتين للغسل وعدم التراخي بينهما فلو توضأت في اثناء الاقامة كان احوط ثم ان صريح بعض وظ اخرين وجوب تغيير القطنة عند كل
صلوة حيث ذكروا تغيير القطنة عند كل صلوة في القليلة وذكروا في الكثيرة انه يلزمها زيادة على ما يلزمها في القليلة والمتوسطة غسل الظهر
والعشائين الا ان ما يدل على وجوب التغيير والابدال هنا لا يقيد ذلك ففي رواية فاذا ظهر الدم على الكرسف اعادت الغسل واعادت الكرسف
ورواية البصري فاذا ظهر الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلي وقد عرفت انه لولا الاجماعات المنقولة على وجوب التغيير عند كل
صلوة في القليلة كان الحكم فيها محلا للنظر **وينبغي التنبيه على امور** لا بد من بيانها في احكام المستحاضة **الاول** قيل ان الاعتبار
في كثرة الدم وقلته باوقات الصلوة اختاره في الموجز وكشف الالتباس وجمال الدين في حاشية صه تبعا لصريح الدروس وظاهر الذكرى كما
له بلفظ قيل ولعله المصنف في التذكرة كما سيجيء واستظهر في الذكرى من قوله في رواية الصحاف المتقدمة ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب
لا يسيل من خلف الكرسف فلتوضأ ولتصل ولا غسل عليها بل ربما يقال ان ظ الاخبار الواردة في هذا الباب ان وظيفة كل حالة عند وجودها
وقت الصلوة الذي هو وقت الخطاب بتلك الوظيفة لا مط وكان هي ضرورة ان الاخبار انما تدل على سببية الدم باقسامه للوجوب وظيفته في وقت
الصلوة ولا بد ان وجود السبب في وقت الصلوة موجب لوظيفته المقررة كما لا يخفى وقد يدعى ان ظ الاخبار انه يكفي تحقق كثرة الدم في وقت ما
كفى ذلك في وجوب الاغسال الثلثة وان انقطع بعد ذلك لكنه افراط لا يرجع الى محصل كما لا يخفى كما ان الاول تفريط فالاظهر في معنى الاخبار انه متى
تحقق الدم الكثير لم تجز الصلوة معه الا بغسل فاذا اغتسلت له ارتفع حكمه بالنسبة الى ما امتثلته من الصلوات وفي المتجدد بعد الغسل ما تراه
في اثناء الغسل لانه معفو بالنسبة الى ما يغتسل له من العبادة دون غيرها وبالجملة فحال هذا الدم الكثير حال القليل من غير تفاوت وهذا هو الظ
من رواية الصحاف دون ما ذكره في ير وكري كما اعترف به جماعة فالاقوى انه لا عبرة بوقت الصلوة كما في غيرها من الاحداث فلو ان الكثرة متى حصلت
كفت في وجوب الغسل وان كانت منقطعة في وقت الصلوة فلو حصلت بعد صلوة الفجر وانقطعت قبل الظهر وجب الغسل للظهرين وفاقا للمحكي
عن المنتهى والشهيدين في البيان وصه ومع صد جماعة من متاخري المتاخرين كصاحب المدارك والكفاية وصاحب الحدائق وشارح المفاتيح وسيد
الرياض وشارح صه مستندا الى ظ النصوص والفتاوى **ثم** ان ظ القول باعتبار اوقات الصلوة لاعتبار تحقق الكثرة وعدمها في الاوقات
في وجوب الاغسال ولذا فرع عليه غير واحد كالشارح في الروض وشارح صه انها لو تكثرت قبل الوقت ثم طرأت القلة فيه لم يجب الغسل عليها على
القول المذكور لو حدثا لو تنقضت او طارية وعلى القول الاخر يجب الغسل للكثرة المتقدمة وان كانت فلتغتسل في اثنائها الا ان المتاخرين منها من الغسل

كما في البيّنة لكن قد يستظهر من عبارة كرى والموجز ان الذي يعتبر وقت الصلوة لا يوجب وجود تلك المرتبة فيه بالفعل بل يعمّ لما بالفعل ولما بالقوة فالمذكرى قيل الاعتبار في القلة والكثرة باوقات الصلوة فلو سبقت القلة وطرأت الكثرة انتقل الحكم فلو كانت الكثرة بعد الصبح اغتسلت للظهرين وهل يتوقف عليه صحة الصوم نظر من سبق انعقاده من الحكم على المستحاضة بوجوب الاغسال وجعلها شرطا في صحة الصوم ولا فرق في الصوم بين كثرته قبل فعل الظهر او بعد فعلها اما بالنسبة الى الظهرين فلا يجب ان كثر بعدها غسل لها بل واذا استمر الى العشائين اغتسلت لهما قطعا وكذا ان انقطع مظنونا عوده او مشكوكا فيه لاصالة البقاء ان تيقنت سبقت منه بني على ما مرّ ولو سبقت الكثرة في الصبح اغتسلت له فلو قلّ عند الظهر توضأت لو جوزت عود الكثرة فالاجود الغسل لانه كالحاصل وان علمت الشفاء كفاها الوضوء والطريق الى علم الشفاء اما اعتياده او اخبار العارف ويكفي غلبة الظن انتهى وعن الموجز ان الاعتبار بوقت الصلوة فلو طرأت الكثرة او القلة فالحكم للموجود وانما يكون لا ان علم عوده انتهى وقال كاشف الالتباس في شرحه على العبارة اعتبار القلة والكثرة وقت الصلوة فلو انتقلت ذات القليل الى الكثير انتقل حكمها وبالعكس الا ان يعلم عود الاول من طريق العادة قبل خروج وقت الصلوة فلا ينتقل حكمها انتهى وقال في كرى لو كان الدم كثيرا فاغتسلت اول النهار وصلّت وصامت ثم انقطع قبل الزوال لم يجب غسل آخر لا للصوم ولا للصلوة ان كان للبرء ولو كان لا له وجب لو كانت تعلم عوده ليلا او قبل الفجر وجب الاغسال الثلثة انتهى وفي تذكرة ان الدم الكثير اذا انقطع في خلال النهار للبرء لم يجب عليها بقية الاغسال ولو انتقلت ذات الكثير الى القليل واستمر انتقل حكمها انتهى وهذه العبارات كما ترى ظاهرة في كفاية وجود المرتبة في الوقت ولو بالقوة وظ عبارة المتن في محل اعتبار الاستمرار الفعلي الى الاوقات الثلثة قال وان سال وجب عليها غسل للظهر والعصر وغسل للمغرب والعشاء مع الاستمرار وغسل الا فاثنان او واحد عطف عليه كاشف اللثام قوله وكذا لو وجد بعد غسل الصبح ولو لحظة وجب اثنان وكذا لو وجد بعد غسل الظهرين ولو لحظة وجب الثالث كما نص عليه في كرى انتهى ثم استدل عليه بتحقق السيلان الموجب للغسل باطلاق النصوص والفتاوى الى ان قال وقد يوهم ظاهر العبارة اعتبار الاستمرار بمعنى انها ان لم يستمر الى الظهر وان كانت بعد غسل الصبح الى ما قبل الظهر بلحظة لم يجب الغسل الثاني وكذا الثالث ولعله غير مراد انتهى وقد جمع الشارح في الروض بين اعتبار استمرار الدم سائلا الى وقت العشائين في وجوب الاغسال فلو طرأت القلة بعد الصبح فغسل واحد او بعد الظهرين فغسلان وبين قوله بعدم الاعتبار في كثير الدم باوقات الصلوة وانه كغيره من الاحداث متى حصل كفى في وجوب الطهارة منها في الوقت ويمكن الجمع بينهما بان المراد بالاستمرار مقابل الانقطاع راسا بعد غسل الصبح او الظهرين بحيث لا يوجد بعد الغسل او في اثنائه ما يوجب غسلا آخر لكنه بعيد ومثله جار في عبارة عد ويمكن ايضا حمل الاستمرار فيهما على ما يعم الاستمرار الحكمي بقرينة ما تقدم عن كرى ويّر كما صنعه كاشف اللثام ومما ذكرنا ظهر ان نسبة القول المختار الى المص محل نظر اذ لم يظهر منه ذلك فيما ابناه من هي وكرى ويّر وعد وظ الكل مراعاة الاستمرار في الاوقات الحقيقي او الاعم منه كما يشهد به حكمهم في الكتب الثلثة الاولى بان الدم اذا لم يستمر الى الزوال وانقطع للبرء لم يجب غسل بقية الاغسال بل ربما يوهم ان نسبة ذلك القول الى البيان كما وقع لجماعة منهم صاحب الجامع فان المذكور في البيان انه لو اختلف دفعات الدم عملت على اكثرها ما لم يكن لبرء انتهى بناء على ان المراد كما قيل انها اذا كانت بحيث يقل دمها تارة ويكثر اخرى فلتعمل على اكثر احوالها فان كانت في الاغلب قليلة الدم اعتبرنا القلة وان كانت كثيرة الدم في الاغلب اعتبرت الكثرة الا ان يعلم ان القلة الطارية للبرء فيقبل وهذا عين القول باعتبار الوقت

اقول في هذا التفسير نظر وكيف كان فما ذكره من كفاية الاستمرار الحكمي وجعله بمنزلة الفعلي خصوصا مع الاكتفاء بمجرد احتمال العود مشكل جدا لا شاهد عليه الا ما ربما يستفاد من اطلاق الروايات من ان هذا المرض الخاص موجب لهذه الاغسال الثلثة الى ان يحصل البرء والنقاء وانها اذا فعلتها عوفيت مما فيه مع انه لا ريب في صدق المستحاضة والمرأة الدامية عليها قبل النقاء كصدق الحائض في ايام النقاء وحاصل هذا الوجه ان المستفاد من كثير من الاخبار ان الحدث الموجب للاغسال هو كونها دامية لا نفس دمها ولكن الانصاف انه خلاف المستفاد من كلمات الاصحاب ومعاقد اجماعاتهم في كون دم الاستحاضة حدثا او ناقضا او موجبا للطهارة كما يظهر ذلك من اكثر الاخبار سيما الواردة في القليلة والكثيرة من باب واحد كما ان كليهما مع السلس والمبطون من باب واحد فتدبر هذا مع ان الاصل يقتضي الاقتصار في الحكم بالحدثية على نفس الدم لانه المتيقن ثم ان الخلاف في كفاية الاستمرار الحكمي وعدمها على القول باعتبار وقت الصلوة واضح بل محقق واما على القول المختار فيمكن تصويره فيما اذا رأت الكثرة قبل صلوة الفجر مع علمها بعوده ليلا فان وجوب غسل الظهر عليها بسبب وجوده بالقوة وقت الظهر عند من اعتبر الوقت ويمكن القول به على المختار وسببه على هذا القول تنزيل وجوده بالقوة بعد غسل الفجر منزلة وجوده بالفعل بعد الغسل الثاني فقد صرح المص انه اذا انقطع دم الاستحاضة لم يجب عليها الغسل قال في هي انقطاع دم الاستحاضة ليس بموجب للغسل فلو اغتسلت ذات الدم الكثير للصبح وصلّت ثم انقطع الدم وقت الظهر لم يجب الغسل واكتفت بالوضوء انتهى وقال في عد وانقطاع دمها للبرء يوجب الوضوء انتهى وظاهر عبارات كرى ويّر والموجز والاظهر انه ان قلنا باعتبار استمرار الكثرة الى اوقات الصلوة حقيقة او حكما فلا مناص عن الحكم بعدم الغسل لو انقطع للبرء قبل الوقت كما عرفت من تصريح المص ١

داما

واما انقطاعه للبرء بعد دخول الوقت فلا يرفع الوجوب المحقق قبله سواء كانت قد اغتسلت في اثناء الدم ام لا لان لا تخرج منها كما في السببية كما حقق في كرى بعد ما حكى عن الشيخ ان انقطاع دمها يوجب الوضوء وان بعض الاصحاب قيّده بالبرء قال ويمكن ان يقال ان دم الاستحاضة في نفسه حدث يوجب الوضوء وحده تارة والغسل اخرى فاذا امتثلت فان كان حال الطهارة منقطعا واستمر الانقطاع فلا وضوء ولا غسل لانها فعلت موجبه وان خرج بعدها وفي اثنائها دم ثم انقطع اما في الاثناء او بعده فان كان انقطاع فترة فلا اثر له لانه بعوده كالموجود دائما وان كان انقطاع برء فالاجود وجوب ما كان يوجبه الدم لان الشارع علق على دم الاستحاضة الوضوء والغسل وهذا دم استحاضة والطهارة الاولى كانت لما سلف قبلها من الدم ولا يلزم من الصلوة مع الدم عفو تأثيره في الحدث وهذه المسئلة لم نظفر فيها بنص من قبل اهل البيت عليهم السلام ولكن ما افتى به الشيخ هو قول العامة بناء منهم على ان حدث الاستحاضة يوجب الوضوء لا غير فاذا انقطع بقي على ما كان عليه ولما كان الاصحاب يوجبون به الغسل فليكن مستمرا على هذا القول نعم لو اغتسلت مع الكثرة للصبح ثم دخل وقت الظهر فان كان ناوبا اجزاءها عن غسل الظهرين لانه يرفع ما مضى من الحدث وان كان منقطعا فالاجود وجوب الغسل وكذا لو اهملت غسل النهار ولو اهملت غسل الليل واغتسلت للصبح وصامت اجزأ لانه يأتي على ما سلف وان كان الدم قد انقطع قبله وجب فعله على ما قلناه فلو اخلت بطل الصوم والصلوة وفيه نظر من وجوب الغسل لو انقطع الدم قبل فعله اما الجزء هنا واما لا اخلال لها انتهى عبارة كرى بعينها وربما يورد عليه بمنع كون دم الاستحاضة مطلقا حدثا بل ان استمر الى وقت الصلوة وفيه ان الظاهر ان كلامه ككلام الشيخ فيما لو كان الدم موجودا وقت الصلوة فاغتسلت له او توضأت ثم انقطع فلا يرد عليه ما ذكره ومحاصل الكلام في مسئلة الانقطاع ان الدم المنقطع ان كان في نفسه موجبا للطهارة فلا يسقط حكمه بالبرء وان كان استمراره سببا اسقط حكمه فالدم الكثير الموجود قبل الوقت لما كان بنفسه سببا للغسل بعد الوقت عند من لم يعتبر اوقات الصلوة لم يسقط حكمه بالبرء وعند من اعتبر الاوقات لما كان استمراره سببا سقط حكمه لفقد الاستمرار واما الموجود بعد الوقت فالوجه ما حققه في كرى من عدم سقوط حكمه بالانقطاع للبرء وقال في البيان وانقطاع الدم لا حكم له ان كان لبرء والا وجب ما كان يجب سابقا ان غسلا وان وضوءا ولو شكت في البرء فكالمستمر الى ان قال ولو انقطع الدم في اثناء الصلوة لم يعتبر عند الشيخ وهو حسن ولو انقطع قبلها حكم بالوضوء وهو ان كان السابق يوجبه والا فالاقوى الغسل انتهى والجمع بين صدر العبارة وذيلها اما بحمل الانقطاع في الثاني على الانقطاع لا للبرء واما بحمل مورد الاول على ما قبل الوقت وقد ظهر مما ذكرنا ضعف ما عن الشيخ من ايجاب الانقطاع الوضوء وان اراد الانقطاع للبرء كما نص عليه في عد واراد الاعم من القليل كما نص عليه صاحب الموجز وشارحه قال في الموجز لو انقطع للبرء ولو في الصلوة توضأت وان كان كثيرا الا ان علمت عدم عوده انتهى وقد كتب شارحه في قوله وان كان كثيرا اخذ فيه للتسهيل ولو برء قبل ما كان عليه من وضوء او غسل انتهى ثم ينبغي على من اقتصر على الوضوء افادة الفرق بينه وبين الغسل وقد وجه الفرق كاشف اللثام وجمال الملة في حاشية الروضة بان هذا الدم يوجب الوضوء مطلقا ولا يوجب الغسل الا مع استمراره الى وقت الصلوة فعلا او قوة وفيه ان هذا الدم انما كان يوجب الوضوء في ضمن الغسل فانما اخص في الدم الاستمرار لم يكن وجه الوضوء ودعوى الرجوع فيه الى العموم الموجبة للوضوء على المستحاضة كما ترى لان الظاهر منصرفها بالقليلة في الدم المستمر الى الوقت المنقطع بعد الغسل له هذا كله على تقدير اعتبار الاستمرار واما مع عدمه فلا وجه لهذا الفرق اصلا نعم يمكن ان يوجه بان انقطاع الدم في غير الوقت لا دليل على ترتب حكم عليه بعد الوقت اذ لا يصدق عليها ح عنوان المستحاضة الكثيرة الذي علق عليه وجوب الاغسال الا ان وجوب الوضوء لما كان مجمعا عليه فلا مناص عن الالتزام به وهذا ابناسب ما تقدم في مسئلة كفاية الاستمرار بالقوة والحاصل انا وان لم ندع ما في تلك المسئلة من ان المستفاد من الاخبار ان الحدث الاغسال وتعلقها على عنوان المستحاضة والمرأة الدامية وذات الدم السائل بحيث يكون تحقق هذا العنوان هو السبب من مداخلية الدم حتى تكون من ذات الكثرة واغتسلت له عند الصبح وجب عليها الغسل للظهرين اذا علمت بعود الكثرة الا ان دعوى كون المناط نفس الدم بحيث لا يكون لاستمراره ولو بالقوة الى وقت الصلوة بحيث يصدق عليها عند دخول الوقت انها مستحاضة مدخل في ثبوت الاغسال فيكون حال الدم حال خروج الحدث عن غيره من البينة بل الانصاف ظهور الاخبار في اعتبار بقاء هذا الوصف عند دخول الوقت الذي هو محل التكليف بالطهارة فتلخص من ذلك ان المعتبر في وجوب الاغسال مجموع الامرين من وقت الدم الكثير الغير المتعقب بغسل واستمراره ولو بالقوة الى وقت الصلوة ولا دليل على وجوبها مع فقد احد الامرين وح فانقطاع الدم الكثير للبرء قبل الوقت لا يوجب بعد الوقت شيئا الا الوضوء للاجماع على كون دم الاستحاضة حدثا في الجملة ولا يوجب غسلا للاصل وفقد الدليل كما لا يوجب الاقوى ما قدمناه من ان المستفاد من الاخبار سببية الاستحاضة الكثيرة للغسل كسببية خروج المني له هذا كله في سببية الانقطاع للغسل المستقبل واما الكلام في ناقضيته وناقضية الانقطاع للفترة للغسل الماضي بدونها وبين الطهارة ولما ان يكون في اثناء الطهارة وعلى اي تقدير فالانقطاع اما للبرء واما لفترة يعلم انها تسع الطهارة والصلوة او لا تسعهما او يشك فيها واما مترددة بينهما فان كان بعد الصلوة والانقطاع للبرء او لفترة نعلم انها تسع تجديد الطهارة والصلوة فالاقوى عدم وجوب الاعادة ويحتمل في الاول وجوبها لكشف الانقطاع عن تمكنها عن فعل الصلوة مرفوعة الحدث واولى بالمدلول لو شك في السعة وضاقا عن القطع بعدمها

وحيث قلنا بعدم وجوب اعادة الغسل للصلوة فهل يجب الغسل للصوم كما في كرى فيه اشكال اظهره حدثية هذا الدم ولا ينافيها الحكم بالاجتزاء
نصلوة ومن انه الثابت يتوقف الصوم على الاغتسال الواجبة للصلوات فلو انقطع في اثناء الصلوة فقد عرفت وهي وللبناء الصحيح وعنه
بنا على الحكم بوجوب الاعادة مع الانقطاع قبل الصلوة اذ لا فرق بين الصورتين والتمسك بعموم النهي عن الابطال في الصورة الاولى يدفع
لاعتراف بالبطلان القهري في الصورة الثانية لا وجه له لاستصحاب الصحة مع انه لا يثبت وجوب الاكمال لاحتمال تجديد الطهارة والبناء كما قيل
في المبطون الا ان يفرق بينهما بان حدث المبطون متخلل بين اجزاء الصلوة فيمكن البناء على ما سبق منها والانقطاع هنا كاشف عن حدثية ما وقع
قبل ذلك من الدم فلا وجه للبناء ولو انقطع قبل الصلوة بعد الطهارة فالمشهور عدم كفاية الطهارة السابقة لما مر من ان دم الاستحاضة حدث
واذا انقطع وجب الوضوء ومراده كما صرح به جماعة انه بالانقطاع يظهر حكم حدثية الدم المتخلل بين الطهارة والانقطاع لانا لعفو عنه ما
بالاستمرار وليس مراده ان نفس الانقطاع حدث فيجعل الانقطاع موجبا من جهة ان به ينكشف الايجاب فظهر ضعف ما عن المعتبر من انه يمكن
ان يقال خروج دمها بعد الطهارة معفو عنه فلم يكن مؤثرا في نقض الطهارة والانقطاع ليس بحدث فلو انقطع في الصلوة اتمها وان لو
من الوضوء وانقطعت في وقت واحد صلت به انتهى وقد عرفت ان المعفو عنه الدم المستمر فالانقطاع يكشف عن عدم كونه ذلك المعفو
ولذا في كرى لا اظن احدا قال بالعفو عن هذا الدم مع تعقب الانقطاع انما المعفو عنه مع الاستمرار انتهى ولولا ظهور الاجماع على حدثيته لامكن
الاستصحاب بقوله مطلق حتى ان المحقق حيث عبر بالعفو عما بعد الطهارة امكن الخدشة في حدثيته مطلقا ودم الاستحاضة لفقد العموم الدال عليه
ومنه انه يظهر انه لا يكفي فيه مراعاة ظ الاتفاق وجب الاقتصار على ما اتفقوا عليه من ثبوت الوضوء كما عن الشيخ وكتب العلامة قده والموجز وشرحه
دون الغسل اذا كانت كثيرة كما عن الشهيد او المحقق الثاني وجماعة بنا على ان الموجب له هو الدم المنقطع وهو قد يوجب الوضوء وقد يوجب
الغسل فيه منع كون الدم هذا الواقع عقيب الاغتسال او في اثنائه موجبا للغسل الا اذا استمر فعلا او بالقوة الى وقت صلوة اخرى فهو موجب الغسل
لها هذا كله مضافا الى استصحاب الاحكام الثابتة لها بعد الطهارة وقبل رؤية هذا الدم المنقطع مما يتوقف صحتها او اباحتها على الغسل بل
الوضوء ولا فرق فيما ذكرنا بين كون الانقطاع للبرء او للفترة ومنه يظهر انه لو علمت بالبرء في آخر الوقت او زمان فترة تسع الصلوة مع الطهارة
الحقيقية وجب انتظاره كما صرح به المصنف والمحقق الثاني وعن الشهيد ان الانقطاع للفترة لا يؤثر في الطهارة لانه يعود بعد ذلك كالموجود
دائما وفيه نظر نعم لا اشكال في عدم اعتبار الفترة اذا علم انها لا تسع الطهارة والصلوة ولو شكت فيها ففي البناء على اصالة عدم العود وجهان
اوجههما العدم لاطلاق الاخبار ولزوم الحرج في ذلك نعم اذا انكشف طول الفترة فيمكن القول بكشف ذلك عن تكليفها واقعا بالصلوة مع الطهارة
الحقيقية كما انه لو قلنا بوجوب الاعادة فيما قبل التمكن من الطهارة والصلوة كشف ذلك عن عدم منع ذلك الانقطاع ومما ذكرنا يظهر حكم
ما لو انقطع الدم في اثناء الطهارة فلاحظ الثالث ظ الاخبار وعبارات كثير من الاصحاب كما عن صريح المعتبر وجوب الجمع بين الصلوتين بغسل واحد
الا ان ظ المستفاد من الروايات ان الامر للرخصة في مقابلة وجوب خمسة اغسال لا يبعد لا به من الجواهر كما عن المنتهى والشهيد والمحقق الثاني
مع عزوه الثاني كصاحب المدارك القطع بالجواز وتبعهم جماعة من متأخري المتأخرين كصاحب الذخيرة وشارح المفاتيح بل عن هي استحباب
ذلك للعموم المطهر على الطهر عشر حسنات ويمكن الاستشكال بان الغسل الثاني غير صحيح ولا رافع والتجديد في الغسل غير معهود نعم يمكن التمسك
له ببعض الروايات مثل مرسلة يونس كانت تغتسل في وقت كل صلوة وقوله فيها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة وقوله في رواية يونس بن يعقوب
فاذا تمت ثلثون يوما فرأت دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت الكرسف في وقت كل صلوة وفي رواية اخرى ليونس بن يعقوب واردة في الاستظهار
ثم تنتظر عشرة ايام فاذا رأت الدم دما صبيبا فلتغتسل في وقت كل صلوة وفي دلالتها تامل فالاحوط الجمع بناء على ما هو المشهور من وجوب معاقبة
الصلوتين للغسل **الرابع** المشهور بين الاصحاب وجوب معاقبة الصلوة للغسل بل قد يظهر نفي الخلاف واستدل عليه بوجوب الاقتصار في
تسويغ الحدث الواقع بعد الغسل المخالف للاصل على مقدار الضرورة وبظاهر الاخبار مثل قوله ع في رواية ابي المغرا فلتغتسل عند كل
صلوتين وفي رواية ابن سنان المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر بناء على ما عن الحلي من ان لفظة عند تفيد المقارنة لان في لسان العرب لا يصدق
كان فلان عند فلان الا مع المقارنة فكذا عند لانها مع ترك التصغير وربما يشعر به استفاضة الاخبار بالجمع بين الصلوتين بتأخير الاولى وتعجيل الثانية
فكان اصل الجمع واجب والخصوصية مستحبة لكن الانصاف انه لا يخلو عن نظر لكفاية الاطلاقات الواردة في مقام البيان في عدم وجوب الاقتصار على
الضرورة واما لفظ عند فالظ منها المقارنة الى الوقت اي متى ما ان حضر وقت كل صلوة لا حضور فعلها ولذا قال ع في رواية ابن سنان تغتسل
عند المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلي الفجر ومن هنا اختار كاشف اللثام والعلامة الطباطبائي جواز الفصل لما
ذكرنا لاطلاق وقوله في رواية اسماعيل بن عبد الخالق المحكية عن قرب الاسناد فاذا كان صلوة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلي ركعتين
قبل الغداة ثم تصلي الغداة وفي رواية ابن بكير فاذا مضت عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت وفي دلالة الحديث نظر لاحتمال

على الاطلاق ويؤيده ما سيجيء من ان المستحاضة تكتفي للجميع لغايات الموقتة على الغسل مطلقا ما دام وقت الصلوة باقيا بالغسل للصلوة فلا بد من تحقق
الفصل بين الغسل واكثر الغايات وتخصيص الصلوة منها بالاتصال بالغسل بعيد جدا فتم مع ان مقتضى ما ذكر من تعليل وجوب الاقتصار بالاقتصار
في تسويغ الحدث بعد الغسل على مقدار الضرورة عدم جواز الفصل ولو بمقدمات الصلوة بل اللازم الاقتصار على اقل الواجب والظ انه خلاف
الاجماع ولذا اختلفوا في تعيين ما يجوز تخلله بين من عمم المقدمات كالستر والاجتهاد والاذان والاقامة بل وعن الدروس انتظار الجماعة وبين من اوقفه
على الاذان والاقامة كالمحكي عن الروض الا ان يوجه القاعدة وان اقتضت ذلك الا ان الظ من الاخبار ولو قلنا بدلالتها على وجوب المقارنة عدم المنع عن تخلل
المتعارفة ولا من مقدماتها المقارنة لها بحسب العادة كالستر باللباس الموجود لا تحصيل الساتر بالشراء ونحوه والاجتهاد في القبلة اجتهادا لا يحتاج
منها ما عند القيام الى الصلوة لا المتوقف على امور كثيرة وكالذهاب الى مكان للصلوة فلا يجب الاشتغال بها في مكان الغسل ولعل انتظار
الجماعة قليلا يعد من هذه الامور عرفا والحاصل ان العبرة ليس بوجود المقدمات واستحبابها بل بمقارنتها عرفا وعدم تفاوتها فاخبر كما من مستحبة
ومنه يظهر انه لا باس بالغسل قبل الوقت اذا دخل الوقت بعد الغسل من غير فصل لا يتسامح به كما اختاره بعض مشايخنا من بنا للمص الاثر وقد يستشكل
من جهة عدم الدليل على مشروعيته قبل الوقت لعدم حصول الطهارة بها حتى يستحب في نفسه وعدم الامر بها وجوبا لعدم الامر بالغاية مع ان الحدث الا
يجوز منه الوجوب ولعل لذا اطلق في كرى المنع لانها طهارة اضطرارية ولا حاجة اليها قبل دخول الوقت ويمكن ان يكون المراد بما نقله عن غيرها انها لو اغتسلت
قبل الوقت لغاية مشروعة او الطواف تطوعا او فرضا واتفق دخول الوقت عقيبها من غير فصل اكتفت بها للصلوة الوقتية وكيف كان فقد استثني
من ذلك تقديم غسل الغداة لصلوة الليل كما عن الصدوقين والسيد والشيخين وجماعة من المتأخرين بل عن حمزة اني لا اعلم فيه خلافا وعن غيره نسبته الى
الاصحاب بل عن ظ المحكي عن ف انه اجماعي في الجمع بين صلوة الظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وصلوة الليل والفجر بغسل قال وتؤخر صلوة
الليل الى قرب الفجر وتصلي الفجر الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى ولم يعثر فيه جماعة على دليل عدا اطلاق الفقه الرضوي في المتوسطة
وربما يستدل عليه بما دل على الجمع بين صلوتين بغسل وفيه ما لا يخفى ثم الظ انه لا يجوز تقديمه على الوقت لو استثني عند ما لو ارادت صلوة الليل
غسل صلوة الغداة بمعنى انه اذا قدمته لصلوة الليل تصلي الفجر به لا انه يشرع الغسل قبل دخول الوقت اذا ارادت عبادة مشروطة بالطهارة
ولا دعوى انه لا يشرع لها عبادة مشروطة بالطهارة قبل دخول الوقت الا صلوة الليل فالظ ان حكمهم على سبيل الرخصة يعني انه يجوز لها غسل مستقل لصلوة
الليل الا انها ان قدمتها على الفجر قليلا اجزا بغسل واحد هو الظ من عبارة المقنعة بناء على ان قوله يجمع محمول على الرخصة دون العزيمة كما تقدم و
يستفاد ذلك مما في الروض من انه لو ارادت التقديم على مقدار كفاية صلوة الليل فهل يجب اعادته اذ لو كان المراد ما احتملنا من كونه مشروعيته
الغسل لها قبل الوقت لا لغاية الصلوة المشروطة به لم يكن اشكال في وجوب اعادته لخروجه عن الفرض المستثنى وعلم من ذلك ان الاستثناء انما هو من الاكتفاء
بالغسل المقدم على الوقت للصلوة اليومية لا في مشروعية اصل الغسل وكيف كان فهذا كله بالنسبة الى الغسل واما بالنسبة الى الوضوء في القليلة
والمتوسطة فالمشهور وجوب المعاقبة حتى لو صلت في اول الوقت وصلت في آخره لم يصح كما عن ف وط وشرح الجامع والوسيلة والمتأخرين الا المص قده
في لف وبعض المصابيح مدعيا انه مذهب الاكثر حيث لم ينصوا على وجوب المعاقبة وغاية ما فيها التعقيب مع اكتفائهم بالطهارة الواحدة في الجميع نظر يستفر
مما بعد وكيف كان فمقتضى القاعدة وان كان ما ذكره الاكثر الا ان الاطلاقات الواردة في مقام البيان حاكمة عليها وعلى الاحتياط الذي
في المقام لو قلنا واما الاستدلال ببعض الاخبار المشتملة على لفظة عند كما عن الحلي فقد عرفت حاله في الغسل نعم ربما يرشد الى وجوب المعاقبة
بقوله دليلنا ما قدمناه من انه يجب عليها تجديد الوضوء عند كل صلوة انتهى وقد ذكر قبل ذلك فيما حكى عنه ان المستحاضة ومن به سلس البول يجب
عليه تجديد الوضوء عند كل صلوة مدعيا ثم ذكر احكام الاستحاضة الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى فان الظ ان مراده بما قدمه
هو قوله يجب عليه تجديد الوضوء عند كل صلوة مدعيا عليه اجماع الفرقة واخبارهم وكيف كان فالمشهور هو الاحوط وان كان في تعيينه نظر والظ
ان محل النزاع ما اذا دام الدم بعد الشروع في الطهارة اما لو فرض انها لم تر الدم بعد الشروع للفترة او للبرء فلا اشكال في عدم وجوب المعاقبة كما عن
بعض مشايخنا في شرحه على الشرايع بل ولا في عدم وجوب تجديد الوضوء لو لم تر الدم لان المفروض عدم الحدث وليس مجرد الحالة حدثا فلو ارادت
غاية اخرى غير صلوة الليل فهل يكتفى بها للفجر بغسل واحد لان المستفاد من الفتوى والنص تسويغ التقديم بهذا المقدار لاجل هذه الغاية بالخصوص
ام لا لما عرفت من وجوب الاقتصار على المتيقن وجهان اقربهما الثاني لعدم العلم باباحة الغسل المتقدم لدخول الفجر وعدم سقوط الامر المتعلق
في رواية اسمعيل بن عبد الخالق المتقدمة فاذا كان صلوة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ولو اغتسلت لصلوة الليل ثم عرض لها مانع عنها ففي
جواز الاكتفاء به لصلوة الفجر وجهان اقربهما الاول ويتعين الثاني بناء على ما اختاره بعض المتأخرين من ان عدم حصول ذي المقدمة كاشف عن عدم
كون المقدمة التي بها مطلوبة حتى لو نذر الاغتسال فاغتسل لغاية مندوبة كالزيارة فلم يفعلها لم يبرء النذر بذلك الغسل لانكشاف عدم كونه
مطلوبا فتم **الخامس** الظ من الاصحاب كما ادعاه بعض المعاصرين تبعا للمحكي عن الكفاية والحدائق وجوب الاستظهار على المستحاضة في منع الدم

بان تنوي بها صلوة الليل

[illegible]

من الخروج بحسب الامكان فالمستحاضة تحتشي بحسب علمها بحجار من الاحجار الا انه بالاحتشاء والتلجم مع علمه الاحتباس بل تزيد الاستثفار والاحتشاء ان
نرجها بعد غسله شيء من قطن او خرقة والتلجم كالتي كرتان تشد على وسطها خرقة كالتكة وتاخذ خرقة اخرى مشقوقة الراسين تجعل احديهما قدا
والاخرى خلفها وتشدهما بالتكة والاستثفار بالتاء المثناة فوق والثاء المثلثة كذا في كرى وهو التلجم من ثفر الدابة فالاستثفار الرجل ثوبه
اذا رد طرفه بين رجليه الى حجزته ويسمى حجزة الاستثفار للمرأة حجفة بكسر الحاء ويدل على وجوبه مضافا الى ما ذكر وجوب التحفظ عن النجاسة
مهما امكن لا انه لا يوجب الا التحفظ عن الزائد على ما لا يمكن والا فلا يباشر المحل النجس بمثل نجاسته واضعف من هذا الاستدلال عليه بكونه حدثا
لا بد من التحفظ منه بقدر الامكان لانه انما يتم اذا تمكنت من حبس الحدث بحيث لا يخرج بعد الشروع في الغسل الى تمام الصلوة والا فلا تحفظ عنه
الامكان لا ينفع بعد خروج شيء منه الا بالاحتباس الا ان يقال ان الخارج منه بغير الاحتباس مسوغ للضرورة ويتفرع عليه انه لو خرج بعد الطهارة
لتقصيرها في الشد فانه يجب اعادة الطهارة بعد الغسل والاستظهار كما صرح به المص في نهاية والشهيد في كرى المحكي عنهما وجوب الاستظهار على الصائمة
تمام النهار وتبعهما في الروض لان توقف الصوم على الغسل يشعر بتاثره بالدم وفيه ان الموقوف عليه هو الغسل الواجب عليها لاجل الصلوة
لا الطهارة من حدث الدم فلم خروج الدم كحدث الجنابة وجعل الصوم بمنزلة الصلوة في منافاتها لهذا الحدث عدا ما لا يمكن التحفظ منه لعل الاولى
هذا كله لو خرج الدم للتقصير في الشد اما لو خرج لغلبته لان كان الاستحاضة كثيرة لم تفلح وان كانت قليلة فصادف الخروج كثيرة بطلت الطهارة
لتغيرها الان الوضوء انما يبيح الدم القليل الطاري بعده وكذا لو صادف متوسطة في الصلوة وقطع بناء على انه لو تبناه في الاولى متوسطة لو صادف متوسطة
في الظهرين او العشائين وقلنا بعدم ايجابها الغسل لو حدثت بعد صلوة الفجر ففي الاكتفاء بالطهارة السابقة لا باجتها اما لم يخرج بعدها ما يجدد
مع الحدث السابق في التاثير او وجوب اعادتها الا ان الطاري حدث مغاير للحدث المتطهر عنه كما يكشف عنه ايجابه الغسل للصلوة الغداة ونحو
في الحيض حدث اخر كالبول ونحوه ما الاشكال في ايجابه الاعادة وبهما قال المحكي عن وحيد عصره في شرح المفاتيح ان المستفاد من الاخبار ان كلما
الاخبار ان هذا الاستظهار قبل الوضوء في القليلة والمتوسطة لتحقق معاقبة الصلوة للطهارة مهما تيسر واما الكثيرة فالظاهر تقدمه على الاغتسال
كونه عقيب الغسل مع الشدة لا استنشاء عنه بحيث ثم ان المحكي عن الشهيد تبعا للشيخ وجوب الاستظهار على المبطون والمسلوس مضافا الى ما تقدم
الجارية فيه وفي الاول والظاهر ان المراد بالنفي المسلوس هو ادخال قضيبه في كيس الكن مقتضى القاعدة حشو الاحليل او الموضوع المتصل بقطن لما
جعله بعضهم اولى مع امكانه ولا اشكال في تقييده بما اذا لم يتضرر بالحبس والغالب التضرر به ولعل الوجه في الاقتصار في النص على اتخاذ الكيس كما
عن تنجيس الثياب ففي صحيحة حريز اذا كان الرجل يقطر منه البول او الدم ما يتخذ كيسا وجعل فيه قطنا ثم علقه عليه ثم صلى يجمع بين صلوتي الظهر والعصر
باذان واقامتين وظاهرها ايضا عدم وجوب تغيير الكيس لكل صلوة ويدل عليه ايضا العفو عن حمل كيس الاحليل مع نجاسته وهو المعتبر عنه
في بعض الاخبار بالكرة ويعتبر الشداد في المستحاضة تعبدا ثم انه هل يتعين الاستظهار في المستحاضة بالاستثفار او يكفي مطلق ما يحصل الا
الا ان الظاهر ان المقصود منه سد الفرج الغالي الا التعبد فيؤيده قبول الاطلاق في بعض الاخبار بالاستثفار وجهها الا ابعد الثاني قال في المدارك
لم يتعرض الاصحاب لبيان زمان اعتبار الدم وكيفية القطنة مع ان الحال قد يختلف بذلك والظاهر ان المرجع فيهما الى العادة انتهى وتبعه في ذلك جماعة منهم
صاحب الذخيرة ومختلى الروضة وكاشف الغطاء وذكر مشايخنا المعاصرين ان الذي يظهر من ملاحظة اخبار الباب انه لا تقدير له بل ينبغي تحتشي حتى ينقل
حالة اخرى ان كانت او بغيرها عند كل صلوة كما سنسمع انتهى **اقول** فيه ان مع مبدا الاحتشاء غير معلوم وانه لا دليل على وجوب بقائها تحتشية
الى الوقت المذكور ونعم يستفاد من الاخبار انها لو بقيت كذلك الى وقت الصلوة اعتبرها حاجة وهي مع تعدد ذلك لكن تقدم من الغسل والوضوء
وتغير القطنة والخرقة وغسل ظاهر الفرج بحسب حال الدم في القلة والكثرة والوسط بحكم الظاهر من الحدث والخبث بلا خلاف كما عن صريح
المدارك وظاهر غيره بل اجماعا كما عن الغنية وكرى وشرح الجعفرية وكشف الالتباس وغيرها وظاهرها بعطي انه يجوز لها فعل ما يشترط
بالطهارتين من دون تجديد شيء من المذكورات قال في محكي المصابيح بعد ذكر كلامهم فيها انها مع الافعال بحكم الطاهر ان مقتضى ذلك عدم
وجوب تجديد الوضوء والغسل لغير الصلوة من الغايات كالطواف ومس ودخول المساجد وقراءة العزائم ونحوها ويظهر من ذلك كلهم
في الصوم والوطي وينبغي القطع به على القول بجواز فصل العمل عن الوضوء والغسل ومن المتبعة وجوب اعادة الغسل عليها للطواف من
علم وجوب استقلاله لدخول المساجد لغير غسل الطواف وكلام الاصحاب غير صريح في هذا المقام انتهى وتبعه بعض مشايخنا المعاصرين
فقال لا ينبغي الاشكال في ظهور عبارات الاصحاب في عدم وجوب تجديد شيء غير ذلك عليها بعد فرض محافظتها على ما وجب عليها للصلوة لا
تكون بحكم الطاهر من هذا الدم فلا يؤثر استمراره اثرا لغيره تحتاج الى الوضوء والغسل مع عروض سبب اخر موجب لها من الجنابة والبول
ونحوهما انتهى وقد جزم بعض اخر مشايخنا في كتابه بكفاية الاغسال والوضوءات الواجبة في الكثيرة لجميع الصلوات التي بعدها حيث قال
نتصل بالوضوء لا يكفي ما من صلوة عن غير غسل ولا وضوء الا من جلت موجبها من بول او مني اوضوها العوا

الامر بها وقد ثبوته مانع من شيء الدم ولم يثبت ما نعيته والا وجب الغسل لكل صلوة اما الثابت الاغسال الثلثة فتامل انتهى اقول لعل نفيه نص بعضهم
في القليلة بوجوب الوضوء لجميع ما عدا الغسل لكل صلوة فرضا او نفلا نفعلها بما يجب عليها الصلوة المفروضة لا يغني عن تجديدها للدخول في غيرها
ما يشترط بالطهارتين لذا صرح بوجوب الوضوء لكل صلوة فرضا او نفلا والظاهر لزوم تغيير القطنة ايضا بل ظاهر اسنده الى ان على ذلك بانه
حدث فيقتضي في رفع حكمه على المتيقن لزوم التجديد للطواف ايضا ولمس كتابة القرآن ايضا ولذا نفى صاحب الموجز وشارحه بلزوم تجدد الوضوء للطواف
وصلوته بل تردد كاشف الغطاء في كفاية وضوء واحد لمس واحد مستمر بعدان جزم بوجوب تكراره بتكراره وبالجملة فالظاهر عدم كفاية افعال القليلة
لا ازيد من صلوة واحدة هذا في الوضوء بالنسبة الى الكثيرة فان الظاهر عدم كفاية وضوئها في اغتسالها او فات لغير صلوتها التي تغتسل لها فان من
اغتسلت وتوضأت في الاستحاضة المتوسطة لصلوة الفجر فالظاهر انه لا يغني ذلك عن الوضوء للصلوة الاخرى المندوبة او المفروضة غير اليومية فالمحصل
من مجموع كلماتهم ان الكافي من الافعال التي يفعل للصلوة اليومية للدخول في غيرها المشروط بالطهارة هو الغسل فقط ولعله لذلك كله عبر في
بما حاصله وان لم يتحقق لفظها انها اذا فعلت ما عليها من الاغسال كانت بحكم الطاهر فيستبيح مع الوضوء كلما يشترط بالطهارة ومع ذلك فربما ينافي
ما يظهر منهم من وجوب تقديم غسل الفجر اذا ارادت المستحاضة صلوة الليل فانه مقتضى الكلية المذكورة كفاية غسل العشائين لصلوة الليل
اللهم الا ان يكون مرادهم كفاية الاغسال بالنسبة الى اوقاتها فيكتفي بغسل الصبح للدخول في كل عمل الى طلوع الشمس ويكتفي بغسل العشائين الى
نصف الليل لا الى ما بعده كما صرح به في الروض حيث قال ليس للمستحاضة ان تجمع بين صلوتين بوضوء واحد سواء في ذلك الفرض والنفل بل لا بد لكل
صلوة من وضوء اما غسلها فللوقت تصلي به ما شاءت من الفرض والنفل اداء وقضاء مع الوضوء لكل صلوة وتغيير القطنة وغسل المحل ان
اصابها الدم ولو ارادت الصلوة في غير الوقت اغتسلت لاول الرواية وعلمت ما في الافعال لكل صلوة وكذا القول لو ارادت صلوة الليل لكن يكفيها
الغسل عن اعادته للتهجد على ما مر من التفصيل انتهى ونحوه ما في بعض الحواشي المعلقة على الارشاد والظاهر انه لفخر الاسلام حيث ذكر ان وضوء المستحاضة
للصلوة يبطل بالفراغ منها وغسلها للوقت لا يبطل الا بخروج الوقت فلو اغتسلت للصبح لم يبطل الى طلوع الشمس ويعلم من ذلك كله ان الا قوى
وجوب تجديد الوضوء لكل ما يشترط بالطهارة كما عرفت من نهاية وحاشية شاو الموجز وشرحه وروض وكشف الغطاء والدليل عليه ما تقدم في الكثيرة
من الوضوء لكل صلوة فمرادهم منها انها اذا فعلت ما يجب عليها صارت بحكم الطاهر وهو فعل الغسل اللازم والوضوء لكل صلوة او ما هو بمنزلته
كالطواف لا انها ما وجب عليها لاجل صلوتها المفروضة من الوضوء والغسل كاف في استباحة غيرها من الصلوات الاخر وغيرها نعم لو قلنا
بكفاية الوضوء الواحد مع الغسل في الكثيرة للصلوتين امكن الاكتفاء به لها في الصلوات الى ان يحدث موجب اخر للوضوء او الغسل نظير
سائر الاحداث الكبيرة المحتاجة الى الغسل والوضوء كما انه لو قلنا بمقالة من يكتفي بالغسل عن الوضوء لم يجب عليها تجديد الوضوء لفرائضها ولغيرها
ولا لنوافلها فكل على مذهبه فيما يلزم على المستحاضة هذا هو الكلام في الوضوء اما الغسل فقد عرفت تصريح الروض وحاشية الارشاد بكفايته
لتمام الوقت وارتفاع اثره بعده فدعوى اتفاقهم على عدم تجديد الغسل لكل مشروط به وكفاية الاغسال الثلثة حتى لو خرج الوقت ممنوع
بل لو لا اتفاقهم على كفايته ما دام الوقت باقيا امكن الخدشة في ذلك نظرا الى ان هذا الغسل من المستحاضة بمنزلة وضوء السلس والمبطون غير رافع للحدث
فيقتصر في اباحتها الشرط بالطهارة على المتيقن فيجب تجديده لكل عبادة ودعوى ان الظاهر من الروايات كفاية الاغسال الثلثة للمستحاضة منها
مط ممنوع لان المنساق منها بيان ما يباح معه صلواتها المفروضة لا بيان حالها بالنسبة الى سائر العبادات بل لو لا ظهور الاجماع على جواز
دخولها بعد صلوتها المفروضة لعمل اخر مشروط بالطهارة امكن القول بعدم الجواز بناء على ان الطهارة الحقيقية في حقها متعذرة واباحة
الغسل الصلوتها والمجد للدخول في عمل اخر مشروط بالطهارة محتاج الى التوقيف من الشارع وما ابعد ما بين هذا وبين ما تقدم عن بعض
جواز الدخول في كل عمل مشروط بالطهارة بعد فعل الاغسال الثلثة من دون تجديد وضوء ولا غسل نظرا الى انه لا دليل من النص والفتوى
على حلية الاستحاضة بحيث يوجب في الليل والنهار ازيد من ثلثة اغسال والتحقيق انه لا ينبغي الاشكال في انه يستباح لها بعد غسلها للصلوة
للدخول في عمل اخر مشروط بالطهارة ما دام وقتها باقيا وهو الذي يمكن ان يدعى عليه الاجماع ولا ينافيه تمسكهم بوجوب جمعها بين الصلوتين
الظاهر في كون الغسل طهارة اضطرارية لا يباح به الا ما تعقبه بلا فصل ويقتضي العفو عن هذا الدم على ما لا يمكن الانفكاك عنه الا
سبقها في العفو عن المنفصل بالنسبة الى غير الصلوات المفروضة التي يغتسل لها ويدل عليه قوله في رواية الدعائم الاتية في وطي المستحاضة
وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت وما تقدم في النفاس من المحكي من المنتقى عن عمر بن يزيد عن ابي جعفر من قوله
لاسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن ابي بكر في ايام الحج اما الان فاخرجي الساعة واغتسلي واحتشي وطوفي واسعي فاغتسلت واحتشت وطافت وسعت
وصلت فان الظاهر فعل العبادات الثلث بغسل واحد للنفاس والاستحاضة لا ان يدعى احتمال اختصاص الغسل بالنفاس وكون الاستحاضة قليلة وفيه
نظر منه مضافا الى لزوم الحرج في الزامها بالغسل لكل عبادة لكن العمدة ظهور الاجماع المستفاد من اطلاقات الاجماعات المتقدمة السابقة ولو لا لكان

الاقوى وجوب الغسل عند كل عبادة مشروطة به بناء على ما تسالموا عليه من حدثية ما يخرج بعد الغسل فلا يكون العفو عنه مما يخرج منها الا نفسه ثم ظاهر تلك الا
كلام رواية البحري المتقدمة عدم اعتبار بقاء الوقت في كفاية الغسل للصلوة ويؤيده كفاية الاغسال للصوم مع حكمهم بمنافاته لحدث الاستحاضة
وللواجب جماعة الاستظهار في منع الدم طول النهار فيكشف في الغراء انقطاع حكم حدثها في مجموع النهار بتلك الاغسال مع ان حمل غسل
المتوسطة للوقت معناه وجوب الاغسال بعد دخول وقت العبادة لتوى ان حال الدخول في الظهرين والعشائين بغير غسل وهو كما ترى ويؤيده ايضا
بل يدل عليه ان المستند في حدثية دم الاستحاضة الكثيرة وايجابها الغسل ان كان النصوص الدالة عليه فلا يدل على ازيد من ثلاثة اغسال وان كان
ظهور معاقد الاجماعات الدالة على انها حدث فهو معارض بظهور كلمات المجمعين بنقله الاجماع في كفاية الاغسال الثلثة في رفع حكم هذا الحدث ولذا
اعترف بعضهم بانه حدث كالاحداث فظهر بذلك ضعف ما تقدم عن الروض وحاشية الشرائع من اعتبار الوقت وان كان يؤيده حكمهم بتقديم
غسل الفجر لصلوة الليل الظاهر في عدم كفاية غسل العشائين لها وعلى كل حال فلو فرضنا انه سبق منها ما في فرض صلوة كالوجه بدم الاستحاضة
في غير الوقت او في الوقت بعد الفراغ عن الصلوة واراد فعل مشروط بالطهارة فالاشكال في مشروعية الغسل الغير الرافع الا بعقد الدليل الا
واما الرافع فيكفي عن مشروعيته الاحداث مشروعية ما يتوقف على الطهارة من العبادات وكان الى هذا نظر بعض مشايخنا المعاصرين ان لم
البناء يستشكل مما ذكرنا وقال في الغنائم يصنع عباداتهم هنا ولدى توقف الصوم بلا ليلة طهارتها واستباحتها لتلك الغايات تابع للافعال
الصلوتية نعم في الطواف لكونه صلوة ولما ورد في قضية اسماء بنت عميس ثم قال ويرشد الى ما ذكرنا زيادة على ما يظهر من كلماتهم
نصا في توقف الصوم والوطي على الغسل عند ذكر جملة منهم ما يتوقف على اغسال المستحاضة ووضوئها في غايات الوضوء والغسل لعله لما ذكرنا
التي هي غايات مستقلة لتشريع الافعال الطاهرة ابتداء بل هي امور تابعة لتكليفها الصلوتي فيكون من قبيل الاحكام لها لكن الجراة على
بذل المعتاد على مثل هذه الاستظهارات الواقعية مشكل ونظر انتهى لكن الاقوى مشروعية العبادة لها قبل دخول الوقت فتغتسل ومن يرفع به حكم
حدثها كما تقدم من فرض وصرح به كاشف الغطاء الا ان المستفاد من اخبار ايجاب الاستحاضة الغسل الوضوء ولو لاجل الصلوة اليومية ارتفاع حكم
الحدث بها مطلقا من دون اختصاص بوقت الصلوة ولذا لو اتفق وجوب صلوة للكسوفين او غيرها عليها لم يكن للفقيه الالتزام بسقوطها عنها
لاجل عدم تمكنها من رفع الحدث فعمدة الدليل على رفع حكم حدثها بالوضوء والغسل دعوى قيام الاجماع ودلالة النص الوارد في اغتسال
اسماء بنت عميس للطواف به على مشروعية غسلها او وضوئها لو اتفق وجوب العبادة المشروطة بها عليها قبل الوقت لم يقم على مشروعيته الا
دليل كما ترى هنا مع انه لنا ان نتمسك في ذلك بعموم استحباب النوافل مثلا وما تقدم من تقييدها بارتفاع الحدث وحكمه والمفروض هنا
ارتفاعه هنا قطعا وقد الدليل على ارتفاع حكمه بالغسل انما لم يدل دليل على مشروعيته ملغوه بمنع تقييد تلك العمومات بارتفاع الحدث
او حكمه غاية ما يستفاد من مثل قوله ع لا صلوة الا بطهور توقف الصلوة على استعمال الطهور فالعمومات جارية في حق كل من يتمكن من ذلك بل
من ذلك يعلم ان لا شرع باستعمال الطهور مقدمة لتلك الصلوة ويكفي في ذلك مشروعية الغسل الوضوء لكل عبادة مشروطة بالطهارة
بل لولا ما تقدم من الاجماع المنقول على عدم ارتفاع حدث الاستحاضة بالغسل الوضوء امكن دعوى رفع حدث الاستحاضة بهذا الغسل الوضوء والا
بما بهذا الامر المدعى دعوى ان المراد بالطهور استعماله على وجه يرفع الحدث ويبيح الصلوة والاول معلوم الانتفاء هنا والثاني غير معلوم التحقق
فالعام بالنسبة اليه كالمخصص بالمجمل مدفوعة بان الظاهر بادني تامل ثم ان الاقوى جواز وطيها بدون الافعال كما عن المعتبر والذكرى والروض والبيان والموجز وشرحه
وعن مجمع الفائدة والذخيرة ودعواه مع صد شرح الجعفرية لعموم ما دل على جواز وطي الازواج وما ملكت ايمانهم وقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا
تطهرن فاتوهن ورواية ابن سنان ولا باس ان ياتيها بعلها متى شاء الا في ايام حيضها وموثقة زرارة فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها
بناء على ان الظاهر من الحل لغة وعرفا حلية الصلوة لها في مقابل حرمتها عليها لا اجزائها وصحتها في مقابل فسادها لان الحل بمعنى الاباحة المرادفة
المعنى الاعم الشامل للوجوب لعله بعقل المعنى الاخص في العبادات ويؤيده ان صحة الصلوة يتوقف على الامتثال والاستقرار ولا يتوقف عليهما الو
قطعا ولو اريد اباحة الدخول من جميع الجهات لزم توقف الوطي على اجزاء سائر مقدمات الصلوة التي لا تباح الصلوة بدونها اللهم الا ان يراد تمام
عليها اباحة الصلوة من حيث الاستحاضة كما يظهر من قوله ع في اول الرواية المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها ثم تحتاط بيوم او يومين ثم تغتسل
كل يوم وليلة ثلاث مرات وتحتشي لصلوة الغداة وتجمع بين الظهر والعصر بغسل وتجمع بين المغرب والعشاء بغسل فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها
ان يغشاها بل الانصاف عدم صحة التمسك بها لمذهب الجماعة ولو لم يتمسك بها الخلاف ثم حيث ان المتبادر عرفا اباحة الدخول في الصلوة مقابلة
الحدث الذي لا يبيح الصلوة وعدم اختصاصها بالحائض من هذه الجهة بل لا من جهة الحرمة الذاتية كما اشرنا اليه في احكام الحائض وقد صرح بما ذكرنا
من ان اراده الاباحة بعد ارتفاع المانع عن الدخول في الصلوة قوله ع في رواية البحري وغيرها من التهذيب بعد الامر بالاغسال الثلثة في الكثيرة وغسل
واحد في المتوسطة وان اراد زوجها ان ياتيها فحين تغتسل وقوله ع في صحيحة مالك بن اعين قال سألت ابا جعفر ع عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها

دعوى

لكل صلوة بين كل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت ومنه من الطهور ما لا يحتمل ويحوها في الطهور قوله ع في موثقة سماعة غير بعيد الامر باغتساله

قال ينظر

قال ينظر الى الايام التي كانت تحيض فيها وحيضتها مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الايام من ذلك الشهر ويغشاها فيما سوى ذلك من الايام ولا يغشاها
حتى يأمرها فتغتسل ثم يغشاها ان احب فحمل الغسل على غسل الحيض بعيد جدا نعم هو غير بعيد في رواية الاخرى عن النفساء يغشاها زوجها
وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى بعد عدة ايام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا باس بعد ان يغشاها زوجها يأمرها فتغتسل
ثم يغشاها ان احب في المحكي عن قرب الاسناد بعد الامر بالاغسال فلتتوضأ ان زوجها قال اذا طال بها ذلك فلتغتسل ولتتوضأ ثم يواقعها ان
اراد وعن الرضوي والوقت الذي يجوز فيه نكاح المستحاضة وقت الغسل وبعد ان تغتسل وتنظف لان غسلها يقوم مقام الطهر للحائض وفيه
ايضا بصحيحة ابن مسلم المحكية عن المعتبر عن كتاب المشيخة لابن محبوب عن الباقر ع في الحائض اذا رأت دما بعد ايامها التي كانت ترى الدم فيها فلتقعد عن الصلوة
يوما او يومين ثم تمسك قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل ويصيبها زوجها ان احب وحلت لها الصلوة
وصحيحة صفوان عن ابي الحسن ع قلت جعلت فداك اذا مكثت المرأة عشرة ايام ترى الدم ثم طهرت فمكثت ثلثة ايام طاهرا ثم رأت الدم بعد ذلك اتمسك
عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين الصلوتين بغسل وياتيها زوجها ان اراد بناء على ان الظاهر من الصحيحتين
جواز اتيان المستحاضة على ما ذكر من الاغسال والاولى الاكتفاء بغيرها من الروايات في تخصيص العمومات السابقة او تقييد المطلقات بعد كون
غير ورودها في بيان الاباحة الذاتية للوطي التي لا ينافي توقفه على شيء اخر كما في اية الازواج وما ملكت اليمين او في مقام الاباحة في الجملة كما
في رواية ابن سنان وامثالها الدالة على جواز اتيان المستحاضة فيما عدا ايام حيضها واما حملها على استحباب خصوص الاغسال او جميع الافعال
للوطي او كراهة الوطي بدونها كما عن اكثر الجماعة المتقدم اليهم الاشارة منهم المصنف المحقق والشهيدان فهو في غاية البعد بل يمكن ان يطرح ما قد بها
الاشكال سيما مع موافقتها العمل معظم القدماء بل كافتهم الا من شذ كالقاضي حيث قال في محكي المهذب الافضل لها قبل الوطي ان تغتسل
نعم اختلفوا بين من اعتبر في الاباحة جميع الافعال كما عن الاسكافي والمقنعة والنهاية والجمل والعقود والمراسم والسرائر والكافي بل ظاهر جماعة نقل الاتفاق
القدماء عليه وعن المعتبر وما الاصحاب الحق بذلك ولم يصرح بوجوبه وهو معنى ما قالوا يجوز لزوجها وطيها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة وعن
هي واما عدا الافعال فالذي يظهر من عبارات اصحابنا انه يحرم وطيها في كتب الاصحاب توقف حل الوطي على ما يتوقف عليه الصلوة والصوم
والوضوء والغسل لقولهم يجوز وطيها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة ونحوها المحكي عن شرح الجعفرية وعن كره الظاهر من عبارات علمائنا اشتراط
الطهارة في اباحة قالوا ويجوز وطيها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة وعن كشف الالتباس انه الاصحاب المنع مع الاخلال بالافعال وبين من اقتصر
على الاغسال وتجديد الوضوء كما عن ظاهر نهاية الاحكام وبين من اهمل ذكر الوضوء كما عن رسالة الصدوق والهداية وعن مع صد المبل اليه او
القول به ولا اشكال فيه ان قلنا بوجوب تقديم الوضوء على الغسل عند اجتماعهما ولا على المختار من عدم اعتبار التقديم فيمكن اعتبار توقف حل
الصلوة لها عليه مضافا الى ما تقدم من رواية قرب الاسناد والتحقيق انه ان اريد بذلك توقف الوطي على فعل الافعال لاجله وان فعلها لاجل
ذلك الصلوة فقد عرفت سابقا كفاية الغسل للصلوة لكل عبادة مشروطة بالطهارة فضلا عن الوطي وان اريد به مقتضى الاجماعات المنقولة
توقفه على فعل تلك الافعال للصلوة نفسها لنص في الاجماع ما يدل عليه سوى قوله ع في موثقة زرارة فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها
وقوله ع في رواية البحري وكل شيء استحلت به الصلوة فلياتها زوجها ولتطف بالبيت ولا دلالة في شيء منها على اعتبار ما عدا الغسل اما الثانية فلما
مر من ان الطواف لا يكفي فيه ولا يشترط من الافعال التي تفعل للصلوة الا الغسل لا عتبار تجديد ما عداه لرد عدم تركها للصلوة في صحته بعد
فعلها فتعين ارادة الغسل فقط وهو المعتبر ايضا في حل الوطي واما الرواية الاولى فان اريد من الشرط حلية الصلوة فعلا من جهة جميع الامور
اللازمة على المستحاضة فاللازم منه عدم جواز وطيها بعد الصلوة اذ لا يجوز لها الصلوة ح فعلا لتوقفها على تجديد الوضوء والقطنة وغسل
الفرج فتعين ان يراد بالشرطية اما توقف حل الوطي على حل الصلوة من جهة الغسل فقط واما تعلقه على حلية الصلوة فعلا من جميع الجهات
في زمان ما ولو لم تفعل عند الوطي واما على جواز الوطي الا بين الافعال والصلوة مع معاقبة الوطي لها لئلا يخرج الافعال عن قابلية الصلوة
معها والثالث مع انه خلاف الاجماع مستلزم لمحال والمفروض انه بمقتضاها الوطي يخرج الافعال عن قابلية الصلوة بها لكونه اشتغالا بغير مقدمة
الصلوة مع استلزامه الاخلال ببعضها كاخراج القطنة ودفع الخرقة اللازمين لخروج الدم فدار الامر بين احد الاولين والاول مستلزم لتقييد
الحلية بكونها من جهة الغسل فقط والثاني مستلزم لعدم مفادية ما بين الشرط والجزاء وهو خلاف الظاهر في مثل هذا التركيب فلو لم يرجح الاول
بقرينة الرواية الثانية التي تقدم ان المراد بها استحلال الصلوة من جهة الغسل فقط فلا اقل من التساوي فيقتصر على المتيقن وهو توقف
على الغسل وينفى الشرط بالاطلاق والرواية الثانية في كفاية الغسل فالاقوى توقف الوطي على الغسل فقط بل يظهر من مع صد ان الخلاف فيه
لا غير وان المراد من الافعال في عباراتهم حيث قال في شرح قول العلامة ومع الافعال تصير بحكم الطاهر المراد بالافعال جميع ما تقدم من الغسل الاعتبار
والوضوء وغيرهما الى ان قال ويلوح من فحوى عبارته انها بدون الافعال لا يأتيها زوجها وانما يرادبها الغسل خاصة اذ لا تعلق للوطي بالوضوء

الاخبار

واخباره في ما سنده الى ظ عبارات الاصحاب واستدل بالاخبار الدالة على الاذن في الغسل بعد الوطي انتهى وفي الكل في بها ان لم تكن مبنية بغسل للصلوة كالو حلت الاستحاضة قبل الوقت فيها لها ان تغتسل لاجل الوطي لا انوى بذلك كما هو ظ دوا بني ما لك بن اعين وفرب بالاشنا ولو اغتسلت لعبادة مشروطة بالطهارة في غير وقت الصلوة كما مر صحة ان يكفي به للوطي بل الاحوط ان لا يوقع الغسل لخصوص الوطي واحوط منه ان لا يوقعها الا مع الاغسال بل جميع الافعال لاجل الصلوة واحوط منه ان لا يوقع مع ذلك الا الاغسال بل تأتي بالافعال لخصوص الوطي ايضا واما حكم اللبث في المساجد ودخول المسجد فالمنة كما عن موضع من المصابيح يتوقف جواز دخولها على الغسل وعن موضع آخر منه انه المحقق ان مذهب الاصحاب تحريم دخول المساجد وقراءة العزائم على المستحاضة قبل الغسل ثم نقل بعض الاقوال المنافية لذلك منها جواز دخولها من غير توقف كقراءة العزائم ثم قال ولا ريب في شذوذ هذه الاقوال وحكي عن حواشي برانه قال واما حدث الاستحاضة الموجب للغسل فظ الاصحاب انه كالحيض وعن شرح النجاة الاجماع على تحريم الغايات المحرمة على المحدث بالاكبر عند المرتبة فالظاهرها الاجماع على وجوب غسل الاستحاضة لدخول المساجد وقراءة العزائم تبعا لما في الغنية والمعتبر وكره انتهى **اقول** لا يستفاد من عبارات الكتب التي ذكرها فان في الغنية ولا يحرم على المستحاضة شيء مما يحرم على الحائض وحكمها حكم الطاهر اذا فعلت ما ذكرنا بدليل الاجماع المشار اليه انتهى وفي المعتبر ان مذهب علمائنا اجمع ان الاستحاضة حدث يبطل الطهارة بوجوده فمع الاتيان بما ذكر من الوضوء ان كان او الاغسال ان كان تكثير الجري مجرى حكم الطاهر لا محالة وتستبيح كل ما تستبيحه الطاهر من الصلوة والطواف ودخول المساجد وحل وطيها وان لم تفعل ذلك كان حدثها باقيا ولم يجز ان تستبيح شيئا مما يشترط فيه الطهارة انتهى وفي كره اذا فعلت المستحاضة ما يجب عليها من الاغسال والوضوء وتغيير القطنة والخرقة صارت بحكم الطاهر عند علمائنا اجمع الى آخر ما في المعتبر وفي الوسيلة اذا فعلت ما تفعله المستحاضة لم يحرم عليها شيء مما يحرم على الحائض الا دخول الكعبة انتهى وفي البيان ولا يحرم عليها شيء مما يحرم على الحيض ذا اتت بالاذم عليها انتهى وقد تقدم يحدث في ذلك كله بعد دلالة شيء من العبارات على المطلب المذكور لان مفهوم قولهم اذا اتت بما عليه لا يحرم عليه شيء مما يحرم على الحائض انها اذا لم تفعل يحرم مثل هذا الحكم الكلي لا انه يحرم عليها جميع ما يحرم على الحائض فان انتفاء السالبة الكلية لا يوجب الموجبة الكلية ويمكن ان يكون هذا الكلام من قبيل قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء يدل على استناد انتفاء الحكم في كل فرد الى وجود الشرط فمع فقد الشرط ينتفي المانع للاحكام المنفية في الجزاء السلب الكلي واما الوهم فيما استظهر من العبارة بانه لو كان الامر كما ذكر للزم اعتبارهم على تحريم دخول المسجد على المستحاضة القليلة وعلى الكثيرة اذا خلت بالاحتشاء والتلجم بعد الغسل ولو مع فترة تعلم لاجلها بعدم خروج الدم الى الظاهر فضلا عن تلويث المسجد فهو ايراد على ظاهر الاذم على كل تقدير وربما يتوهم ان معنى عباراتهم انها اذا فعلت ما عليها من الطهر من الحدث والخبث لم يكن بحكم الطاهر فلا يحل لها ما يحل له ولا يجوز لها الدخول فيما يشترط بالمقصود من الطهارة فلا يتوقف دخول المساجد بل قراءة العزائم على الطهارة من الاستحاضة عليها مثل الطهارة والاوا هذا فانه يتوقف دخول المساجد ولكن لا نصا ان علم اعتبار تغيير القطنة والخرقة وشبههما الا يعلم مشتركا بالورود وارادة طابع الحدث والخبث من لفظ الطاهر مع ان في بعض العبارات انها بحكم الطاهر خلاف الظ فالكلام في توقف الامرين على دفع حدث الاستحاضة الا بما ذكر من العبارات الا ان ذكرهم دخول المساجد فيما يستبيحه الطاهر في كلام بعضهم كالمحقق والمص فيتم سرهما وقريبه لطيف عليه ايضا حل الوطي الذي لا يقول المحقق بتوقفه على الطهارة من الحدث فيدل على انه ذكره فيما يستبيحه الطاهر لا بدلالة المفهوم على عدم استباحة المحدث له مطلقا فتم بل يمكن الاستشهاد لما ذكرنا في باب ما يجب له الغسل من عدم دخول المساجد وقراءة العزائم مما لم تفعل الذي استثني في الجعفرية عن عموم هذا الكلام غسل المس واولا عموم الكلام لجميع الاغسال الحسنة لم يحسن الاستثناء هذا كله مضافا الى ذلك الوضوء المتقدم المحصن بما ذكرنا من نقل الاتفاق المؤيد بالشهرة المحققة فالحكم لا يخلو عن قوة وفاقا الصريح المحقق والشهيد والكركي وعن جماعة المحكي عن الدروس في الحكاية نظر وصريح شرح المفاتيح للمحقق البهبهاني والمنتهي والناصرية والذكرى والرياض والمناهل وكذا قراءة العزائم وفاقا للمحكي في شرح المفاتيح وبعض من تأخر عنه ولو اخلت المستحاضة بالاغسال الواجبة عليها لم يصح منها الصوم بلا خلاف بين الاصحاب كما في ظ الذخيرة وشرح المفاتيح وعن ظ الحدائق بل عن صلح وحواشي تر ومنهج السداد والطالبية الاجماع عليه لا امر بقضائه فيما رواه اصحابنا كما عن ع ورواه في الصحيح عن علي بن مهزيار قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها او نفاسها من اول شهر رمضان ثم استحاضت وصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين فهل يجوز صومها وصلوتها ام لا فكتب عليه السلام تقضي صومها ولا تقضي صلوتها الا ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأمر فاطمة عليها السلام والمؤمنات من نسائه بذلك الخبر ولا يقدح في الاستدلال به اشتماله على ذكر الصلوة الظاهرة مع ما هو المعروف بين الشيعة وتكاثرت به الاخبار من انها صلوات الله عليها لم تر حمرة قط لا حيضا ولا استحاضة اذ ليس في الرواية الامر اليها اما بذلك فلعله لتعليم نسوان المسلمين مع احتمال ان يكون المراد فاطمة بنت ابي حبيش التي قد ذكرها في حديث الاستحاضة مع انه ليس ذكرها في رواية الصدوق وفي الفقيه والعلل كما لا يقدح اشتمالها على نفي قضاء الصلوة بما علم من الاجماع وجوب قضائها لانه لا يقدح العمل بجزء من الرواية المخالفة بظاهره للاجماع لا يوجب سقوط

الرواية عن الحجية في غيره وما اشبه بالعام المخصص بل هو هو بالنسبة الى قبيل حجية الخبر ما فيه وقد ذكروا في توجيه الرواية وجوها لا يخلو بعضها عن وجه ويشبه منها الجلود نعم قد يحتمل ان يكون تخفيف في الموضعين بصيغة المجهول ويراد بالقضاء الاداء كما في قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم فالمعنى ان الصوم يؤدى مع الاخلال بالغسل والصلوة لا تؤدى وهو وان كان خلاف الظ من وجوه الا انه اولى من طرح جزء من الرواية لكن الاستدلال على الاغسال بهذا الاحتمال كما لا يخفى ثم ان الرواية كما ترى في مختصة بالكثيرة ولذا كان ظاهر البيان وشرحه والموجز كما في الجعفرية والجامع بل المص قدة وكل من عبر بالاغسال اختصاص الحكم بالكثيرة فالتعدي الى المتوسطة كما هو المش يحتاج الى دليل الا ان يدعى تنقيح المناط وكيف كان فالاقرب عدم الكفارة لانها معلقة في النصوص على الافطار لا على افساد الصوم فهو كترك النية في الصوم وعن المص قده في لقه وجوبها ولعله لكونها في الجنب و لصدق الصوم عمدا مع العلم باشتراطه بالغسل ثم ان المتبادر من الرواية بعرض لبيانها مدخلية ما عدا الاغسال في الصوم فلا وجه لتوقفه على الوضوء او غيره وان كان قد يوهمه بعض العبارات المحكية وهل يتوقف صوم كل يوم على اغسال نهاره كما عن ظهر وكره والبيان لان الناقض المنافي للصوم حدث النهار او الفجر خاصة كما احتمله كاشف اللثام تبعا لنهاية الاحكام وان لم يوجد قائل به ولعله لان غسل الظهرين منزلة الغسل للجنابة الحادث اثناء النهار فيكفي في الصوم الدخول فيه مع الطهارة عن الحدث الاكبر او مع ليلة اللاحقة كما هو ظ كل من عبر بتوقفه على الاغسال بناء على ان المراد من الرواية انا طة قضاء الصوم بالاخلال بما على المستحاضة من الغسل لكل صلوتين ولا يبعد استيعابها توقفه على غسل الليلة المستقبلة مع سبق الصوم كما قطع به جماعة منهم الشهيد في كرى او مع الليلة الماضية مطلقا او بشرط عدم تقدم غسل الفجر في الليل كما اختاره في كرى ايضا بعد ان احتمل الامر طرا في وجوه بل اقوال اقواها الاخير لان المستفاد من الرواية كون المنع للحدث وان بنينا على التعبد فالثالث لما عرفت من الظهور وعلى اناطة الحكم بالحدث فالاقوى تقديم غسل الفجر لوجوب رفع الحدث المنافي عند الدخول في الصوم مع الامكان كغسل الجنابة ومنقطعة الحيض ولو بقينا على ظ الرواية من اناطة القضاء بالاخلال بما يجب للصلوة توجه عدم الوجوب كما عليه جماعة بل ولو قلنا باناطة الحكم بالحدث اذ لا دليل على رفع الحدث بالغسل المقدم فان الظ من الرواية توقف الصوم على الغسل للصلوة ولهن الغسل قبل الوقت عند لها والاحوط تقديم الغسل لاجل الصوم على المستحاضة الوسطى هل يتوقف على الغسل قبل الفجر او يكفي الغسل قبل الصلوة الفجر او يكفي ولو بعد الصلوة وجوه الا انه لم يوجد قائل بالاول وان احتمله في الروض مع التصريح بضعفه نعم حكي عن المحقق الثاني في حاشيته على الارشاد انه قد وقع في بعض الحواشي المنسوبة الى الشهيد تقييد وجوب الغسل على المتوسطة بما اذا كان الغسل قبل الفجر قال وهذا يكاد يكون مخالفا للاجماع ويمكن ان يكون اراد بالفجر صلوته او ان يكون سقط لفظ الصلوة من قلم الناسخ او انا حصلنا منه نضرة فيه كما نضر في غيره انتهى **اقول** ولعل وجه التقييد بما ذكر ان المتيقن من حدث الاستحاضة المتوسطة المنافي للصوم بالاجماع والمتيقن منه ما ذكرنا واما الاحتمال الثاني الاخير فمبنيا على ما تقدم من ان الغسل في المتوسطة بعد الصلوة يوجب غسلا للظهر ام لا وعرفت ان الاول لا يخلو عن قوة **واما النفاس** بكسر النون الذي هو لغة بمعنى ولادة المرأة كما عن جماعة فدم الولادة ماخوذ من النفس بمعنى الدم كما يقال ونفس سائلة او من تنفس الرحم بالدم او من النفس التي هي الولد فيقال نفست المرأة ونفست بضم النون وفتحها مع كسر الفاء فيهما وفي الحيض بفتح النون لا غير والولد منفوس ومنه الحديث لا يرث المنفوس حتى يستهل صائحا والمرأة نفساء بضم النون وفتح الفاء وقد تفتح النون وتسكن الفاء والجمع نفاس بكسر النون مثل عشراء وعشار وعن الصحاح انه ليس في كلام العرب جمع فعلاء على فعال الا نفساء وعشراء ويجمع على نفساوات وعشراوات انتهى وكيف كان فلا اشكال في انه لا نفاس ولا حدث مع عدم الدم كما حكي انه اتفق في زمان النبي صلى الله عليه وآله خلافا لبعض العامة نعم لا فرق بين ان يكون معها او بعدها على المش بل عن قه انما يخرج مع الولد عندنا يكون نفاسا واختلف اصحاب الشافعي انتهى ولصدق عليه عرفا ولقوله ع في رواية زريق المحكية عن المجالس عن امرأة حامل رأت الدم قال تدع الصلوة قال فانها رأت الدم وقد اصابها الطلق فرأته وهي تمخض قال تصلي حتى يخرج رأس الصبي فاذا خرج رأسه لم يجب عليها الصلوة وكلما تركته من الصلوة في تلك الحال لوجع او لما فيها من الشدة والجهد قضته اذا خرجت من نفاسها قلت جعلت فداك ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض قال ان الحامل قذفت دم الحيض وهذه قذفت دم المخاض الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس فيجب ان تدع الصلوة في النفاس والحيض فاما ما لم يكن حيضا ونفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم ويؤيد ذلك بل يدل عليه رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وآله ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل يعني اذا رأت الدم وهي حامل لا تدع الصلوة الا ان ترى الدم على رأس الولد اذا اخذها الطلق ورأت الدم تركت الصلوة فان التفسير ان كان من النبي او الامام صلوات الله عليهما والا فهو دليل والا فهو مؤيد خلافا للمحكي عن ظ مصباح السيد وجمل الشيخ والغنية والكافي والوسيلة والجامع حيث فسروا النفاس بما تراه المرأة عقيب الولادة ويمكن ان يريدوا به الغالب كما صرح المص في لقا وبعد ابتداء الولادة وظهور شيء من الولد كما احتمله كاشف اللثام ويحتمله كلام المعتبر وعلى تقدير المخالفة فلعلهم استندوا مضافا الى الشك في صدق النفاس المستلزم للرجوع الى اصالة الطهر المعتضدة بصدق الحمل قبل انفصال الولد ولذا يجوز مراجعة الزوج لو طلقها الى موثقة عمار عن المرأة يصيبها الطلق يوما او يومين او اياما فترى الصفرة او دما قال تصلي ما لم تلد ونحوها ما رواه الصدوق بناء على ان الظ صدقها لم تلد الا بعد الفراغ وفيه انه محمول على الغالب كما لا يخفى وكيف

ثم تخليه بعد الوقت للصلوة ثم ان وجوب الغسل

منافاته لابتداء الصوم ... الرواية وبالكثيرة ... بالكثيرة ... الى المتوسطة

قلت فانها رأت الدم وقد اصابها الطلق فرأته وهي تمخض قال تصلي حتى يخرج رأس الصبي فاذا خرج رأسه لم يجب عليها الصلوة

كان فلا اشكال ولا خلاف في انه لا يتحقق النفاس بخروج الدم قبلها اي قبل الولادة ودعوى الاتفاق عليه محكية عن جماعة ولا خلاف في كونها استحاضة اذا قلنا بان الحامل لا تحيض وهذا هو الذي يحكى قال الذي يخرج قبل الولادة ليس بحيض عندنا الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض وكذا لا اشكال فيما اذا لم يستجمع الدم شرائط الحيض وهل يعتبر فيها تخلل اقل الطهر بينه وبين النفاس كما عرفت نفي الخلاف عنه ويدل عليه الملازمة ان الطهر لا يكون اقل من عشرة وما دل على ان النفاس حيض محتبس وان النفساء كالحائض واطلاقه موثقة عمار ورواية زريق المتقدمة مع ان الفرق بين دم المخاض وما تراه الحامل في رواية زريق لا يحصل الا كون المخاض من المقدمات القريبة للولادة غالبا فدمه لا يصلح للحيضية لقربه من النفاس بخلاف الحامل الذي لم يتبين عليه المخاض فانه يجب عليها التحيض لبعد علمها غالبا بقرب الوضع وصحيحة ابن المغيرة في امرأة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس ويحتمل الظ هنا ان عدم مضي ايام الطهر مانع عن الحكم بحيضية الدم المرئي بعد النفاس ولذا تواترت النصوص وتظافرت الفتاوى بان المتعدي من اكثر النفاس استحاضة فكذا المرئي قبله لعدم القول بالفصل بين المتقدم والمتاخر كما صرح في الروض ثم لا اطلاقات ادلة الحيض لعادتها وقاعدة الامكان السليمة عما ذكر من الوجوه لاحتمال ارادة الشيخ من معقد نفي الخلاف فيما بين النفاس والحيض المتلو والا فلا يتصور عنده حيض متقدم على النفاس من جهة ما ذكره مدعيا عليه الاجماع من ان الحامل لا تحيض ويؤيده ما ذكرنا انه استدل في هذه المسئلة على كون الدم قبل الولادة ليس حيضا بالاجماع على عدم حيض الحامل من غير تعرض لاعتبار اقل الطهر واما ما دل على اعتبار تخلل اقل الطهر فلا يبعد حملها على عدم حصول الحيض اللاحق قبل انقضاء عشرة ايام من انقضاء الدم الاول فهي تحديد للقرء وهو زمان اجتماع الدم في الرحم بعد خروجه في المرأة السابقة ولذا اتفقوا على اعتبار تقدم طهر كامل في الحيض المسبوق بالنفاس ولعل ما ذكرنا هو مراده حيث قال لو ولدت قبل عشرة ايام يعني من الدم الاول فالاقرب انه استحاضة مع احتمال كونه حيضا لتقدم طهر كامل عليه ونقصان الطهر انما يؤثر فيما بعده لا فيما قبله وهنا لم يؤثر فيما بعده لان ما بعد الولد نفاس اجماعا فالاولى ان لا يؤثر فيما قبله ويمنع اشتراط طهر كامل بين الدمين مطلقا بل بين الحيضين ولو رات الحامل الدم على عادتها وولدت على الاتصال من غير تخلل نقاء اصلا فالوجهان انتهى واما ما ذكر من كون النفاس حيضا محتبسا وان النفساء كالحائض فلم يثبت كليته على وجه يجدي فيما نحن فيه مع ان ما دل على التحديد باقل الطهر اذا انحصر اعتباره على ما عرفت من الحيضة الثانية لظهورها في الحيضة الغير الحيضية التي يحتاج الى ان يجتمع في الرحم بعد خروج الدم في المرة السابقة ولهذا يعبر عما بينهما بالقرء الذي هو بمعنى اجتماع الدم في الرحم فلا يجدي كون النفاس حيضا محتبسا في اشتراط مسبوقيته بطهر كامل ولذا لا يعتبر ذلك بين النفاسين اجماعا ويعتبر بين نفاس وحيض متاخر عنه اجماعا ايضا واما الروايتان فضعيفتان واما الصحيحة فمفهومها غير محل الخلاف فدعوى عدم الفصل ممنوعة كما ستعرف ولعله لذلك كله او بعضه اختار العلامة في المدارك وحيره تبعا لما حكاه فيهما وفي مع صد عن كره فيهما ومن تنبه لاحد الحواشي المدونة من الشهيد على القواعد وربما يحكى عن يه وقد عرفت عبارتها الا ان الانصاف لا وجه للخروج عن اطلاق الروايتين المعتضدتين بالشهرة بل عدم الخلاف كما عرفت مما تقدم في مسئلة اقل الطهر بين الحيضتين من ان المستفاد من بعض الاخبار ومعاقد الاجماع ان حال الطهارة للمرأة مطلقا لا يكون اقل من عشرة ولذا اجبنا بها عن صاحب الحدائق حيث جوز تخلل الطهر اقل من العشرة بين ابعاض الحيضة الواحدة فلم يجمع الا ان في اجماع ما عرفت وفي اخبار اقل الطهر ما لا يخفى من ظهورها في الطهر بين الحيضتين مع انها انما تنفي كون الاقل طهرا فلعله حيض او نفاس او حالة حدثت بين الحالتين كالعدة الروايتان مع اصالة عدم الحيض السليمة عن ورود قاعدة الامكان لعدم الدليل عليها في المقام ومما ذكرنا يظهر حال المحقق بقضاء الحيض بالنفاس كما عرفت احتماله عن يه وبقيا هنا زيادة على الصورة السابقة ان لابن في الحكم بحيضية الدم السابق منافاة لما دل على اشتراط كون الطهر عشرة اذ لم يحكم هنا بطهر حتى يعتبر كونه عشرة بل يحكم بانضمامها او بكون المجموع شيئا واحدا ثم ان ظاهر سببية الولادة للنفاس دوانه مدار صدقها عرفا ولا اشكال في صدقها بخروج ذي كله او بعضه واما خروج المضغة فصدق الولادة عليه لا يخلو عن خفاء الا ان المعروف بين الاصحاب كما قيل الحاقه بالادمي بل عن كره انها لو ولدت مضغة او علقة بعد ان شهدت القوابل انها لحمة ولد يتخلق منه الولد كان الدم نفاسا بالاجماع لانه دم جاء عقيب حمل انتهى وفي المنتهى لو وضعت شيئا تبين فيه خلق الانسان فرات الدم فهو نفاس ولا ينبغي الاشكال في حكم المضغة فضلا عن انكاره كما عن المحقق الاردبيلي في شرح الكتاب حيث قال ان الخارج مع المضغة وتعقبها ليس بنفاس وان علم كونها مبدأ ادمي لعدم العلم بصدق الولادة والنفاس بذلك انتهى واما العلقة فقد عرفت دعوى الاجماع عليها من كره ونحوها من شرح الجعفرية لكن مع التقييد فيها كما عرفت بالعلم بكونها منشأ ادمي فيرتفع الخلاف فيه فقيد استناد المانع الى عدم العلم بكونه مبدأ نشو ادمي كما عن المعتبر وغيرها ومن هنا انكر الشارح ضمن على من توقف في الحكم مع فرض العلم بكونها مبدأ نشو نعم ربما يستند في المنع الى عدم صدق الولادة عرفا لكن الفرق بين العلقة والمضغة مشكل الا ان دعوى الاجماع في الثاني ومنعه في الاول وعن الشهيد احتمال لحاق النطفة اذا علم كونها مبدأ نشو ادمي ولعله لصدق النفاس عرفا ولكونه من الحيض المحتبس والمراد بكونها مبدأ نشو ادمي استقرارها على وجه يصير ودغا عليه

اجماعا انتهى ويؤيده ما دل على انه حيض

صحر وانها علقة ولذا قيل ان العلم بذلك متعسر بل متعذر والا فالنطفة مطلقا مستعدة لتحقق الولد منه وبهذا الاعتبار المطلق الوالد على الامة واعلم ان النفاس لا حد لاقله بل يكتفي بمنزل المسمى فلو رات لحظة اخرى في العشرة كان تمام الفترة حيضا ولا خلاف في عدم التحديد بل الاجماع عليه عن ف والغنية والمعتبر وكره ويدل عليه مضافا الى اناطة الحكم بالمسمى الصادق على القليل والكثير رواية ليث المرادي عن النفساء كم حد نفاسها حتى يجب عليها الصلوة وكيف تصنع قال ليس لها حد وفي الاستدلال بها اشكال حيث ان ظاهرها بقرينة قوله حتى يجب عليها الصلوة وقوله كيف تصنع السؤال عن حده في طرف الكثرة ولعل لذا حمله الشيخ على انه ليس له حد شرعي لا يزيد ولا ينقص بل ترجع الى عادتها وهذا الحمل وان كان بعيدا بالنسبة الى الجواب الا ان حمله على حد القلة بعيد بالنسبة الى السؤال واشكل من ذلك الاستدلال بصحيحة ابن يقطين في النفساء كم يجب عليها الصلوة قال تدع ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فان رق وكانت صفرة اغتسلت ثم العمدة الاجماعات المستفيضة بل الاجماع المحقق مضافا الى صدق النفاس على المرأة وتمسكا عليها واما الكثرة الذي يمكن شرعا وصول الدم اليه ويمنع التجاوز عنه فالمشهور شهرة محصلة ومنقولة انها عشرة ايام وهو المحكي عن علي بن بابويه والمفيد في المقنعة والشيخ في كتبه والقاضي والحلبي وابن سعيد وابن زهرة والحلي والمحقق وكاشف الرموز والمص في غير لف والشهيدين والمحقق الثاني وصاحب الموجز وشارحه وغاية المرام وحاشية الميسي جل من تاخر عنهم بل عن موضع من كره نسبته الى الاصحاب بل عن ف والغنية الاجماع عليه بل عليه مضافا الى انه المتيقن من النفاس المخالف للاصل موضوعا وحكما لا يعارضه استصحاب موضوعه لمنع جريانه في التدريجيات ولا استصحاب احكامه لانه فرع بقاء موضوعها اعني النفاس شرعا هذا مع ان الاستصحاب لا يجري في بعض الصور كما لو حدث الدم بعد العشرة وان النفاس حيض محتبس وان النفساء بمنزلة الحائض فتامل ومرسلة المفيد المحكي عن كتاب احكام النساء الصريحة لا يكون النفاس لزمان اكثر من زمان الحيض وفي المقنعة بقوله وقد جاءت اخبار معتمدة في ان اقصى مدة النفاس مدة الحيض وهي عشرة ايام بناء على ان هذا من تتمة عبارة المقنعة كما استظهره جماعة لا ابتداء كلام من يه على ما يظهر من كره وض بل السرائر ورواية يونس بن يعقوب فلتقعد ايام قرئها التي كانت تقعد ثم تستظهر بعد العادة بعشرة فتوافق روايات الثمانية عشر وكسبعة عشر بعيدة من حيث البيان وان كان ظاهره من حيث اللفظ فالانسب ما ذكره […] من ان المراد من الباء معنى الى فالاولى حروف الصفات يقوم بعضها مقام بعض ويمكن ابقاء الباء بمعناه والمراد انها تستظهر تمام العشرة هذا كله مضافا الى الاخبار المستفيضة الدالة على رجوع النفساء المعتادة في الحيض الى عادتها وجعل ما سواها استحاضة مطلقا او بعد الاستظهار بما لا يزيد على تمام العشرة فانها تدل على امكان بلوغ النفاس عشرة لامكان بلوغ العادة اليها وامتناع الزائد عليها لامتناع تجاوز العادة عنها حتى زيادة الاستظهار لما دل من النص والاجماع على ان الاستظهار لا يتجاوز مع بلوغ العادة بنفسها عشرة لكن الروايات كما ترى لا تثبت الا كون الاكثر عشرة بالنسبة الى المعتادة بحيث يمكن بلوغ نفاسها ويمنع تجاوزه عنها ولا دلالة فيها على تحديد النفاس حتى المعتادة ايضا لان المراد من تحديد الاكثر هو جعل المجموع نفاسا عند انقطاع الدم عليه مطلقا وان تجاوز العادة والاستظهار ولا يستفاد هذا من تلك الروايات وربما ذكر بعضهم في تقريب الاستدلال بها ان الظاهر من الرجوع الى العادة ان لا يزيد النفاس على اقصى العادات التي هي العشرة وفيه ما لا يخفى كما في تعذر استفادة منها من كون النفاس حيضا في المعنى كما في ك لان مجرد استتباعها لكون نفاس المعتادة عادتها ونفاس غيرها اكثر من عشرة نعم ربما كان فيها دلالة من جهة الامر فيها بالاستظهار يوما او يومين او ثلثة بناء على انه لو لم يكن الاكثر عشرة لم يتحقق الاستظهار بهذا المقدار اذ المراد من الاستظهار كما عرفت نظيره في الحيض طلب ظهور الحال في كون ما زاد عن العادة ينقطع عن العشرة حتى يعد نفاسا او لا يكون حتى استحاضة لكن يرد عليه مضافا الى ما عن الشيخ وغيره بروايات المعتادة الخالية عن ذكر الاستظهار راسا وان ذكروا ما اشتمل منها على ذكر الاستظهار ايضا ان ظهور الحال لا يحصل بالصبر يوما او يومين الا على وجه الظن والتخمين والا فيجب تجاوز الدم عن عادة الخمسة والستة بيوم لا يظهر منه كونه استحاضة لجواز الاكتفاء بذلك في النفاس وان كان اكثره ازيد من العشرة ايضا مع ما قد عرفت في مسئلة الاستظهار من احتمال كون المراد من الاستظهار الاحتياط من طرف احتمال بقاء النفاس ازيد من العادة فان استعمال هذا اللفظ في الاحتياط كثير جدا وقد اشار الى ما ذكرنا من تخصيص تلك الاخبار بتحديد اكثر النفاس للمعتادة دون غيرها الشهيد في الروض حيث قال بعد ايراد الاخبار […] برجوع المبتدئة والمضطربة الى العشرة بل صرح فيها برجوع المعتادة الى عادتها ولكن فيها اشعار بذلك لانه ورد في بعضها الاستظهار الى الظهور تام في المطلب سواء جعلنا الاستظهار بمعنى طلب الظهور ام جعلناه بمعنى الاحتياط فتوكاف مع ما قد عرفت من الشهرة المحققة والاجماع المنقول والمرسلة الاولى المتقدمة عن المفيد واما قوله وقد جاءت اخبار معتمدة فالظ ان المراد منها سواء كان من عبارة المقنعة ام من عبارة يه ما جاء في الرجوع الى العادة كما يظهر من يه وقد عرفت عدم دلالتها على […] رواية يونس بن يعقوب المتقدمة لا يدل على المطلوب على وجه يطمئن به النفس واما حكاية الاجماع عن ف فالظ انه اراد به الاجماع على نفي ما ذكره العامة من التحديد بالاربعين او السبعين فان المحكي عنه في ف انه قال اكثر النفاس عشرة ايام وما زاد عليه حكمه حكم الاستحاضة وفي اصحابنا من قال ثمانية عشر يوما الى ان قال بعد نقل اقوال العامة دليلنا على ذلك اجماع الفرقة انتهى ويؤيده ما قاله في ط اكثر النفاس عند اكثر اصحابنا مثل اكثر الحيض عشرة وعند قوم منهم يكون ثمانية عشر يوما استظهارا كما في

بنفاس

بعشرة ايام فان رواية صيبا فلتقعد عند وقت كل صلوة الجرو وانه لا كون الاكثر عشرة لم يكن للاستظهار الى العشرة معنى ودعوى ان المراد […]

فمنها بلا بل على النفاس

كالحائض وقال كم امل بينهما انه الظهور ان انتهى ويمكن الانصاف ان ما دل على الاستظهار الى العشرة م

كان فهو لم يكن في المسئلة الا الاصل المتقدم سابقا الكذا ثابت الى الشيخ في قوله بعد محكي اجماع الفرقة وايضا فان الذي اعتبرناه مجمع على كونه من النفاس وليس بعد نقل عبارة المقنعة المتقدمة المعتمدة هذا امر قد ثبت ان المرأة مرتهنة بالصلوة والصوم قبل نفاسها بلا خلاف فاذا طرأ عليها النفاس يجب ان لا يسقط عنها ما لزمها الا بدلالة ولا خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام اذا رأت الدم من النفاس فما زاد على ذلك مختلف فيه فلا ينبغي ان يصير اليه الا بما يقطع العذر وكلما ورد من الاخبار المتضمنة لما زاد على عشرة ايام فهي اخبار احاد لا يقطع العذر خرج عن بيان القضية انتهى وبما ذكرنا يظهر ضعف ما عن المعتبر والسيد والصدوق والاسكافي وسلار وعزاه في الظ الى قوم من اصحابنا ومن محكي الانتصار من ما انفردت به الامامية القول بان اكثر النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوما وبل عليه ما عن الصدوق في العلل عن سدير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام لاي علة اعطيت النفساء ثمانية عشر يوما ولم يعط اقل ولا اكثر قال لان الحيض اقله ثلثة ايام واوسطه خمسة واكثره عشرة فاعطيت اقله واوسطه واكثره وما عن العيون فيما كتبه مولانا الرضا عليه السلام للمامون قال والنفساء لا تقعد عن الصلوة اكثر من ثمانية عشر يوما وصحيحة ابن مسلم سألت ابا جعفر عليه السلام عن النفساء كم تقعد فقال ان اسماء بنت عميس نفست فامرها رسول الله صلى الله عليه وآله ان تغتسل لثمانية عشر يوما ولا باس بان تستظهر بيوم او يومين وبمضمونها مرسلة ... ولا استظهار فيها صحيحة زرارة وموثقة ابن مسلم والفضل وزرارة وعليها يحمل رواية الاعمش المحكية عن الخصال والنفساء لا تقعد اكثر من عشرين يوما وصحيحة ابن سنان قال تقعد النفساء تسعة عشر يوما فان رأت دما صنعت كما تصنع المستحاضة فان الرواية الاولى محمولة على الاستظهار بيومين والثانية على الاستظهار بيوم واحد والجواب اما عن الروايات المشتملة على قضية اسماء فيعارضها بما دل على ان رسول الله صلى الله عليه وآله امر اسماء بنت عميس بالاغتسال لانها سالته بعد الثمانية عشر ولو سالته قبل ذلك لامرها بالاغتسال ففي مرفوعة ابراهيم بن هاشم قال سألت امرأة ابا عبد الله عليه السلام فقالت اني كنت اقعد في نفاسي عشرين يوما حتى افتوني بثمانية عشر يوما فقال ابو عبد الله عليه السلام ولم افتوك بثمانية عشر فقال رجل للحديث الذي روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال لاسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن ابي بكر فقال ابو عبد الله عليه السلام ان اسماء سألت رسول الله وقد اتى لها ثمانية عشر يوما ولو سألته قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل كما تفعل المستحاضة وما رواه في المنتقى نقلا عن كتاب الاغسال لاحمد بن محمد بن عياش الجوهري عن حمران بن اعين قال قالت امرأة محمد بن مسلم وكانت ولودا اقرا ابا جعفر عليه السلام وقل له اني كنت اقعد في نفاسي اربعين يوما وان اصحابنا ضيقوا علي فجعلوها ثمانية عشر يوما فقال ابو جعفر عليه السلام من افتاها بثمانية عشر قلت الرواية التي رووها في اسماء بنت عميس انها نفست بمحمد بن ابي بكر بذي الحليفة فقالت يا رسول الله كيف اصنع فقال لها اغتسلي واحتشي واهلي بالحج فاغتسلت واحتشت ودخلت مكة ولم تطف ولم تسع حتى تقضي الحج فرجعت الى مكة فاتت رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت يا رسول الله احرمت ولم اطف ولم اسع فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله وكم لك اليوم فقالت ثمانية عشر يوما فقال اما الان فاخرجي الساعة واغتسلي وطوفي واسعي فاغتسلت وطافت وسعت واحلت فقال ابو جعفر عليه السلام انها لو سألت رسول الله صلى الله عليه وآله قبل ذلك واخبرته لامرها بما امرها قلت فما حد النفساء قال تقعد ايامها التي كانت تطمث فيهن ايام قرئها فان هي طهرت والا استظهرت بيومين او ثلثة ايام ثم اغتسلت واحتشت فان كان انقطاع الدم فقد طهرت وان لم ينقطع الدم فهي بمنزلة المستحاضة تغتسل لكل صلوتين وتصلي الفجر وعلى هذا فلا بد من حمل الروايات المتقدمة الظاهرة في اكتفاء الامام عليه السلام عن بيان حكم النفساء بذكر قضية اسماء على ما تقدم عن الشيخ في بيان من وجه نسبة ما حل للتقية وقال في محكي المنتقى ولو استبعد كون التفصيل المذكور من قضية اسماء بكماله محمولا على التقية لامكن المصير الى ان الفعل الذي يستبعد فيه ذلك منسوخ لانه متقدم والرجوع الى العادة متأخر فاذا تعذر الجمع تعين النسخ ويكون التقرير للحكم بعد النسخ محمولا على التقية انتهى وظهر مما ذكرنا سقوط التمسك بروايتي العشرين والتسعة عشر لابتنائهما على مسلك روايات الثمانية عشر لكون الروايتان محمولتين على الاستظهار بيوم او بيومين والا فالقول بهما خلاف الاجماع بل اتفاق المسلمين بل الاستظهار في غير المعتادة خلاف ما عليه غير شاذ من اصحابنا واما الروايات الاول فان اريد بها ان يرفع بها اليد عن الاخبار المستفيضة والمتواترة الدالة على رجوع النفساء الى عادة حيضها فهو في غاية الفساد وان اريد بها ثبوت الحكم بها في غير المعتادة من المبتدئة والمضطربة كما صرح به في ... والمحكي في التنقيح ولا يخلو من قوة لاعتضاد الروايتين بعمل السيد بدعواه الاجماع وان كان الظ من عبارة الانتصار كونه في مقام نفي الزائد على العامة في علمه كما انه عن دعواه بل يمكن التمسك بالروايات الاخيرة على رفع المنافاة بينهما وبين ما ذكرنا من الروايتين بان يجعلهما دافع نوعه على رفع المنافاة بينهما وبين ما ذكرنا الراوي بل اكثر الناس في ذلك الزمان بثبوت الثمانية عشر حتى للمعتادة لما اشتهر من قضية اسماء فاجابه بما يدل دلالة ذلك على ثبوت الثمانية عشر مط ولذا لما سأله الراوي في رواية المنتقى اقتصر على بيان ان المعتادة تأخذ عادتها فيكشف هذا عن اهتمامه بردعهم عن العمل بقضية اسماء في المعتادة التي هي غالب افراد النفساوات والمحصل من ذلك كله ان ليس في روايات الردع عن العمل بقضية اسماء الا دفع الايجاب الكلي الذي يوهمه من تلك القضية والمتيقن منه الردع بالنسبة الى المعتادة فهي ساكتة بالنسبة الى تقرير العمل بها في غير المعتادة والردع عنه فيخصص بها عموم ما دل على الثمانية عشر مط بغير المعتادة بقي الكلام على هذا التقدير ان اسماء ان كانت معتادة فلا وجه للاستشهاد

بقضيتها في حكم غير المعتادة وان كانت غير معتادة كان ما دل على الردع عن العمل بقضية اسماء معارضا لما دل على الثمانية عشر ويمكن ان يجاب اولا بمنع الاستشهاد بها لغير المعتادة بل هو استشهاد لما وقع بين الناس وكونه مستندا لما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وآله فان مولانا ابا جعفر عليه السلام كثيرا ما كان يسند الحكم الى رسول الله صلى الله عليه وآله ليقع الحكم في قلوب الخاصة والعامة ولذا كان يسند الحكم الى جابر بن عبد الله الانصاري رضوان الله عليه فظهر بذلك كله ضعف التمسك لهذا القول بالاخبار هذه القضية وما يشابهها هذا كله مضافا الى عموم ادلة احكام النفاس والنفساء بناء على ان النفاس ليس حقيقة شرعية في الدم عرفا بعد العشرة ودعوى تخصيص ذلك بما دل على ان النفاس حيض محتبس ضعيفة اذ لا اشكال في ان الاحكام الواردة في الشريعة للحيض انما هي لغير المحتبس من الحيض فكون الحيض المحتبس بمنزلة غير المحتبس اول الكلام واضعف منه توهم تخصيص ذلك العموم بما دل على ان النفساء كالحائض اذ لو سلم وجود دليل يدل عليه فلا يراد منه الا كون المرأة المتلبسة بهذا الوصف بمنزلة المتلبسة بذلك الوصف في الاحكام وهذا انما هو بعد الفراغ عن اتصافها بالنفاس وذلك بالحيض والكلام هنا في ان ما زاد على العشرة نفاس حتى يكون صاحبها نفساء فيكون بمنزلة الحائض ام لا نعم ربما يقال ان ما قويناه من اختصاص الثمانية عشر بغير المعتادة قول بالفصل غير معهود بين الاصحاب وان قال به في المختلف واستحسنه في التنقيح وفيه مع انه يكفي في جواز الفصل ذهاب مثل العلامة قده في المختلف الذي هو لنحو كتبه واختيار صاحب التنقيح له انه لم يعلم من العلماء القائلين بهذا القول نفيهم كل الرجوع المعتادة الى عادتها فقولهم اكثر النفاس ثمانية عشر فيما لا يقول المشهور ان اكثره عشرة ان المراد به ما لا يمكن الزيادة عليه شرعا ولا بناء منه رجوع المعتادة الى عادتها والعجيب انه استظهر ذلك بالغ فيه عنده ما ذكره الشهيد في الذكرى عن الشافعي بن نقل الاصحاب بالعشرة ودلالة الاجماع على الاخذ بالعادة في هذا القول مع تقابل القولين واتحاد مساقهما واضعف من ذلك ما ادعاه من ان حمل اخبار الثمانية عشر حتى يكون حمله على المبتدئة والمضطربة حملا على الفرد النادر بل دلت الاولى على صيرورة الاكثر ثمانية عشر في الشرع كصيرورة اكثر الحيض عشرة والثانية صريحة بانه لا تقعد النفساء اكثر من ثمانية عشر وليس في شيء من ذلك تقييد المطلق بالفرد النادر واما ما ذكره في قضية اسماء فقد تبع فيه جماعة حيث زعموا ان الم قده المبتدئة بالمعنى الاخص وقطعوا عليه بانها تزوجت بابي بكر بعد ما كانت تحت جعفر بن ابي طالب وولدت منه ولا والظ لم يرد الم قده المبتدئة بالمعنى الاعم بل مطلق غير المعتادة الشاملة للناسية وحمل قضية اسماء على شيء من ذلك لا يبعد كل البعد اما فادمنا بكر بها الظ كلام الشيخ في بيان حمل ذلك الاخبار على التقية ولو لم يعلم قائل بها من العامة فلعل القائل به كان موجودا وان المقصود حكم الله بما يكون ... يكون اقرب اليه من حكم العامة من كون الاكثر اربعين او ستين مع استناده عليه السلام في ذلك الحكم رسول الله صلى الله عليه وآله فهو بعيد لانه لا يتكل بعد سلامتها عن معارض صحيح وظاهر اذ قد عرفت اختصاصها بغير المعتادة بقرينة اخبار العادة فالانصاف ان هذا القول لا يقصر في القوة عن القول المشهور الا ان شهرته بين المحققين ونقل الاجماع عليه خصوصا مع ما قيل من رجوع السيد المعتبر عنه يمنع عن مخالفته فالعمل عليه والاحتياط لا ينبغي تركه بالجمع بعد العشرة بين وظيفتي النفساء والمستحاضة ثم ان هنا قولين آخرين احدهما يحكى عن العماني وهو ان اكثره احد وعشرون والثاني قول ثالث يحكى عن المفيد وهو احد عشر يوما وكلاهما شاذان لم ينقل لهما على مستند الا ان الم في الذكرة استدل للعماني بخبر البزنطي عن الباقر عليه السلام والمحقق في المعتبر قال بعد نقل مذهب العماني انه روى ذلك البزنطي في كتابه عن جميل عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام لكنه اعرض بعد ذلك بان هذا القول متروك والرواية نادرة واما القول باحد عشر فلم نجد له مستندا وعن السرائر رجوع المفيد عنه الى العشرة واما الاخبار الواردة بالزيادة على ذلك فهي بين مطرح عند الاصحاب وواردة للتقية والانقاع عن الكل ثم ان الظ ان اكثر النفاس عشرة يعنون به عشرة متصلة بزمان الولادة مطلقا ويتضمن احكاما منها انها لو رأت ما بعد العشرة لم يكن حيضا ما لم يتخلل اقل الطهر ولا خلاف في ذلك ومنها انها لو رأت احد عشر يوما لم يكن الحادي عشر نفاسا وهذا محل خلاف بينهم كما عرفت هذان الحكمان باعتبار العقد السلبي الذي يتضمنه التحديد وهو انه لا يتعدى عن العشرة المتصلة ومقتضى العقد الايجابي امكان وقوع النفاس الى العشرة وهذا بنفسه لا يدل على وجوب قعود كل نفساء الى العشرة نعم يثبت ذلك بضميمة قاعدة الامكان المجمع عليها في المقام المطابقة للعرف من حيث صدق النفساء والنفاس من الولادة لكنها الا انها تنافي ما دل على وجوب رجوع المعتادة الى عادتها وجعل الباقي مطلقا او بعد الاستظهار استحاضة بشرط التجاوز او مطلقا والحاصل ان القول المذكور من المشهور لا يقتضي وجوب قعود المرأة بالفعل لو كانت معتادة لدون العشرة بل غاية الامر امتناع العشرة بل الصحيح ان هذا الكلام ليس قولهم امكان الاكثر فقط بل هو وليس امتناع الزائد ولذا تراهم يستدلون على ذلك باخبار رجوع المعتادة الى عادتها وان لم يتبين العشرة الا بعد اضافة الى العشرة لانها يكفي لنفي الزائد عن العشرة وامكان كونه عشرة لامكان كون العادة عشرة ... الا ان الظ من اكثر كلماتهم سيما وجوب ذلك النفساء بحيث يظهر ان مرادهم ليس بيان مجرد الامكان نظير قولهم في الحيض بل مرادهم وجوب التنفس فعلا الى العشرة على مطلق النفساء الا ان تنقطع قبل العشرة ... ما ذكره الشهيد في الذكرى ان الاخبار الصحيحة المشهورة تشهد برجوعها الى عادتها في الحيض والاصحاب يفتون بالعشرة وبينهما تناف ظ انتهى وربما تصدى جماعة من المتأخرين بعد الكاشف اللثام لدفع التنافي والرد على الشهيد قده بما ذكره في كشف اللثام من انه لا تنافي

على المبتدئة حمل على الفرد النادر
بمعارضة الروايات
في قضية اسماء اذ لا يخفى
ان الروايتين المتعارضتين
لو دلتا على وجوب قعود
النفساء ثمانية عشر

بالمعنى الاخص وقطعوا
عليه بانها تزوجت بابي بكر
بعد ما كانت تحت جعفر بن
ابي طالب وولدت منه
اولادا والظ ان مراد
المص قده المبتدئة

نفاسا

نفاسا

الى العادة والفتوى بالعشرة فانهم يعنون بانها اكثره لا يكون ما كلها اذا تعداها الدم وان كانت ذات عادة ولو بعض عليه فيما اعلم غير المحقق انتهى وحاصله ان هذا القول نظير قولهم اكثر الحيض عشرة ايام فانه لا ينافي الحكم برجوع المعتادة الى عادتها اذا تجاوز الدم العشرة **اقول** وما يكاد الوجيه حتى لو استظهر الشهيد فتوى الاصحاب بالعشرة من قولهم ان اكثر النفاس عشرة اذ لا وجه لهذا الاستظهار اصلا لا اعرف من اهل في مقام بيان امكان بلوغه عشرة وامتناع تجاوزه عنه لكن الظاهر ان مستند الشهيد في نسبة ذلك اليهم ملاحظة اكثرهم وصريح بعضهم كلما الاخر عبر التحديد المذكور فانا اكثر كلمات ارباب كل من القولين المتقدمين ظاهر في وجوب قعود المراة عشرة او ثمانية عشر عند استمرار الدم و الرابع استحاضة من غير اشارة الى الفرق بين المعتادة وغيرها نعم الصدوق في الفقيه امر اذا ولدت المراة قعدت عن الصلوة عشرة ايام الا ان تطهر قبل ذلك فان استمر بها الدم تركت الصلوة ما بينها وبين ثمانية عشر يوما لان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر في حجة الوداع فامرها ان تقعد ثمانية عشر يوما انتهى وعن المقنعة اكثر ايام النفاس ثمانية عشر يوما فان رات الدم يوم التاسع عشر من وضعها الحمل فليس ذلك من النفاس انما هو استحاضة وتفعل بما رسمناه للمستحاضة وتصلي وتصوم انتهى وعن الانتصار ان مما انفردت به الامامية ان ايام النفاس مع الاستظهار لتمام ثمانية عشر يوما وفيه بلا خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام اذا رات الدم من النفاس وما زاد على ذلك مختلف فيه انتهى وعن الغنية واكثره عشرة ايام فكل دم لم تره بعده فهو استحاضة انتهى وعن السرائر ان حكمها حكم الحائض في جميع احكامها اللازمة عليه بغير خلاف وفي اكثر ايامها على الصحيح من الاقوال والمذاهب لان بعض اصحابنا يذهبون الى ان اكثر ايام النفاس عند استمرار دمها ثمانية عشر يوما ذهب اليه السيد المرتضى في بعض كتبه والشيخ المفيد وعدل عنه في تصنيف اخر لها وعدل السيد عن ذلك في مسائل خلافية فقال عندنا ان الحد في نفاس المراة ايام حيضها الذي تعقدها بغير اكثرها انتهى وعنه ايضا انه نقل عن المفيد انه سأل كم قدر ما تقعد النفساء عن الصلوة وكم مبلغ ايام ذلك فقد رايت في كتاب احكام النساء احد عشر يوما وفي الرسالة المقنعة ثمانية عشر يوما وفي كتاب الاعلام احد وعشرين يوما فعلى ايها العمل فاجاب بان الواجب عليها ان تقعد عشرة ايام انتهى وذكر المحقق في المعتبر والنافع ان المراة تصبر الى النقاء او مضي عشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها واستدل في المعتبر على ذلك برواية يونس المتقدمة الدالة على الا بعشرة ثم قال الليث وفيه وفيما انها تستظهر بيوم او يومين قلنا هذا يختلف بحسب عوائد النساء من عادتها تسع تستظهر في النفاس بيوم ومن عادتها ثمان تستظهر بيومين وضابطه البقاء على حكم النفاس ما دام الدم مستمرا حتى تمضي لها عشرة ثم تصير مستحاضة انتهى ونحوها في اطلاق وجوب الصبر الى العشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها متمسكا برواية يونس والجمع بينها وبين غيرها بما في المعتبر عبارة المص في كرة وظاهرها وجوب الاستظهار في النفاس بتمام العشرة وحمل مقدار الاستظهار في الاخبار على اختلاف العادات ولا ينافي ذلك قوله في الحيض بعدم وجوب الاستظهار وكون مقداره يوما او يومين وجواز الاستظهار الى العشرة لعدم التلازم بين المسئلتين مع احتمال الرجوع عما ذكر في الحيض واضعف من ذلك ما اورد على المحقق فيه من انه ذكر رواية يونس في باب الحيض واجاب عنها بان اخبار اليوم واليومين اقوى واكثر واشبه بالاصل وهنا قد اخذها وحمل ما عداها على اختلاف العادات اذ لا يخفى عليك ان هذه الرواية غير الرواية التي وردت في الحيض رواها الشيخ في باب النفاس وذكر نظيرها الوارد في الحيض في باب عادات الحيض وكيف يظن به ان يتمسك بما ورد في الحيض لحكم النفاس وذكر المحقق في الفرع الثامن من فروع مسئلة اكثر النفاس انه لا ترجع النفساء مع تجاوز الدم الى عادة نفاسها ولا الى عادتها في الحيض ولا الى عادة نسائها بل تجعل عشرة نفاسا وما زاد استحاضة حتى تستوفي عشرة وهو اقل الطهر انتهى وغلطه المص في المنتهى حيث انه بعد ما اختار ان النفساء اذا خرج ما لو تر صبرت المراة الى النقاء او مضي الاكثر ان كانت عادتها العشرة والا صبرت عادتها خاصة واستظهرت بيوم او يومين قال وكذا البحث لو استمر الدم قال وبعض المتأخرين غلط هنا فتوهم ان مع الاستمرار تصبر عشرة ولا نعرف عليه دليلا سوى رواية يونس المتقدمة ثم ردها بعدم الدلالة فقال اذ من المحتمل ان تكون عادتها ثمانية ايام او تسعة ايام والظاهر ان تخطئته المحقق انما هو فيما حكم به في الفرع الثامن من عدم رجوع النفساء الى عادة حيضها مع تجاوز الدم العشرة وان كان عبارته لا يابى عن توجيه الايراد الى ما ذكره المحقق اولا من اطلاق وجوب جلوس النفساء الى العشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها كما يظهر من الحدائق ثم لكنك قد عرفت انه في التذكرة وافق المحقق في هذا الاطلاق حرفا بحرف وان خالفه في تفصيل كما عرفت وانت اذا تاملت هذه العبارات وجدت الجميع ظاهرة في وجوب قعودها فعلا عشرة ايام او ثمانية عشر لا في مقام بيان حد امكان كونها عشرة وامتناع كونها ازيد بل الظاهر من المص في لف والمحقق ان القول بقعود المعتادة ايام حيضها مقابل لكل من القولين بالعشرة والقول بثمانية عشر فلاحظ ويظهر من المنتهى مما تقدم عن تر حيث عد قول السيد في مسائل الخلاف ان المعتادة ترجع الى عادتها رجوعا عما ذكره في الانتصار من ان اكثر النفاس ثمانية عشر والحاصل ان المتتبع لكلمات الاصحاب حتى المص قدس سره في بعض كتبه كالتذكرة لا يخفى عليه كلماتهم ظهور في وجوب قعود النفساء مطلقا الى العشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها على خلاف ما يظهر من الاخبار الامرة بالجلوس الى انقضاء العادة فما في كرة من الجمع بينهما في محله وتوهم ان منشأ ما ذكره في كرة هو مجرد فتوى الاصحاب ان اكثر النفاس عشرة في غير محله لما عرفت ان مجرد هذا لا يصلح منشأ للتوهم الا انه يمكن دفع المنافاة

بان حكمهم

بان حكمهم بوجوب القعود الى العشرة حتى في ذات العادة من جهة ايجابهم الاستظهار عليها الى العشرة كما يظهر من المعتبر وكرة لا من جهة كون النفاس الواقعي في حقها عشرة حتى يلزمها التنفس بها مع تجاوز العشرة فثمرة رجوع المعتادة الى عادتها والفرق بينها وبين المبتدئة والمضطربة انما تظهر عند تجاوز الدم العشرة فان ذات العادة تاخذ عادتها وغيرها تاخذ بالعشرة نعم قد صرح المحقق بخلاف ذلك في المعتبر على ما عرفت وعرفت ايضا تخطئة المص قده له فلا تنافي بين قولهم بان اكثر النفاس عشرة مطلقا وانه لو تجاوز دمها العشرة اخذت المعتادة بعادتها وغيرها بالعشرة وقد جمع بين هذه المطالب الثلثة المص قده في كرة الا ان كلامهم في الاستظهار وانه غير واجب ينافي ما ذكرنا فافهم وكيف كان فالاقوى في المقام جواز الاستظهار الى العشرة لما عرفت من رواية يونس ولا يعارضها روايات الاستظهار بيوم او يومين لما عرفت من المعتبر وكرة من حملها على ما اذا انتهت بها العشرة ولو قلنا بعدم وجوب الاستظهار فان انقطع الدم على العاشر فالمشهور ان المجموع نفاس للصدق عرفا ولغة ولا يعارض ذلك اخبار الاقتصار في القعود على العادة وعمل المستحاضة بعدها او بعد الاستظهار لان هذه الاخبار لبيان وجوب معاملة الدم بعد الاستظهار معاملة المستحاضة لا كونه استحاضة واقعا كما انه يجب ان يعامل الدم معاملة الحيض ثم ينكشف عدم كونه حيضا هذا كله مضافا الى ظهور الاجماع البسيط في المسئلة والمركب حيث انهم لم يفصل احد بالفرق بين الحيض والنفاس في هذا الحكم وقد عرفت الحكم بذلك في الحيض وقد يؤيد بعموم التسوية بين الحائض والنفساء وكون النفاس حيضا فالقول باختصاص العادة بالنفاس مع الوقوف على العشرة ضعيف بقي الكلام في مستند الاخذ بالعادة فقط لو تجاوز الدم العشرة ولعله من جهة الاستظهار بناء على ما تقدم من ان المقصود من الاستظهار تبين حال الدم الزائد على العادة من حيث انقطاعه على العشرة حتى يكون نفاسا او تجاوزه حتى يكون استحاضة واما القول بعدم الاستظهار والاحتياط في جانب النفاس من حيث احتمال الزيادة على العادة فان الدم قد يزيد على العادة وقد ينقص فلا يبعد ما تقدم عن جماعة في الحيض من كون ايام الاستظهار مع عدم الانقطاع وان تجاوز العشرة كما يرشد اليه ظاهر بعض الاخبار باستظهار المبتدئة بل مطلق المستمر بها الدم الشاملة للصورة عدم رجائها الانقطاع دون العشرة فتم والاحوط الجمع بعد العادة الى منتهى اكثر النفاس بين احكام النفساء والمستحاضة ثم ان مقتضى كون اكثر النفاس عشرة او ثمانية عشر هو وجوب الرجوع اليه مع امكانه عند ما عرفت من صدق النفاس والنفساء لغة وعرفا فقد ذكر السيد في بعض رسائله انه لا خلاف بين اهل اللغة ان المراة اذا رات الدم بعد الوضع تصير نفساء ثم فيجب على غير المعتادة التنفس بالاكثر وعند الاكثر نفاسا عند تجاوز الدم عنه من غير فرق بين امكان التميز والرجوع الى الصفات مختصة باختلاط الحيض والاستحاضة الا ان يقال انه لا يبعد الرجوع الى التميز نظير معتادة الوقت مضطربة العدد فالعمدة اختصاص ادلة التميز بالحيض بمعنى الاخص ولا يجدي ما دل على ان النفاس حيض محتبس وان النفساء كالحائض لما عرفت في اكثر النفاس وعنه يظهر ضعف ما في البيان من رجوع المبتدئة الى التميز ثم الى عادة اهلها والمضطربة الى التميز ثم الى الروايات وهو الظاهر من عبارة الذكرى ايضا ثم اذا استحيضت النفساء بان تجاوز دمها اكثر النفاس فلا اشكال في كون الزائد الى عشرة ايام استحاضة وهي اقل الطهر سواء صادف الحيض المعتاد ام لم يصادف كما صرح به في الحكم بالنفاسية على مقدار العادة من العشرة فيمتنع التحيض بعد تلك العادة مع عدم تخلل اقل الطهر واما حكم الدم بعد عشرة الاستحاضة فيحتمل ان يكون استحاضة مطلقا الى ان تظهر لاطلاق ما ورد في النفساء من انها تعمل بعد العادة عمل المستحاضة وان بلغ الدم ما بلغ ويحتمل ان يرجع في ذلك الى احكام الحيض والمستحاضة من انتظار المعتادة لعادتها واخذ غيرها بالتميز او بالروايات لعموم ادلة المستحاضة مثل مرسلة يونس الطويلة وادلة الصفات وادلة العادة ويحتمل ان ترجع الى ذلك بعد ما تقعد المعتادة عادتها والمبتدئة والمضطربة الى العشرة وحمل بعض المعاصرين ذلك على ما بعد النفاس الى شهر لما عرفت ولعل له ما يظهر من بعض الروايات ان الله تعالى حد للنساء في كل شهر مرة وفيه ان هذا التحديد في مقابلة الزائد على الشهر كما يستفاد من غيرها اخر من ان ما جاز الشهر فهو ريبة لا في مقابل تعدد الحيض في الشهر وذكر في الروض تفصيلا حيث قال ومما يتفرع على كون النفساء كالحائض في الحكم الا ما خرج انه اذا استحيضت النفساء فالمبتدئة والمضطربة يجعلان ما بعد عشرة النفاس استحاضة حتى يدخل الشهر المتعقب له ولذا فمن رجعتا في الدم الموجود في الشهر الثاني الى التميز ثم ترجع المبتدئة الى نسائها ثم ترجعان الى الروايات والمعتادة تجعل بقدر عادتها في الحيض نفاسا ثم الباقي استحاضة الى تمام طهرها المعتاد ثم ما بعده حيضا الا ان يتغير لون الدم بحيث يصلح ان يكون حيضا فعند تميز لا ينافي ايام النفاس فيجعل ايام التميز حيضا لا ان ايام النفاس قائمة مقام ايام العادة في الحيض وقد اسلفنا ان العادة تقدم على التميز مع التنافي لا مع امكان الجمع بينهما انتهى وربما يظهر مما ذكره في المبتدئة والمضطربة من الموضوع ما ذكره في المعتادة صرح به المص في نه والاظهر ان يقال انه ان علمنا بالملازمات كون ما بعد النفاس استحاضة لم يكن مناص من الاحتمال الاول لعموم الاخبار يعارض معها ادلة العادة او الصفات بالعموم من وجه فيرجع الى اصالة عدم الحيض بل بقاء الاستحاضة ويؤيده ان تقييد تلك الاطلاقات وجعلها مختصة بقبل العشرة بعد العادة في غاية البعد مع ان الغالب بقاء الدم الى ازيد من العشرة بل العشرين بعد النفاس خصوصا مثل الرواية المتقدمة عن المنتقى من ذكر امراة محمد بن مسلم انها كانت تقعد قبل ذلك بعشرين يوما ثم امرها اصحابنا بتمام ثمانية عشر ويردها الامام ع الى مقدار عادتها وجعل الباقي استحاضة فان ارادة الاستحاضة الى عشرة ثم الرجوع الى قواعد الحيض في غاية البعد مع ذلك

وانه يجب على النفسا
القعود عشرة مطلقا

كما عرفت وظاهر ان الرابع
من الحيض ما ينافي النفاس
بالجملة مع ان النفاس لا
يختلط بالاستحاضة لكونه
مقدما على الاستحاضة
فالشك في منتهى النفاس
ومبدأ الاستحاضة

فالاقوى

فالامساك منبطل لو ان الظ من تلك الاطلاقات اثبات الاستحاضة في مقابل نفي النفاس فلا ينافي الحكم بالحيضية اذا وجدت امارة الحيض كالعادة مثلا
نعم الظ ورودها على قاعدة الامكان فلا يحكم بعد عشرة الاستحاضة بالحيضية لمجرد الامكان وح فالمعتادة ان حفظت عادتها بعد عشرة الاستحاضة
تحيضت والا انتظرت عادتها والظ ان مراد الشهيد في صرح من قوله ان المعتادة تجعل الزائد من النفاس استحاضة الى تمام طهرها المعتاد يعني الى ان يتم طهرها
المعتاد وتحيض عادتها وقد صرح بها المص في مبحث نهاية بعد ان المعتادة تجعل ما بعد النفاس استحاضة الى تمام طهرها المعتاد ثم ما بعده حيض ولو ادى
منه وجوب عمل الاستحاضة الى انقضاء مقدار طهرها المعتاد فلا يخفى فساده من وجوه واما ما استثناه بقوله الا ان يتغير لون الدم فيرد
عليه انه مورد النص على ما يستفاد من ادلته كما تقدم صورة امتزاج الحيض بالاستحاضة المفروض هنا عدم العلم بتحقق الحيض الا من باب قاعدة الامكان
وهي لا تصلح للورود على الاطلاقات الدالة على كون ما بعد ايام النفاس استحاضة كما عرفت واما المبتدئة والمضطربة بحيث لا يجري فيها الاطلا
المتقدمة لاختصاصها بالمعتادة فلا يبعد الاقتصار في الاستحاضة على القدر المتيقن وهي العشرة بعد النفاس لانها اقل الطهر وبعد العشرة يرجع الى قاعدة
الامكان فتتحيض مطلقا او بشرط صفات الحيض فان انقطع على العشرة جعلت الكل والا رجعت الى سنن المستحاضة فما ذكره الشارح من وجوب عمل
المستحاضة الى الشهر المتعقب لا اعلم وجهه وانما يرجع الى التمييز وعدمه بعد تجاوز العشرة من زمن التحيض لو يرجع اليه من اول الامر مع تحقق الاستحاضة
واستمرار الدم من اول الامر لان روايات سنن المستحاضة انما تجري في المستمر دمها مع العلم الاجمالي بالحيض شرعا ولو بقاعدة الامكان وهذا العلم
غير حاصل بمجرد انقضاء عشرة الاستحاضة وان تحقق استمرار الدم ومما ذكرنا يعلم انه لا دخل لكون النفساء بمنزلة الحائض في ثبوت الاحكام الكثيرة
فما ذكره الشارح من انه مما يتفرع على كون النفساء كالحائض ان النفساء اذا استحيضت بان تجاوز دمها العشرة فالمبتدئة والمضطربة الى اخر ما ذكرنا
عنه سابقا فيه ما فيه لان كون النفاس كالحيض لا يقتضي الا كونه كحيض المراة في غير ايامها ان كانت معتادة وهو لا يقتضي الا كون ما بعده الى عشرة
ايام طهرا واما حكمنا بعد العشرة فليس لكون النفاس كالحيض مدخل فيه ثم ان ما ذكر المحقق سابقا في مسئلة اكثر النفاس حيث ذكر ان قابل دم العشرة
استحاضة الى ان يستوفي اقل الطهر لا يابى الانطباق على ما ذكر من الاحكام بالنسبة الى المبتدئة والمضطربة الا انه قد ذكره لذي العادة ايضا
وتامل ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه صحيحة ابن المغيرة عن ابي الحسن ع في امراة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة
لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس وعلل المغيرة ... عن المساواة بتعليل ايام طهرها في ضمن ايام النفاس فدل على انه بمجرده كاف في تحيض
وانه لا مانع عن التحيض بعد النفاس سوى عدم انقضاء ايام الطهر ولا بناء فيه على حكم الامام بحيضية ما زاد عن الشهر من زمن الولادة مع انقضاء اقل
الطهر لاحتمال تنزيل الرواية على ... قبل القائل بالثمانية عشر او بالاحد والعشرين واما تقرير الامام ع للسائل في قوله تركت الصلوة ثلثين يوما فلعله
للتقية او لغير ذلك من موانع الردع ولو ولدت توامين فالدم بعد الثاني نفاس قطعا كما في التهذيب بل اجماعا على الظ وكذا ما بعد الاول على ما نقلنا
كما في التذكرة لصدق الاسم عرفا قال السيد في الانتصار لا يمنع كون احد الولدين باقيا في بطنها عن ان يكون نفاسا وايضا اهل اللغة لا يختلفون
في ان المراة اذا ولدت وخرج الدم عقيب الولادة فانه يسمى نفسا ولا يعتبرون بقاء ولد في بطنها انتهى فظهر بذلك ضعف ما في المعتبر من التردد
او الاقوى في تحقق النفاس من جهة انها حامل بالثاني فان الحمل بنفسه غير مانع عن تحقق النفاس ولذا قوى ... كونه نفاسا لصدق الاسم ثم من مقتضى
كون الولادة امارة ومعرفا للنفاس ان الدم الحاصل عقيبها يكون كل دم منها نفاسا مستقلا سواء تراخت ولادة احد التوامين عن الاخر
او ولدا متعاقبين الا ان في صورة التعاقب يكون المجموع نفاسا واحدا بحسب الصورة وان كان في الحقيقة متعددا وان كان نظر العبادة وخذ
النفاس حيث في الفعل ايامها من التوام الثاني وابتدائه لنفاس من حين ولادة الاول الا ان هذا الحكم في الحقيقة دليل على التعدد اذ لو كان نفاسا
واحدا لاعتبر العدد من الاول ومما ذكر يعلم انه قد يتحد مجموع النفاسين الى عشرين وقد يكون الاول الى العشرة ثم يتخلل الطهر ... ثم بعده
ثم يتولد الثاني ويحصل النفاس هذا كله يكشف عن انه لا يعتبر تخلل اقل الطهر بين النفاسين وقد يستشكل في هذا لولا الاجماع من جهة ان
النفاس عندهم كالحيض في الاحكام سيما هذا الحكم ولذا حكموا بعدم حيضية الدم السابق على الولادة او اللاحق مع عدم تخلل اقل الطهر في المقام
اقول ويؤيد الاشكال حكمهم بان النقاء المتخلل بين ايام النفاس في حكم النفاس لان الطهر لا يكون في اقل من عشرة لكنك خبير بانه لا وقع لهذا الاشكال
لان كون النفاس بمنزلة الحيض ان كان من جهة النص بها في الفتاوى فلا يخفى ان من صرح بهذا العموم صرح بتخصيصه بذلك وان كان من جهة
ما دل على ان النفاس حيض محتبس فقد عرفت غير مرة انه لا ينفع في ترتب احكام الحيض بالمعنى الاخص لان هذا التنزيل لا يثبت ... عليه
جميع احكام ذي المنزلة كقوله الطواف بالبيت صلوة بل هو اخبار عن الواقع بان النفاس في الاصل هو دم الحيض احتبس لغذاء الولد وهذا لا
الا على ثبوت ما ثبت لمطلق الحيض من الاحكام لا ما ثبت للحيض المطلق لكن لا يراد به في الاخبار الا المعنى الاخص المقابل للاستحاضة والنفاس واضعف
من ذلك توهم عموم المنزلة مجيب بحكم لما نحن فيه من قوله ع في بعض الاخبار المتقدمة لاحكام المستحاضة ان الحائض كالنفساء لما عرفت سابقا من انه لا
في تنزيل النفاس منزلة الحيض مضافا الى عدم العموم سيما بملاحظة مورده لذلك النص واما حكمهم بوجوب تخلل اقل الطهر بين الحيض والنفاس فقد

ايام
عن
ما

عرفت انه منصوص مجمع عليه في الحيض المتاخر بل المتقدم ايضا لما عرفت من بعض الروايات في دم المخاض مع حكاية الاجماع عن ... ومع عدم الفصل بينه
وبين المتاخر من الشارح في الروض واما جعل النقاء المتخلل بين اجزاء النفاس الواحد نفاسا فمبني على وجه ثم لو سلمنا ثبوت العموم في ادلة اعتبار كون
اقل الطهر عشرة لكنها مخصصة بما دل على كون الولادة امارة ومعرفا للنفاس وعلى ان اكثر النفاس عشرة لو تابعت عشر فاذا فرضنا انها رات الدم
عقيب الاول فانقطع على مقدار عادتها كالتسعة ثم رات البياض في التسعة ثم ولدت الثاني ورات الدم فاما ان يرفع اليد عن عموم ادلة تحيض النفساء
مقدار عادتها فيخصصها بمن لم تر بعده قبل اقل الطهر نفاسا اخر واما ان يرفع اليد عن عموم جعل اكثر النفاس عشرة فيقال ان نفاسها نفاس واحد
هو عشرون مثلا او يقال بان دم الولادة الثانية ليس بنفاس واما ان يرفع اليد عن عموم ادلة الطهر فيخصصه بما عدا ما بين النفاسين ومن القطع هنا
المتعين لو ثبت التخصيص في العموم الاخير مع التكافؤ فالمرجع الى اصالة الطهر بناء على عدم جواز استصحاب النفاس موضوعا او احكاما ومن هنا
ن ما ذكره كاشف اللثام من عدم الدليل على امتناع تعاقب النفاس مستقيم وان ما اورد عليه من ان جوازه يحتاج الى دليل بعدما ثبت الحاقها
بالحيض في اعتبار اقل الطهر سقيم ثم انه ذكر الشارح في الروض انه يترتب على تعدد النفاسين ما لو ولدت الثاني لدون عشرة من ولادة الاول لم
تر بعد ولادة الاول الا يوما واحدا وانقطع في باقي الايام المتخللة بينهما فانه يحكم بكونها طهرا وان رات بعد ولادة الثاني في العشرة وانقطع
عليها بخلاف ما لو كان نفاسا واحدا كما هو ظ عبارة المص هنا فانه يلزم كون الدمين والنقاء المتخلل بينهما نفاسا كما سبق انتهى وتبعه في جنس و
حاشية ضه والحدائق وظاهرهم ان اللازم من تعدد النفاس كون الدم بعد ولادة الثاني محسوبا من النفاس الثاني فقط وان دام فيما دون العشرة
من الاول فلا يحكم الدم الثاني في نفاسية النقاء الحاصل قبل ولادة الثاني وبعدها المتخلل بينه وبين الدم الاول فكان النفاس الاول لما انقطع
ولعل خلافه مقتضى سببية الولادة التي هي المنشا لحكمهم بالتعدد فان مقتضاها امتداد ايام كل واحد الى عشرة ويكون الدم في الايام المشتركة
بين الولادتين معدودا من كل من النفاسين له حكم كل منهما فلو ولدت الاول من الولادة الاولى والخامس من ولادة الثاني كان عاشر الاول
والعاشر من الولادة الثانية كان كل من النقاءين المتخللين نفاسا ولعل الظ من كاشف الغطاء حيث قال لو كان مع كل من التوامين الدم كان مبدء النفاس
من الدم الاول ثم ان تخلل بينه وبين الدم الثاني اقل الطهر عشرة ايام او اكثر كانا نفاسين مستقلين والا فان كان الدم الثاني والاول وما بينهما
من الزمان لا يزيد على عشرة ايام كان الجميع من الدمين والبياض بينهما نفاسا واحدا وان زاد الدم الثاني على العشرة من حين الدم الاول اخذ منه ما
يكمل العادة او العشرة على قول والزائد استحاضة والاقوى جعله نفاسا مستقلا وطريق الاحتياط غير خفي انتهى الا ان ما ذكره من القول بتكميل
العشرة من الدم الثاني وجعل الزائد استحاضة لم اجده لاحد من اصحابنا اذ الظ المصرح به في كلام جماعة انهم على ان عدد ايام النفاس من الولادة
الثانية وكيف كان فيمكن الاستدلال لما ذكره الجماعة بان الدم الثاني منسوب عرفا الى الولادة الثانية وان كان معدودا شرعا منهما بناء على مقتضى
السببية المتقدمة او يقال ان ما دل على امتناع تخلل اقل الطهر بين اجزاء النفاس الواحد مختص بالنفاس الذي اوجبه ولادة واحدة ولا
ارى وجها لما ذكروه سيما مع اعتراف بعضهم كالمحقق الخوانساري في حاشية ضه بتداخل ايام النفاسين فيما يتفقان فيه وطريق الاحتياط
لا يخفى ثم انه هل يلحق الولد المتقطع قطعا بالتوامين فيكون لكل منها نفاس او يحكم بنفاس واحد للمجموع ويكون مستثنى مما دل على تحديد
النفاس بعشرة فيجعل ابتداؤه من ظهور الجزء الاول وعدده من انفصال الجزء الاخير او من انفصال الجزء الذي يصدق الولادة بسقوطه منفردا لاشتماله
على معظم اجزاء الولد او منضما الى ما سبق من الاجزاء او يحد بحد النفاس من ظهور الجزء الاول وان انتهى الحد قبل الانفصال فيحكم بالاستحاضة
او من انفصال الجزء الاخير او ما يصدق بسقوطه الولادة كما تقدم فيكون السابق على الولادة استحاضة وجوه اختار اولها جماعة قال المص في النهاية
لو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي ثم رات الدم فهو نفاس انتهى ولا اعرف له وجها مع عدم تحقق الولادة بسقوط القطعة كما لا وجه لتخصيص دليل
تحديد النفاس ولا العدد من انفصال الجزء الاخير مع كون الدم المصاحب نفاسا وحكمها كالحائض فيما يحرم عليها ويجب ويستحب ويكره لانه دم
حيض احتبس لغذاء الولد ومنه يعلم ان النفاس لا يفارق الحيض في الخواص الا في امور بعضها يتعلق بالفرق بين نفس الحيض والنفاس وبعضها
يتعلق بالفرق بين الحائض والنفساء ويمكن ارجاع الكل الى نفس الحيض والنفاس ومنه يعلم ان الاستثناء في كلام المص منقطع عند التحقيق فان
احكام النفساء والحائض غير احكام الحيض والنفاس وكيف كان فمن الامور المذكورة الاقل فانه في الحيض ثلثة وفي النفاس لحظة ومنها الاكثر فانه في
خلافا بخلاف اكثر الحيض ومنها ان الحيض دليل على البلوغ بخلاف النفاس فان البلوغ يعلم بالحمل وربما يجاب عن ذلك بان ذلك لان الحمل عليه لا يجتمع من
دلالة النفاس الا ان يراد الدليل الفعلي ومنها ان العدة تنقضي بالحيض دون النفاس لانه مسبوق بالوضع الذي به تنقضي العدة نعم في العدة التي
لا تنقضي بالوضع كعدة المطلقة الحامل من الزنا تنقضي به ومنها ان النفساء لا ترجع الى نسائها بخلاف الحائض ومنها ان النفساء لا ترجع الى عادتها
في النفاس بخلاف الحائض وبالرجوع في المقامين ولو لم نشاء ومنها انها لا ترجع الى التمييز والى الروايات عند الاكثر بخلاف الحائض ومنها الخلاف
في اشتراط اقل الطهر بين الحيضتين واتفاقا بخلاف النفاس المتاخر والظ ان المتقدم لا خلاف فيه ومنها عدم اشتراط اقل الطهر بين النفاسين ولو

الاتفاق

لم تر الدم بعد الولادة ثم رأت اليوم العاشر منها فهو النفاس كما عن السرائر والجامع والشرائع وكتب العلامة قده ومن تأخر عنه بل عن التذكرة ان هذا الحكم مقطوع
به في كلام الاصحاب ويدل عليه صدق النفاس عرفا والعدم اعتبار الاتصال بالولادة وحكم العرف لا يشكل مع علم الصدق او عدم العلم بكونه الدم المحتبس
لذا نافش فيه صاحب المدارك فالاولى الاستدلال له بالاجماع كالاستدلال به لاعتبار كون العشرة من حين الولادة لا من حين رؤية الدم وقد يستدل
له برواية مالك بن اعين في النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال اذا مضت منذ يوم وضعت بمقدار ايام عدة حيضها واستظهرت بيوم فلا بأس
ان يغشاها زوجها وما ورد من قول النبي صلى الله عليه وآله لاسماء بنت عميس بعد سؤالها عن الغسل منذ كم ولدت فلا يبعد دعوى انصرافها الى صورة رؤية الدم الا ان الحكم
الغلبة وكيف كان فربما يستفاد من اطلاق العبارة شمول الحكم لما اذا رأت الدم الولادة بعد العاشر ايضا مع كونها معتادة لما دون العشرة لكن قيده جماعة
بما مع صدق … بما اذا كانت غير معتادة او اعتادت العشرة واما معتادة فادونها فيشترط في النفس على تجاوز الدم عنها ولعله لما تقرر عندهم
في الحيض من ان الدم المتجاوز عن العادة اذا لم ينقطع على العشرة ليس بحيض فليس نفاسا ايضا ويشكل بان المستند في هذا الحكم فيما تقدم في الحيض
هو الاخبار الدالة على رجوع المستحاضة الى عادتها وجعل ما عداها استحاضة وهي وان كانت مختصة بما عدا الدورة الاولى للمستحاضة الا انك قد عرفت
في تلك المسألة ثبوت الحكم في الدورة الاولى بتنقيح المناط ولذا تأمل في الحكم المذكور جماعة منهم صاحب الحدائق وهذا الدليل مفقود فيما سمعت لانها لم
الا العاشر وما بعده لم يصدق عليها المستحاضة حتى ترجع الى عادتها وتدع ما سواها وكون النفاس حيضا لا يجدي لان الحكم يكون ما تراه الحائض بعد
العادة ويتجاوز عن العشرة المستحاضة انما هو لمن استمر بها الدم الى ما بعد العادة والعشرة لا من لم تر الا بعد العادة كما لا يخفى وح فلا يبعد جعل
العاشر حيضا للصدق العرفي المتقدم وجعل ما عداه استحاضة لما دل على ان اكثرها عشرة وما بعدها بينه وبين ما احتمله … من انه يجب
اعتبار عادة الحيض في نفاس المعتادة ان يكون الخارج منها استحاضة وان انقطع على العشرة ويضعف ان اعتبار عادة الحيض في نفاس المعتادة
لم يستنبط الا من الاخبار الدالة على النفس بقدر العادة وجعل ما عداها استحاضة بعد الاستظهار او معه وهذه الاخبار اما ان يختص
استمر دمها الى العادة وتجاوز عنها كما هو ظاهرها سوى الاوجوبا فلا ريب في خروج الفرض عنها سواء انقطع الدم على العشرة او تجاوز عنها فيجب
الرجوع في حكمه الى قاعدة الامكان والصدق العرفي وادلة كون النفاس كالحيض في كون اكثره عشرة فلا وجه لما ذكره وان كانت الاخبار عامة تشمل
الفرض اما بالعموم اللفظي او بتنقيح المناط فلا يخفى انهم فهموا من هذه الاخبار الا نافي جعل ما بعد العادة نفاسا اذا استمر الدم من الولادة الى
ما بعد العادة وانقطع على العشرة ولذا ذكروا ان الزائد على العادة عند استمرار الدم اليها وانقطاع الدم على العشرة نفاس فيخرج لا بد له الى كون
حصول العادة معتبرة الا فحرج تجاوز دمها عن العشرة اما المنقطع عليها فهو نفاس بحكم هذه الاخبار وان كان بعد العادة الا المستحاضة فانه تحصل
ما يستفاد من الادلة هو انها متى رأت الدم قبل العادة اتصل بالولادة او انفصل ثم استمر الى ما بعد العادة والعشرة فحكمها حكم المستحاضة في
الحيض في وجوب جعل عادتها الا غير نفاسا الا ان دعوى اختصاص الاخبار الواردة في المعتادة بمن اتصل دمها بالولادة او قرب منها وان كان غير بعيده
الا ان الاعتبار بهذا الاختصاص بعيد فلا فرق بين من استمر دمها من حين الولادة الى ما بعد العشرة وبين من حدث دمها في الخامس مع كون عادتها الستة
او السبعة فلو رأت معتادة السبعة الخامس الى ما بعد العشرة فنفاسها ثلثة ايام وهكذا واما لو لم تر الى ما بعد العادة ثم رأت وعبر العشرة فالظاهر
عن هذه الاخبار فمقتضى الصدق تحقق النفاس من زمان الرؤية الى العاشر وربما يشكل اذا كان عدده اكثر من العادة كما اعتادت في الحيض ثلثة او اربعة
فلم تر النفاس الا خامس الولادة وعبر العشرة فهل يجعل الستة نفاسا لما عرفت من اختصاص الاخبار بمن رأت في العادة ثم استمر فيرجع في هذا الى عمومات
النفاس او يجعل النفاس بمقدار عادتها الثلثة او الاربعة لان المستفاد من الاخبار على وجه الكلية ان النفساء المستحاضة كالحائض المستحاضة الا ان …
الا ايامها سواء رأت من الولادة الى العادة او لم تر الا بعد العادة فهي كحائض لم تر الدم الا بعد ايام عادتها وعبر العشرة ولعل هذا هو الاقوى
هذا كله عند من يقول بالكلية في النفاس بعين … كل ما تجاوز عن العشرة و العادة فالنفاس العادة اما على ما اخترناه من انه يجب على المعتادة زيادة
تمام العشرة على العادة استظهارا فالمعتادة كالمبتدئة والمضطربة فهذه الكلمات ساقطة راسا والمتجه عليه ما ذكره المصنف من الاطلاق في جميع الشهور
المحقوق على اي تقدير فلا اشكال في انه لا يؤخذ بشيء مما بعد العشرة وان كان منها للعادة لان اكثر النفاس عشرة وليس هذا التحديد بنظير التحديد
الحيض في ان المراد منه ان اكثر ايام الدم عشرة فيكون تحديدا لمقدار الدم فقط بل المراد منه تحديد الايام القابلة لوقوع النفاس فيها من يوم الولادة
سواء وقع فيها مقدار العشرة او لم يقع فيها الا مقدار يوم ولذا حكموا بانها لو لم تر الا الحادي عشر لم يكن نفاسا مستندين في ذلك الى ان اكثر النفاس
عشرة والمرتبة على ما ذكرنا من المفيد وان كان ظاهر العبارة تفسير المقدار الدم الاجماع على ان مبدأ العشرة من حين الولادة وعلى انه لا يعتبر تخلل
الدم بالولادة ولو رأت في العاشر والاول خاصة فالعشرة نفاس اجماعا على الظاهر المستظهر من بعض العبارات اما الثمانية فلصدق النفاس عليها
واما النقاء فلكون المرأة في ايام نفساء عرفا ولا يعتبر في مثل هذا المشتق تلبس الذات بالمبدأ على الدوام فيتم لك ما دل على ان النفساء تكف عن الصلوة
ايام اقرائها والتزام بعضها بان رأت الدم مستمرا غير مفصول بالنقاء بعيد جدا ومن هنا ظهر ان الطهر في النفاس الواحد لا يتحقق على مذهب القوم

بالعشرة مع ان الطهر مطلقا لا ينقص عن عشرة لعموم الفصل الا بالاجماع خرج منه النفاسان المتعقبان باقل من العشرة … فاذكر كما شرف
من الايراد على من استدل في المسئلة بعموم الطهر عن عشرة … المعتبرة وغيرها … انما يستعمله في غير محله كيف
صاحب جيش ذكر انه لم يثبت اجماع على الكلية المذكورة … المذكور … نعم ربما يحسن الايراد هنا من
صاحب الحدائق من يرى جواز الفصل باقل الطهر بين … الحيضتين وقد عرفت الحال …
الحكم بنفاسية العشرة هنا مقيد كما في السابق عليه … اكثر النفاس … كون المرأة معتادة لما دونها مع تجاوز الدم العشرة والا فا
في مسئلة الكتاب هو الاول قال في الروض ويترتب على كون الاول نفاسا خاصة … الحكم بالحيض … ان استمر …
او لم تر في العاشر ورأت الثاني وما بعده الى ثلثة فلا يحكم بكونها … على النسب … الاكثر بالعشرة وان
بحده ثمانية فلو لم تر بعد الاول الا الخامس عشر واستمر ثلثة فان كانت غير معتادة او كانت في غير ايام عادتها … الحكم بكونها نفاسا العموم
الامتناع وان صادف ايام المعتادة فهل يرجح عموم … النفاس او عموم … التحيض في العادة وجهان ولا يبعد ترجيح … النفاس هنا اذ الجمع …
الحيض ما اذا كان اقل من ثلثة مثلا فالظاهر تعين كونه نفاسا لا كونه في وقت امكانه مع الصدق عرفا كما ذكرنا من لم تر الا العاشر انه لا يفرق في العرف
بين من رأت لحظة ثم رأت العاشر او رأت الثاني عشر لكن ذكر في المنتهى تفريعا على هذا القول انه لو رأت ساعة بعد الولادة ثم انقطع عشرة ايام ثم
ثلثة ايام فانه يحتمل ان يكون حيضا لانه بعد … طهر كامل وان يكون نفاسا لانه في وقت امكانه فعلى الاول لو رأت اقل من ثلثة كان دم فساد
لانه اقل من الحيض بعد طهر كامل فكان فسادا وعلى الثاني يكون نفاسا ولم اقف لغيره على نص في ذلك انتهى وفيه مواضع للنظر يعرف مما قدمناه سابقا

المقصد الرابع

في غسل الاموات وهو فرض بالضرورة من الدين لكنه على الكفاية بلا خلاف بين اهل العلم كما عن المنتهى وكذا باقي احكامه
من التكفين والصلوة عليه والدفن باجماع العلماء كما عن التذكرة ومذهب اهل العلم كما عن المعتبر وبلا خلاف كما عن الغنية وهي الحجة بعد ظهور جملة من الاخبار
الواردة في جملة من احكام الميت … ان يعلم انه مقصود الشارع وجود الفعل في الخارج لا عن مباشر معين فانه لذلك لا يثبت الا سقوط
الواجب بفعل اي مباشر كان وهذا لا يوجب الوجوب الكفائي على جميع المباشرين لان غير الواجب يسقط وجوب الاستقبال بالميت بفعل
صبي بل بهيمة او ريح عاصف بل صرح جماعة بجواز تغسيل الصبي المميز للميت فيحتمل ان يكون امور الميت واجبة على بعض مستحبة على الآخر
ويسقط الواجب بفعلهم مع انها مصادرة في مقابل من يقول بوجوبها على الولي تعيينا فانا نمنع فعلى غيره كفاية كما اختاره في الحدائق قال الا انه الذي
يظهر لي من الاخبار ان توجه الخطاب بجميع هذه الاحكام … من الاحتضار ونحوها انما هو الى الولي كاخبار الغسل والصلوة والدفن
والتلقين كما سنقف عليها واخبار توجيه الميت الى القبلة وان لم يصرح فيها بالولي الا ان الخطاب بها لاهل الميت … ويكلف المسلمين فيمكن
حمل الخطاب فيها على … ولا اعرف للاصحاب مستندا فيما صاروا اليه من الوجوب الكفائي الا ما ظهر من دعوى الاتفاق حيث
لم يقل منهم خلاف فيه … قال نعم لو اخل الولي بذلك لم يكن هناك … على القيام بذلك ولم يكن ثمة ولي انتقل الحكم
الى المسلمين بالادلة العامة كما يشير اليه اخبار العراة الذين وجدوا ميتا … ولم يكن عندهم ما يكفنونه به امروا بالصلوة عليه
ربما يقال ان الوجوب كفاية شامل للولي وغيره وان كان الولي ومن يأمره اولى بذلك فيكون هذه الاولوية اولوية استحباب وفضل كما هم
من عبارة … في مسئلة التغسيل قوله انه فرض على الكفاية واولى الناس به اولاهم بميراثه وبه صرح في المنتهى حيث قال ويستحب ان يتولى
اولى الناس به انتهى ثم اخذ في رد القول بالاستحباب بان فرع الدليل على الوجوب الكفائي ولانهم ذكروا في الصلوة انه لا يجوز التقدم
بدون اذن الولي والظاهر انه لا فرق بين الصلوة وغيرها **اقول** ما ذكره من ظهور الاخبار في الوجوب عينا على الولي فغير انا لم نعثر
على خبر ظاهر في ذلك عدا ما ربما يتراءى مما ورد في الغسل والصلوة من انه يغسل الميت اولى الناس وانه يصلي على الجنازة اولى الناس بها
يخفى على المتامل في تلك الاخبار ان المراد بها ثبوت كون الولي احق بذلك من غيره يعني انه حق له وحقيق به لا انه يجب على الولي ان يفعل ذلك
اي في مقام اثبات حق له لا في مقام اثبات تكليف عليه … ارادة المعنى الاول مخالف لظاهر الجملة الخبرية كما لا يخفى ويشهد لما ذكرنا قوله
في ذيل الرواية الثانية او يأمر من يحب فان التعبير عن الاذن بلفظ الامر وعن المأمور بمن احب قرينة عند الذوق السليم على ان المقام مقام اثبات حق
ومنصب للولي لا مقام الزام بتكليف والا كان المناسب ان يقول او يلتمس واحدا ويشهد له ايضا ما ورد في الزوج من انه احق بزوجته من ابيها و
اخيها وولدها فان التعبير بالاحق ظاهر بل صريح في ان المقام مقام اثبات الحق واظهر من ذلك قوله عليه السلام في رواية طلحة بن زيد اذا حضر الامام
الجنازة فهو احق الناس بالصلوة عليها … فهو احق ان قدمه الولي والا فهو غاصب بمعنى ان الولي اذا لم يقدم امام الاصل فهو غاصب
لحقه والحاصل ان المتامل في هذه الاخبار يتضح له ان سياقها ما ذكرنا واما ما نسب الى ظاهر الشرائع فلم يعلم وجهه وان اي كلام منه يدل على ما
ذكره فان اراد به التعبير بقوله واولى الناس به الخ فهذا التعبير قد صدر منه ومن غيره من المشهور هنا وفي باب الصلوة على الميت فمن … انه

المنتهى نفعا للمحقق الاردبيلي ربما يتمهله بتأييد الحكم منه بمرسلة الصدوق و يغسل الميت اولى الناس به الا ان حمل كل منهما على استحباب المباشرة للبس
بذلك البعيد بل جزم به بعض المعاصرين و نظيره بنسبة الاستحباب الى الشرايع من جهة العبارة في المسئلة الى ظاهر كلام الشهيد و صرح به حيث قال
في الذكرى المنظر الاول في الغاسل و اولى الناس به اولهم بميراثه و كذا باقي الاحكام لعموم آية اولوا الارحام ثم ذكر الاية و الروايات المتقدمة بعضها فان في الحدائق
و ربما استشعر هذا الكلام بعدم الوجوب على كافة المسلمين كما هو المشهور بل على الولي خاصة و يؤيده قوله في الكتاب المذكور على اثر هذا الكلام و لو
لم يكن ولي فالامام وليه مع حضوره و مع غيبته فالحاكم و مع عدمه فالمسلمون و لو امتنع الولي ففي اجباره نظر من الشك في ان الولاية هل هي نظر له او
للميت انتهى قال و هذا الصريح في تعلق الوجوب بالولي خاصة دون المسلمين المعبر عنه بالواجب الكفائي انتهى و ليت شعري اي اشعار في الكلام الا
اختصاص الوجوب بالولي سيما مع استدلاله باية اولوا الارحام الظاهرة بل الصريحة فيما ذكرنا في مثل الاخبار من كونها في مقام اثبات الحق للولي
لا الزام التكليف عليه و اي صراحة او ظهور في الفرع الذي ذكره الشهيد اخيرا فانه لم يزد على ان الولاية ينتقل الى كافة المسلمين مع عدم الولي الخاص و
معنى ان لمن ثبت منهم ان يصلي و لهم ان ينفذوا من شاؤا و هذا مرتبة في مراتب الولاية لا في مراتب التكليف كما لا يخفى نعم ما يحكى عن السيد المرتضى
من جواز اخذ الاجرة على تجهيز الميت لعله موافق لمختار صاحب الحدائق بناء على ما استدل له غير واحد بان الوجوب مختص بالولي فلو استنهض بمن وافقه
السيد لكان اولى الا ان يطلع على عدم ابتنائه على ما ذكره السيد على ما استدل به وله و كيف كان فينبغي في المقام اشكال ذكره صاحب الحدائق و غيره توضيحه
ان الوجوب الكفائي على كافة المسلمين ينافي اعتبار اذن الولي فان الواجب الكفائي لا يناط صحته من بعض المكلفين باذن بعضهم الاخر بل كلهم فيه
سواء فان لازم اعتبار الاذن في الصحة كون الوجوب على غير الولي مشروطا باذن الولي لان شرط المكلف به اذا كان خارجا عن قدرة المكلف راجع الى
شرط التكليف لما ثبت من ان الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة مشروط لا مطلق فهو واجب مطلق على الولي و مشروط في حق غيره باذنه
فان لم ياذن لغيره و غيره عاجز عنه لم يتوجه عليه التكليف الكفائي فيكون الوجوب المطلق متساقطا في حقه لا غير نعم هو مخير في المباشرة و الاذن للغير و ان
اذن لغيره شاركه في الوجوب الكفائي الا ان الوجوب المطلق لا يتعداهما و بقي غيرهما على صفة عدم الوجوب لفقد الشرط و يمكن دفعه بان شرط
المكلف به هو احد الامرين من اذن الولي و امتناعه من الاذن و الفعل و لا ريب انه فقدهما الموجب لفقد الوجوب لا يتحقق الا بامتثال الولي
اذ لا واسطة بين عدم كل من الاذن و الامتناع و الامتثال فلا يفقد الوجوب الا بعد امتثال الولي فالفعل بالنسبة الى غير الولي مع اذنه متصف
بالوجوب فعلا و كذا مع امتناعه عن الاذن و الفعل و اما مع عدم الامرين فلا وجوب بجهة تحقق الامتثال فح يتصف على كل مكلف انه واجب
عليه بقول مطلق الا ان الفعل بالنسبة الى غيره مشروط باذن الولي او امتناعه من الاذن و الفعل و لا يتصف الفعل في حق الغير بعدم الوجوب
الا اذا تحقق الامتثال كما اذا لم يتضيق وقت الفعل فان الولي لو امتنع عن الاذن و الفعل لم يتنجز الوجوب في حق الغير بمجرد ذلك مدفوع
بان المراد بالاذن و الامتناع المعتبر على سبيل البدل في صحة فعل الغير هو الاذن و الامتناع عن الفعل المامور به في تمام وقته لا الامتناع
عنه في هذا الزمان الخاص و حينئذ فكلا الامرين في تمام الوقت لا يتحقق الا بامتثال الولي او ماذونه فينحصر عدم الوجوب على الغير في صورة امتثال
الولي او ماذونه و هذا لا ينافي الوجوب الكفائي المطلق نعم لا يترتب الاشتغال قبل الاذن بنصف الوقت لعدم تاتي الفعل الصحيح منه لان المفروض
اشتراط الصحة في حقه باذن الولي او امتناعه من الاذن و الفعل في تمام الوقت و هذا لا ينافي ثبوت الوجوب عليه في هذا الزمان اذ ربما يتاخر زمان
الواجب عن زمان الوجوب لترتيب بعض شروط الوجوب او الصحة فهذا الغير من اول موت الشخص يجب عليه لا على الفور ان ياتي بواجبات مقرونة باذن
الولي بها او امتناعه عنها في تمام الوقت ثم انه ربما يتوهم انه لا ثمرة مهمة بين القول بتعيين هذه الواجبات ابتداء على الولي و بين القول المشهور
لعله لاتفاق القولين على استحقاق الكل للعقاب مع تركهم الواجب و فيه ما لا يخفى فان الثمرات بين تحقق الوجوب على غير الولي ابتداء و بين عدم
تعلقه عليه الا بعد فقد الولي او امتناعه كثيرة و اوضحها جواز استيجار الولي غيره في هذه الافعال فانها انه على هذا القول لا يتعلق الوجوب
الا بعد العلم او الظن بامتناع الولي او فقده و على المشهور لا يسقط الوجوب يعني وجوب الاشتغال الا بعد العلم او الظن بامتثال الولي او ما
فلو شك على هذا القول في امتثال الولي فالاصل حمل امره على الصحة و هو الفعل و ان كان مقتضى الاستصحاب عدم الفعل نعم لو شك في ثبوت
الولي اذا خصصنا الولي بمن يمكن فقده فالظاهر اشتغال الذمة بذلك بناء على القول الاخير ايضا و قد يتوهم نفي هذه الثمرة من جهة ان المشهور
لما قالوا باشتراط الصحة في فعل غير الولي باذن الولي او امتناعه عن الفعل اساكان اللازم من ذلك الشك للمكلف في تنجز الطلب الكفائي عليه لامكان
عدم تحقق شرط الفعل بالنسبة اليه هو اذن الولي او امتناعه مع ان الاصل عدم امتناع المسلم من فعل الواجب و من الاذن لغيره فيه ان عدم
امتناعه من الفعل و الاذن يعني فعله لاحدهما لا يوجب سقوط الواجب عن هذا الشخص لاحتمال ان لا ياذن الولي لغير هذا الشخص او باذن لغيره
و لا يفعله ذلك الماذون و لا يفعل الولي مع ان الاصل عدم فعلهما و اصالة حمل امر المسلم على فعل الواجبات انما هو في الواجبات العينية لا الكفائية
و الا لكان احتمال فعل الغير للواجب الكفائي مسقطا عن الشخص نعم هذا الاصل حسن على مذهب القائل بتعينه على الولي كما تقدم فيقال ان الا

الذكرى تنبيه ما اختاره س

و هنا مال الكل واجب كفائي ذ توهم انه ذ يتحقق الاذن في الامتثا مع عدم تحقق الامتثا

عدم

عدم اخلاله بما يجب عليه و فعله او الاستنابة فيه ثم ان ما ذكرنا من وجوب جميع احكام التجهيز على المسلمين كفاية انما هي ثابتة لكل ميت مسلم بالظاهر بالشهادتين
عدا من حكم بعض الضروري و بان كالنواصب و الخوارج و الغلاة فانهم في الحقيقة كفار و ان انتحلوا الاسلام و يغسل المخالف فهو مسلم على المشهور بل
الاحكام ما بعده منه مما يتعلق بالمباشرة و المواصلة فيشمله عموم ما دل على وجوب تغسيل كل مسلم من الاجماع و النصوص مثل قوله ع اغسل كل
الغريق و اكيل السبع الا من قتل بين الصفين و قوله ع غسل الميت واجب و نحو ذلك مضافا الى عموم ادلة وجوب الصلوة على كل مسلم بضميمة عدم
القول بالفصل بما دل على وجوب تجهيز الميت الذي يقذفه البحر الى الساحل و لا يختص بها عدا ما يستفاد من الاخبار الواردة في بيان تعليل تغسيل
الميت و ان الوجه فيه هو تنظيف الميت و جعله اقرب الى رحمة الله و الى شفاعة الملائكة و انه تطهير للميت عن الجنابة الخارجة له عند الموت و بانه
كان ذلك لا يليق بالمخالف شيئي منهما و فيه ان ظاهر اخبار التعليل هو كون المشروع عندنا كما تحفظه الاصحاب ان المخالف لا يجوز ان يغسل هذا الغسل
بل يغسل غسل اهل الخلاف اللهم الا ان يقال ان ظاهر اخبار التعليل كون اصل الميت كذلك فيدل على انه لا يجب غسل غيره و الا كان الجواب اخص
من السؤال كما لا يخفى و يدفعه انصراف العلل في اخبار التعليل سواء الاوجوب الى الغسل المعتاد عند الخاصة مضافا الى ان ظاهرها رجوع
العلة الى بيان المصلحة في مسئلة الاغتسال في غسل اهل الخلاف و لكن لا ينافي ذلك للجابرة بحكم الاجماع على كلية تغسيل المسلم و ان كان وجوب غسل
المخالف لا من حيث انه غسل بل من حيث كونها مداراة او احتراما صوريا لاجل اظهار كلمتي الشهادة نعم لازم ذلك عدم جواز اثبات وجوبها بالغسل
بعمومات وجوب الغسل الثابت من حيث هو غسل لكان غنية عنها بل التمسك بها لا يخلو عن المناقشة لا من تلك العمومات و الاطلاقات العامة و
الاطلاقات المتقدمات و كل منها ممنوع الدلالة اما الاطلاقات الروايات الثانية فلانه في مقام بيان حكم الغسل بقول مهمل نظير قوله الصلوة الفلانية
من الايات و الجمعة او نحوهما واجبة و اما عموم الرواية الاولى فهو و ان كان لعموما الا انه لا يبعد ان يكون شهادة تفصيل بعض فقراته كالغريق و ما
بعده ثم استثناء الشهيد واردا في مقام تعميم الحكم لجميع اصناف الموتى المتغايرة من حيث اسباب الموت فكانه بمنزلة قوله اغسل كل من مات باي سبب كان الا
بالقتل بين يدي الامام ع فهو بالنسبة الى افراد الميت المتغايرة بخصوصيات اخر غير سبب الموت كالمطلق كما تقول احكل لحم الانعام البقرة و هذا
غير بعيد بعد التامل و اما المناقشة في الاجماع و انعقاده على الكلية لمخالفة جماعة في مسئلة هي في غير محلها فان من خالف في المسئلة كالشيخين و
سلار و القاضي و الحلي و نحوهم من جهة القول بكفرهم كما هو ظاهر بعض و صريح الاخرين ثم لو سلمنا عدم ثبوت الاجماع على الكلية كفى في المسئلة ما دل
على انه يجب المعاملة مع المخالف معاملة المسلمين المؤمنين في الامور المتعلقة بالمعاشرة التي من اهمها ان لا يعامل مع موتاهم معاملة الكلاب و هذا
واضح لمن لاحظ تلك الروايات ثم ان ايجاب هذه المعاملة اما من جهة المداراة معهم لدفع شرهم و لجلب قلوبهم الى الايمان كما قال ع كونوا دعاة الناس
بغير السنتكم و اما من جهة احترام موتاهم لتلبسهم بصورة المسلم و اما تعبدا من جهة الاجماع و على اي تقدير فالواجب تغسيلهم على الوجه المعروف عندهم
اذ به يحصل المداراة و الاستمالة و به يحصل احترامهم لان احترام كل ملة انما هو بما يكون احتراما عندهم و تغسيلهم غسل اهل الحق ليس كذلك نعم هو
احترام عندنا من جهة انه ايصال خير و نفع اخروي اليهم لكنه غير مطلوب للشارع و كيف يطلب ايصال النفع الاخروي الى من طلب لعنه و الدعاء عليه بتضعيف
العذاب حيا و ميتا و جعله من افضل الاعمال العبادية كما ظهر الوجه فيما حكاه المحقق الثاني في حاشية الشرايع عن ظاهر الاصحاب ان الواجب هو تغسيلهم
غسل اهل الخلاف و في المدارك انه ربما كان مستندهم في ذلك قوله ع الزموهم بما الزموا به انفسهم و كانه اخذه عن كلام جده في الروض في باب
توجيه المخالف الى القبلة من انه غير واجب الزاما له بمذهبه كما يغسل غسل المخالف و يقتصر في الصلوة عليه على اربع تكبيرات و حكى الاقتصار على الاربع
في الروض عن بعض الاصحاب معللا بالزامهم على مذهبهم لكن الرواية لا تخلو عن قصور كما صرح به بعض و يؤيدها ما ورد في الرواية الفارقة بين دم العذرة
و دم الحيض من قوله ع ارضوا لهم بما رضي الله لهم من الضلال و اما ما ذكره المحقق و تبعه في المدارك من ان المغسل ان جهل غسلهم غسله غسلنا فلعله
عمومات التغسيل تخرج صورة العلم على غسلهم و يمكن القول به ايضا على تقدير الاستناد في حكمهم الى ما ذكرنا من وجوب المعاملة معهم معاملة المسلم
مداراة او احتراما لا لان تغسيلهم غسلنا و ان كان غير مناسب لحالهم اما عندهم فمن جهة الفساد و اما عندنا فمن جهة الصحة و السداد الا انه خير من الترك
المستلزم لعدم المداراة و لهتك حرمة صورة الاسلام ثم لو غسل غسلنا فالظاهر ترتب الاثار عليه من الطهارة و سقوط الغسل بمسه لو غسل غسلهم
فالظاهر انه كذلك وفاقا لجامع المقاصد لعله للعبرة فكان كالعمل الصادر من شخص مجتهدا او مقلدا بالنسبة الى غيره المخالف له في كيفية الغسل اما
تغسيلهم لموتاهم فلعله كذلك و ان لم يقع عليه امر من الله فيكون تغسيلهم كصلوتهم الموجبة للقبض المشروط في صحته او وقفه ثم انه يعني كراهية
تغسيلهم مع وجوبه استحباب ترك التعرض له و كوله الى مخالف مثله كما يستحب ايضا الى تغسيل المؤمن الصالح الدائم و لا كراهة مع الانحصار
و بقي هنا شيئي و هو ان المحقق الثاني كما عرفته عن اتفاق الاصحاب على انه لا يجوز ان يغسل غسل اهل الحق اختيارا و مقتضى ذلك انه خلاف
في الحرمة و علمها انما هو في تغسيله غسل اهل الخلاف مع ان الظاهر من القول بالحرمة و الاستدلال لهم بانهم كفار هو حرمة التغسيل المعهود و ربما
ان يكون في الفاسد الحرمة التشريعية كما ان المتبادر من تحريم صلوة الحايض تحريم الصحيحة لو لا الحرمة ثم ان المحكي عن كشف اللثام في المسئلة تفصيل

الغسل

في ايجابه موافق اصل هذه المسئلة

كالجماد

خاصله على ما حكى انه قال و بالجملة تجسد المخالف حرمته عندنا فان غسل كغسل الجماد فمن هنا ارادة اكرام لم يكن به باس و عسى يكون مكروها للتشبه بالمؤمن و كذا لو اراد بذلك اكرامه لرحم او صدقة و اما لو اراد اكرامه لكونه من اهل الخصوص بحليته و لا بينها الا بجرحها عن الاسلام و الناجين حقيقة فهو حرام و ان اراد اكرامه لاقراره بالشهادتين لحمل الجواز انتهى و احتمل قبل هذه العبارة حمل الجواز و المنع في كلام التابعين و المجوزين على ما ذكره ليكون النزاع لفظيا **اقول** هذا التفصيل حسن لو قلنا ان غسل الميت من قبيل المعاملات و لا يحتاج صحتها الى ترتب الاثار عليها لحلى ثبوت امر النزاع و لا الى قصد التقرب فتحتاج لنا الى اثبات عموم لاوامر الغسل بل الغسل بنفسه موجب لترتب الاثار من طهارة بدن الميت و صحته و النفع الاخروي المرجح يكون ايصال الخير الى المخالف بصفة تارة بالاباحة و اخرى بالحرمة و ثالثة بالكراهة لكنه لا يتصف بالوجوب لعدم وجوب ايصال النفع الاخروي الى المخالف بل لا استيهما و لو كان هناك تقية وجب تغسيله غسل اهل الخلاف و لا يصل بذلك نفع البر و اما منزله كلما على بقي بذلك ففي غاية البعد و يجب عند الاحتضار و هو حضور الملائكة لتوفي النفس او حضور الروح او حضور اخوانه و اهله عنده توجيهه الى القبلة وفاقا للمحكي عن النهاية و من المقنعة في باب القبلة و المراسم و الوسيلة و المهذب و الكافي و السرائر و المحقق و المصنف هنا و في المختلف و الشهيد و المحقق الثاني بل حكي عن جماعة انه المشهور لمرسلة الفقيه المحكية عن العلل مسندة و عن ثواب الاعمال و الدعائم عن ابي عبد الله ع عن ابيه او منه قال دخل النبي صلى الله عليه و آله و سلم على رجل من ولد عبد المطلب و هو في السوق و قد وجه الى غير القبلة فقال وجهوه الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت عليه الملائكة و اقبل الله عز و جل عليه بوجهه فلم يزل كذلك حتى يقبض و حسنة سليمان بن خالد بن هاشم عن ابي عبد الله ع اذا مات لاحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة و في رواية معوية بن عمار قال سالت ابا عبد الله ع عن الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة و ربما ايد ذلك باخبار ظاهرة في كيفية التوجه لا في حكمه فالاولى الاقتصار على ما ذكرنا لكن الاولى لين قاصر انه دلالة الظهور و الاولى في الاستحباب بقرينة التعليل كما صرح في المعتبر منع اشعاره بالاستحباب خلاف الاقتصار على مرسلة ذوي و سليم و ظهور الثاني فيه من جهة ان اصل التسجية مع ان ظاهرها ترتيب الحكم لما بعد الموت و ارادة الاشراف على الموت من قوله مات بعيد جدا لان المراد بالميت هو المشرف الى الموت لا من انقطع نفسه و من هنا يكون قياسا مثل في ذيل الرواية و اذا اغتسل يحفر له موضع تجاه القبلة فيبقى مساميا مع القاري و مع ان هذا التجوز ليس باولى من ارادة الاستحباب من الامر و دعوى انجباره بالشهرة مدفوعة بعد تسليم انجبار قصور الدلالة بالشهرة بمنع تحقق الشهرة كيف و قد حكي القول بالاستحباب عن المقنعة في العزيه و السيد المرتضى و الشيخ في الخلاف و ابن سعيد في الجامع و المحقق في المعتبر و نسب الى المصنف في كره و اكثر من المتاخرين جماعة كالمحقق الاردبيلي و صاحب المدارك و الكفاية و كاشف اللثام بل ظاهر المحكي عن المعتبر و كره ان هذا القول هو المشهور حيث نسب في المعتبر القول الاول هنا الى المفيد و سلار و مشعرا بذهاب باقي اهل الفتوى الى الاستحباب كما صرح بهذا في كره و قال بعد ذكر قول المفيد و سلار ان الباقين على الاستحباب و قد ادعي الاجماع لكن المحكي عن عبارته ان دعوى الاجماع انما هي بالنسبة الى كيفية الاستقبال و مقابل المثال لا في اصل الاستحباب و اما رواية معوية بن عمار فكما يحتمل ان يكون السوال بها عن الميت من حيث اصل الاستقبال يحتمل ان يكون من حيث كيفيته بل هو الاهم نظرا الى اشتهارها محاكاة الجمهور في ذلك الزمان كما يظهر من رواية ذريح الاتية و ربما يستدل باستمرار سيرة المسلمين على الالتزام به في جميع الاعصار حتى انهم يعدون تركه من الشنايع على الميت و اهله و يضعف بان الناس كثيرا ما يلتزمون ببعض المستحبات كالاذان و الاقامة و يعدون تركها من الشنايع فان كان بالنسبة الى الميت فهو لا يدل على المطلوب اذ لا يقصر له على ذلك بل يلومونه من جهة انه فوت لذلك الشعار المنوط بالخاتمة باعتقاد العوام كالقوم المامن عن تلقين و ان كان بالنسبة الى اوليائه فهو من اجل اشعار ذلك بقلة المبالاة في مقام وجوب الاهتمام في رعاية حال الميت لعدم تفويت هذه الفضيلة عليه في اشد الحالات و المسئلة محل اشكال و للتوقف كما عن غير واحد و على القول بالوجوب ففي وجوب ابقائه كذلك الى ما بعد الموت في اقل زمان تاما او مطلقا ما لم ينقل من محله او سقوطه بالموت وجوه اظهرها الاخير بل صريح المرسلة بل و كذا ظاهر الحسنة بناء على ان المراد بالميت المشرف على الموت و وجود ولا فرق في اطلاق الاخبار بين الصغير و الكبير و لو لم يمكن المحتضر بنفسه من التوجه فلا يبعد ان يجب عليه كما صرح به بعض لان الظاهر من الاخبار وجوب التوجه في الخارج لا عن مباشرة و المعروض قدرته على ذلك و لا يبعد الحاق مقدمة التكليف على عجزه و يتحقق التوجه بان يلقى على ظهره و يجعل باطن قدميه الى القبلة بحيث لو جلس كان مستقبلا بلا خلاف في ذلك كما عن الذخيرة و عن المعتبر و كره اجماع علمائنا و في رواية ذريح لا يجعله كما يجعل الناس و جميع الامور منها ما يفعلونه بما اشرنا به و منها ما يفعلونه بما بعده فمن الاول التلقين بالشهادتين و الاقرار بالائمة و لو اجمالا فانه من كان اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة كما في الخبر فقد روي ابي بصير لقنوا موتاكم شهادة ان لا اله الا الله و الولاية و في رواية الحضرمي و الله لو ان عابد وثن وصف ما تصفون عند خروج نفسه ما طعمت النار من جسده شيئا ابدا و في رواية الحلبي ما من احد يحضره الموت الا وكل به ابليس من شياطينه من يامره بالكفر و يشككه في دينه حتى يخرج نفسه فمن كان مؤمنا لم يقدر عليه فاذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادة ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله حتى يموتوا و في مرسلة هشم بن فلان ملك الموت يتصفح الناس في كل يوم خمس مرات عند مواقيت الصلوة فمن كان

ممن يواظب عليها عند مواقيتها لقنه شهادة ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و نحى عنه ملك الموت ابليس و يلقنه كلمات الفرج لحسنة زرارة بن هاشم اذا ادركت الرجل عند النزع فلقنه كلمات الفرج لا اله الا الله الحليم الكريم لا اله الا الله العلي العظيم سبحان الله رب السموات السبع و رب الارضين السبع و ما فيهن و ما بينهن و رب العرش العظيم و الحمد لله رب العالمين و في مرسلة الصدوق على بعض النسخ كما عن الفقيه الرضوي قبل التحميد قوله و سلام على المرسلين و هو المحكي عن المعتبر و جماعة و حكي انه سئل عنه المحقق فجوزه لانه بلفظ القران و في رواية ابي بصير زيادة و ما تحتهن بعد قوله و ما بينهن و الاولى ما اشتملت عليه الحسنة لانها اصح و لصريح تسبيحه بتلقينه الاستغفار و لما روي انه يقول اللهم اغفر لي الكثير من معاصيك و اقبل مني اليسير من طاعتك و في رواية اخرى يا من يقبل اليسير و يعفو عن الكثير اقبل مني اليسير و اعف عني الكثير انك انت الغفور الرحيم من غير تحديد بل و شيء من الاخبار يستفاد ان المقصود من التلقين متابعة المريض للملقن بلسانه نعم لو لم يقدر و يغلبه اخطار الصورة للكلمة او عقد القلب بمضمونها و نقله الى مصلاه ففي صحيحة ابن سنان اذا عسر على الميت موته و نزعه قرب الى مصلاه الذي كان يصلي فيه و في حسنة زرارة فانها اشتد عليه النزع فضعه في مصلاه الذي كان يصلي فيه او عليه و ظاهرهما كغيرهما و اكثر العبارات و ان كان اختصاص الاستحباب بصورة اشتداد النزع الا ان تعليله في بعض الاخبار بانه يخفف عليه ان كان في اجله تاخير و ان كانت منيته فقد حضرت فانه يسهل عليه يدل على كونه مطلوبا مطلقا بتعميم المص تبعا للمحقق في كتبه اجود و نسبه صاحب الحدائق على ما حكي عنه الى الاكثر و اعترض عليه باختصاص الاخبار و نسبه كما عن ايضاح الحدائق بمنافاة المحل الان بتوجيه صراحة هذا التعليل بحيث يخصص ما سيأتي ذكره من المحتضر و انه من مس فقد اعان عليه ثم ان ظاهر العبارة كاكثر الاخبار ان المراد المكان الذي يصلي فيه و يظهر من الحسنة المتقدمة التخيير و لعل الترديد من الراوي و الا فلفظ المصلى في الرواية لا يستعمل في اكثر من معنى نعم يظهر من المحكي عن الوسيلة جمعه بينهما و لا باس به تسامحا و يستحب ايضا ان يقرا عنده سورة و الصافات بل سورة يس بل مطلق القران كما عن كره و المعتبر و عن الفقه الرضوي اذا حضر احدكم الوفاة فاقرؤا عنده القران و ذكر الله و الصلوة على رسول الله و المروي عن الكاظم ع قال لابنه القاسم قم يا بني فاقرا عند راس اخيك و الصافات صفا حتى تستتمها فقرا فلما بلغ اهم اشد خلقا ام من خلقنا قضى الفتى فلما سجي و خرجوا اقبل عليه يعقوب بن جعفر فقال له كنا نعهد الميت اذا نزل به الموت يقرء عنده يس و القران الحكيم فصرت تامرنا بالصافات فقال يا بني لم تقرء عنده مكروب من موت قط الا عجل الله راحته و يستفاد من حكاية يعقوب اشتهار قراءة يس عند المحتضر و لا باس بالعمل به تسامحا بل لتقريره الامام ع بل للنبوي المحكي عن كشف اللثام انه من قرء يس و هو في سكرات الموت او قرءت عنده جاء رضوان خازن الجنة بشربة من شراب الجنة فسقاه اياه و هو على فراشه فيشرب فيموت ريان و يبعث ريان و لا يحتاج الى حوض من حياض الانبياء و عنه ع ايما مسلم قرء عنده اذا نزل به ملك الموت سورة يس نزل بكل حرف منها عشرة املاك يقومون بين يديه صفوفا يصلون عليه و يستغفرون له و يشهدون غسله و يتبعون جنازته و يصلون عليه و يشهدون دفنه و اما ما يستحب بعد موته فهي امور منها التغميض لان بعض عينيه بعد موته قبيل لئلا يقبح منظره فلما رواه ابو كهمس قال حضرت موت اسمعيل و ابو عبد الله ع جالس عنده فلما حضره الموت شد لحييه و غمضه و غطاه بالملحفة و المراد بحضور الموت موته فعلا لا الاحتضار للنهي عن مس الميت عند النزع ففي رواية زرارة انه ثقل ابن لجعفر ع و هو جالس في ناحية فكان اذا دنا منه انسان قال لا تمسه فانه انما يزداد ضعفا و اضعف ما يكون في هذه الحال و من مسه في هذه الحال فقد اعان عليه فلما قضى الغلام امر به فغمض عيناه و شد لحياه ثم انه قد اشتهر بين الناس عصر فطنه في اليد و عصرها في فم الميت لم اعثر عليه في الاخبار و لا على من ذكره او تشهد له بوجه رواية عدا ما حكاه شارح الوسائل عن بعض معاصريه لعله صاحب الحدائق انه لا باس به و ان في بعض الروايات اشعارا به و حكى عن بعض انه حكي عن بعض كتب الطب انه سبب لراحة الروح في الاخراج و الانسلال لان الماء بارد و الروح بخار حار كيف و في الحكم بجوازه اشكال بل منع لعدم الدليل بل ظاهر تعليل منع المس في رواية زرارة المتقدمة بكونه في غاية الضعف فيكون من مسه كمن اعان عليه المنع عن عصر الماء في فيه لئلا يجلس بنفسه فيكون كذلك الغاية عليه و منها اطباق فمه قبل لئلا يقبح منظره او يدخله الهوام قيل و لعله مستفاد من شد لحييه كما تقدم و منها مد يديه و ساقيه لم اعثر عليه بالخصوص الا ان ظاهر كلام غير جماعة و عن المعتبر انه لم ينقل عن اهل البيت ع في رواية و لعله ليكون اطوع للغسل و اسهل للادراج في الكفن و منها تغطيته بثوب تاسيا بالصادق ع كما تقدم في رواية ابي كهمس و منها ان يكون عنده مصباح ان مات ليلا و نسب الى الشيخين و اتباعهم و الفاضلين و الشهيد و المحقق الثاني و المتاخرين بل الى الراجح عند علمائنا و عن صح نسبته الى الاصحاب و ربما استدل له برواية عثمان بن عيسى قال لما قبض ابو جعفر امر ابو عبد الله ع بالاسراج في البيت الذي كان يسكنه حتى قبض ابو عبد الله ع ثم امر ابو الحسن ع بمثل ذلك في بيت ابي عبد الله ع حتى اخرج به الى العراق ثم لا ادري ما كان و هو مبني ان المراد بالبيت مسكنه حال الحيوة و ينبغي الحكم خاليا عن المستند بل المقام مما يتسامح من جهة فتوى الفقيه لفرض العلم باستناد فتويهم الى هذه الرواية التي لا دلالة لها على المطلوب و احتمال الاجود رواية اخرى غير كافي التسامح المقصد منه بلوغ الثواب بالنسبة الى تلك الرواية المحتملة ضعفها بالنسبة الى فتاويهم لا تجد بعد العلم بخطائهم في دعوى البلوغ بتلك الرواية و مجرد احتمال الاستحباب المجرد عن الرواية و الفتوى لا يصلح للحكم بالاستحباب حتى يترتب عليه

حضرت موت اسماعيل كذا في الوسائل

الثواب ويحرز فعله بقصد الاستحباب القطعي كما في موثقة ما يتسامح فيه من استحباب نعم لو فعله لاحتمال الاستحباب استحق عليه الثواب وتمام الكلام في الفرق
بين قاعدة التسامح المستفاد من الاخبار وبين قاعدة الاحتياط في طلب الثواب المستفاد من العقل لا يليق بالمقام نعم يمكن ان يستفاد استحباب الاسراج
عنده من فحوى استحباب الاسراج في البيت الذي كان يسكنه في حجرة او بيوتات الظ ولو بقرينة الغلبة موت الامام ع في البيت الذي كان يسكنه قبل
على استحباب الاسراج فيه كل ليلة فيدخل فيها ليلة الموت ويستحب ايضا ان يكون عنده من يقرأ القرآن بلا خلاف ظاهر كما اعترف به بعض ويدل عليه المحكي
عن الفقه الرضوي المتقدم اذا حضر احدكم الموت فاقرأ عنده القرآن بناء على ان حضور الموت يشمل حلوله ويستحب بالخصوص قراءة سورة يس والصافات
المحكي عن كرى او زوائد عنده … من دخل المقابر وقرأ سورة يس خفف عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها حسنات بناء على ان التخفيف
لمطلق العذاب لا لخصوص القبر والا كان الاستحباب مختصا بما بعد الدفن وعن دعوات الراوندي انه ما قرئ عند ميت الا خفف الله عنه تلك
الساعة وعن الدعوات ايضا استحباب ان يقرأ عنده حال الاحتضار وبعد الموت آية الكرسي وآية السخرة وثلث آيات من آخر البقرة ثم سورة الاحزاب
ويستحب التعجيل بتجهيز الميت للغرير والنهي عن تأخيره في غده وروايات محمولة على الاستحباب للاجماع والظ النبوي كرامة الميت تعجيله الا في الميت المشتبه
وهذا الاستثناء في الحقيقة منقطع لان المشتبه ملحق بالاحياء لاستصحاب الحيوة اجماعا حتى يتبين بعلامات الموت كما في الروايات منها رواية اسحق بن
عمار عن ابي عبد الله ع في الغريق ايغسل قال نعم ويستبرأ قلت وكيف يستبرأ قال يترك ثلثة ايام قبل ان يدفن وكذلك ايضا صاحب الصاعقة فانه ربما
ظنوا انه مات ولم يمت ويستفاد التعليل في ذيله عموم وجوب الاستبراء لكل مشتبه الموت وفي موثقة عمار الغريق يحبس حتى يتغير ويعلم انه قد مات
ثم يغسل ويكفن قال وسئل عن المصعوق فقال اذا صعق حبس يومين ثم يغسل ويكفن ورواية علي بن ابي حمزة عن ابي الحسن ينبغي للغريق والمصعوق ان يتربص
بهما ثلثا لا يدفنوا الا ان يجيء منه ريح تدل على موته وفي رواية هشام بن الحكم في المصعوق والغريق قال ينتظر به ثلثة ايام الا ان يتغير قبل ذلك
ورواية عبد الخالق ينتظر بهم الا ان يتغيروا الغريق والمصعوق والمهدوم والمبطون والمدخن وفي مرسلة الفقيه ينتظر بهم ثلثة ايام وعن الدعائم
في الرجل يصيبه الصاعقة لا يدفن دون ثلثة ايام الا ان يتبين موته ويستيقن والظ ان المراد بالتغير تغير ريحه او صفته في بعض اجزائه بحيث يصل الى
صفة لا يكون عليها الحي كالعلامات التي ذكرها الاطباء وعلى اي حال فالمعتبر العلم فالتغير معتبر لافادته العلم كما هو ظ موثقة عمار بل ورواية ابي حمزة
وكذا التربص ثلثة ايام كما يظهر من موثقة عمار ومرسلة ورواية عبد الخالق المعتبر فيها الانتظار بالتغير دون الايام بل ورواية اسحق بن عمار حيث علل وجوب
الانتظار ثلثا بقوله ربما ظنوا انه مات ولم يمت فدل على انه يجب الانتظار مادام الاحتمال والمستفاد من المحكي عن المعتبر وكرة الاجماع على ان حد
التربص العلم فعن المعتبر يجب التربص مع الاشتباه حتى يظهر حاله وحده العلم وهو اجماع وعن التذكرة انه لا يجوز التعجيل حتى يظهر علامات الموت ويتحقق
العلم به بالاجماع نعم ظ بعض العبارات كظاهر روايتي هشام وعلي بن ابي حمزة ومرسلة الفقيه ورواية الدعائم كفاية الانتظار ثلثة ايام ولو لم يعلم
بموته فلعل هذه المدة عادة تعبدية او كاشفة في علم الشارع عن الموت واختيار الثاني في غاية البعد والاول وان لم يكن بعيدا بل هو المتيقن من جهة
كون هذه الروايات اخص مطلقا من الاخبار التي علق الحكم فيها بالعلم بالموت الا ان الاظهر حمل اكثر الثلث على ما هو الغالب من حصول العلم بعد ذلك كما يفيده
عن ذلك التعليل وجوب الانتظار ثلثا في رواية اسحق باحتمال الخروج من الحيوة الدال على ارتفاع هذا الاحتمال بعد الثلثة ويشهد له الاقتصار في
موثقة عمار على يومين فجعل الثلثة امارة اخرى في مقابل العلم مخالف للاحتياط اللازم في المقام فالظ ان المراد انه يستكشف موته بذلك
التي ذكرها الليث حتى يعلم موته منها او يصبح حتى ينكشف حاله بنفسه ويظهر موته للحس ليس المراد جعل المدة حدا على حدة ويكره ان يحضر الجنب
على بطنه وان يحضره جنب او حائض اجماعا كما عن المعتبر وللاخبار الكثيرة منها قوله ع في رواية يونس بن يعقوب لا تحضر الحائض الميت ولا الجنب
عند التلقين ولا باس ان يليا غسله وفي رواية ابن ابي حمزة قلت لابي الحسن ع المرأة تقعد عند راس المريض وهي حائض في حد الموت فقال لا باس ان تمرضه
فاذا خافوا عليه وقرب ذلك فلتنح عنه وعن قربه فان الملائكة تتأذى بذلك وفي غير واحد منها تأذي الملائكة بحضورهما وعن الهداية والمقنع
التعبير بعدم الجواز كالمقنعة المحكي عن الخصال لا يجوز للمرأة الحائض والجنب الحضور عند تلقين الميت لان الملائكة تتأذى بهما ولا يجوز لهما ادخال الميت
في قبره وما نقلته ربما ينافي هذا الخبر ما لم يعرف عامل به لكن لا باس بالعمل به لكنه اقوى قرينة على ارادة الكراهة من عدم الجواز ولا باس ان يليا غسله
للاصل والاخبار وحكي استحباب الوضوء للجنب اذا اراد تغسيل الميت ثم ان غاية الكراهة تحقق الموت قبل لانصراف الملائكة وفي زوال الكراهة
بانقطاع الدم وجه ضعيف وفي زوالها بالتيمم نظر للاصل والاطلاقات ومن ان التيمم يبيح ما هو اقوى من ذلك مع عموم ما ابدله وقدمه صح
بعض من رجح الثاني بانه لا يشرع التيمم لكان نفى هذه الغاية بحيث لو اغتسلت لم يكن … وفيه تامل ويكره ايضا ترك الميت وحده لخبر
ابي خديجة لا يبقى ميت وحده فان الشيطان يعبث به واولى الناس بغسله بل بجميع احكامه اولاهم بميراثه بلا خلاف كما في الحدائق بل ظاهر فيها اجماعا
على ما حكي عن … وظاهر المنتهى ويمكن دليله مع ذلك عموم قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض بناء على ان المراد الاولوية من كل جهة في الامور المتعلقة
بهم لا خصوص … ويشهد … التقديم لذكر وحذف المتعلق المعتضد بما … للاصحاب في المقام كالفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني

ولا يقدح

ولا يقدح فيه ما عن المحقق الاردبيلي من ان الآية لا دلالة فيها اصلا هذا كله مضافا الى حسنة … في رواية غياث يغسل الميت اولى الناس به او نحوها
مرسلة الصدوق يصلي على الجنازة اولى الناس بها او بزيادة قوله او من يامره بذلك فان المراد ان كان اولى الناس بارثه ثبت المطلوب وان كان الاولى به
من كل جهة كما يدل عليه حذف المتعلق فيستكشف من اولوية الوارث بالارث كونه اولى بالميت في جميع الامور اذ لا يمكن فرض كون غيره كذلك والا لكان
ذلك الغير وارثا هذا مضافا الى ما يستفاد من مجموع … اولي من الميت ومما ذكرنا يظهر ما في المدارك من انه لا يبعد ان يكون المراد بالاولى به اشد
الناس علاقة به ان اراد العلاقة في العرف به وان اراد اشدية العلاقة في نظر الشارع فهو الاولى بالميراث لما يستفاد من الاخبار الكثيرة من ان الميراث للاقرب
فليس المراد من الاولى بالشخص الا الاولوية المراد في قوله ع في صحيح الكناسي ابنك اولى بك من ابن ابنك وابن ابنك اولى بك من اخيك الى اخر الرواية و
قوله ع في تفسير العياشي للآية المتقدمة ان اولاهم رحما الى الميت اولى به ثم الظ من هذه الادلة كون الاولوية على سبيل الوجوب خلافا لما يظهر من
المحكي عن ابن زهرة في باب الصلوة من انه يستحب تقديم الاولى بالميت ومن يامره بناء على اتحاد الحكم في الصلوة والغسل وقواه في كاشف اللثام
واليه مال في الذخيرة تبعا للمحكي عن المحقق الاردبيلي بل وربما نسب الى المنتهى من جهة عبارته المتقدمة حيث حمل مرسلة الصدوق يغسل الميت اولى
به او بامره على الاستحباب وكيف كان فلا ريب في ضعفه لابتنائه على منع دلالة الآية او بضعف سند الرواية فيبقى عموما وجوب التجهيز كفاية
سليمة عن المخصص مضافا الى اعتضادها بالسيرة المستمرة من عدم الالتزام باستيذان الاولياء سيما من يتعسر استيذانه كالنساء والحاكم ولم
الامر باعادة غسل او صلوة لفقد الاذن مضافا الى ما ورد في الزوج من انه احق بزوجته حتى يضعها في قبرها بضميمة عدم القول بالفصل بين الزوج
وغيره من الاولياء فان المتبادر من الاحق هو المعين المختص بالشيء كما يستفاد ذلك من اطلاقات هذه اللفظة في باب احياء الموات واحراز المشتركات
في المواريث وغيرها ومن خصوص ما ورد من انه اذا حضر الامام الجنازة فهو احق بالصلوة عليها وفي رواية فان قدمه الولي والا فهو غاصب الولي
غاصب لها صريحا في ارادة الحق اللازم ثم مقتضى الاولوية الوجوبية هو كون الفعل حقا له فلو تصرف فيه غيره كان باطلا كما يشعر به لفظ
الغاصب في الرواية المتقدمة ويلزمه بطلان الفعل ان كان عبادة ويكفي في اباحة التصرف فيه ما يكفي في التصرف في سائر الحقوق من الاذن
الصريح والفحوى وشاهد الحال وان كان ظاهر مرسلة الصدوق حصر الفعل في الولي او ماذونه الا انه محمول على الغالب ومما ذكرنا يعلم انه لا يشترط
الاذن الخاص بل لو اذن الولي اذنا عاما جاز لكل من يشمله ولو لم يفعل ولم ياذن او اعرض عنه واسقط حقه تولاه جميع المكلفين ولا يجب
استيذان الحاكم ولو على القول بوجوب استيذانه مع امتناع الولي عن الفعل والاذن كما سيأتي لان الاعراض عن الحق بمنزلة اباحته لغيره
بخلاف الامتناع فانه غير راض بفعل الغير وملتزم لحقه غير مسقط له فيحتمل ان ينتقل الى الحاكم ومما ذكرنا من كفاية فهم رضا الولي ولو من جهة شاهد
القرائن يعلم الجواب عما ذكر عن اعتبار الاذن للسيرة واستلزامه الحرج ثم لا فرق في ثبوت الولاية بين ان يكون الشخص قابلا للفعل او قابلا بالذات
او بالعرض فان انتفاء المباشرة لا يستلزم انتفاء الولاية فلا يسقط حق الاناث في تجهيز الرجال الاجانب ولا حق العاجز عن التجهيز بل يجب استيذانهما
في الفعل لعموم الآية المتقدمة والروايات اكثرها وان كانت مختصة بمن يمكنه المباشرة الا ان المرسلة المتقدمة كالصريحة في التعميم وان الفعل
لا بد ان يحصل اما من الولي او ما امره وكذا الموثقة الزوج احق بزوجته حتى يضعها في قبرها بل هي اصرح وانت اذا تاملت في سائر الروايات تجد
ظاهرها كالصريح المرسلة مسوقا لبيان مجرد كون امر الفعل بيد الولي من غير تعلق قصد بمباشرة الفعل هذا كله مع وحدة الولي ومع تعدد الاولياء
فبيان المرجح وحكم صورة عدمه يأتي في باب الصلوة مفصلا انش وكيف كان فلو امتنع الولي عن الفعل والاذن سقط وهل يجب استيذان الحاكم
ام لا وجهان من ظ الموثقة والمرسلة في حصر المصلي في الولي او ماذونه ومن ان المستفاد من سياق الادلة ان ليس لغير الولي مزاحمته ويشترط في
فعل غير الولي عدم مزاحمة الولي فاذا علم انه لا يريد الفعل ولا ياذن لغيره فليس في فعله مزاحمة له ولو اوصى الميت الى شخص بتجهيزه فالمحكي عن
علم نقلته على الولي بل نسبه في لك الى علمائنا العمود دليل ولا ينبه لكون الفعل من دونه غير مشروع فاذا اوصى الميت به فان اراد به الفعل
بدون اذنه فهي وصية غير مشروعة وان اراد الفعل لا بشرط فوجوبه على الوصي اليه مبني على وجوب العمل بمثل هذه الوصايا مع …
باذن الولي فان لم ياذن سقط العمل عن الوصي لانه غير قادر على الفعل المشروع وهذا لا ينافي الوصي واما لو اوصى بولاية لغير الولي وتفويض
امره اليه فهو باطل اساسا لانه تغيير لحكم الشارع كما لو اوصى لشخص بولاية اولاده لغير جدهم بل البطلان هنا اوضح لان الابطال الولاية
ما دام الحيوة بخلاف الميت هنا فانه ليس له ولاية في تجهيزه بل الولاية يحدث للولي بعد موته ومما ذكرنا يظهر ايضا … اجازة الولي
حيوة الميت او بعد مماته خلافا للمحكي عن الاسكافي فقدم الوصي على الولي لعموم حرمة التبديل وفيه انه في الوصية المشروعة وغيرها الفعل بدون
اذن الولي غير مشروع ودعوى انصراف ادلة الولاية الى غير صورة الوصية غير مسموعة اللهم الا ان يستظهر من الاخبار ان هذه الولاية
مراعاة لحق الميت بل هي الحكمة الاصلية في تشريعها فلا يناسبها الحال الميت نظر … ومخالفة ما امر به والحاصل ان الاخبار … المقام
منصرفة الى غير صورة … ولعله لذا مال … في باب الصلوة الى هذا لكنه محل نظر هذا بالنسبة الى الحاكم فلا يبعد القول بتقديم

لوصيه

وفاقاً للمسالك لان الحاكم ولايته حسبية فهي ثابتة عند عدم الولي ولكن اثبات ولاية الوصي لعموماً في وجوب العمل بالوصية ولم يثبت توقف الفعل على اذن الحاكم الاجنبي فقد من يتعين عليه الفعل وحاصله الفرق بين ولاية غير الحاكم وولايته فان الاولى ذاتية اصلية فاذا دل دليل على ولاية غيره ثبت المعارضة لكن ادلة الوصية لما كانت مختصة بالنص والاجماع بالوصية المشروعة كنت عموماً ولاية الاولياء وجه تخرجهم عدم مشروعية فعل الوصي فيكون تلك العمومات رافعة لموضوع عموم حرمة تبديل الوصية وهذا بخلاف ولاية الحاكم فانها موقوفة على عدم الولي فاذا دل عموم على ولاية الوصي لم يجز هنا عموم ولاية الحاكم لارتفاع موضوعها فادلة ولاية الوصي بالنسبة الى ولاية الحاكم كادلة ولاية الاولياء بالنسبة الى ادلة ولاية الوصي ثم وامام عموم ولاية الحاكم على الامام فلا يجدي بعد امكان منع ثبوت تقدم الامام ع على الوصي بمعنى وجوب استئذانه والامام اولى بالمؤمنين من انفسهم مع انه في عموم ادلة النيابة بحيث يشمل المقام نظر ولذا لا نقول بل لم يقل احد باولوية الحاكم من الولي الوارث بالصلوة مع الاتفاق على ان امام الاصل اولى بها والزوج اولى من كل احد من الاقارب في كل احكام الميت اتفاقاً على الظاهر من محكي جملة من العبائر كالمعتبر والمنتهى وحاشية المدارك ومجمع الفائدة والحدائق وابن اسحق عمار الزوج احق بامرأته حتى يضعها في قبرها ورواية ابي بصير المرأة تموت من احق بالصلوة عليها قال زوجها قلت الزوج احق من الاب والاخ قال نعم ويغسلها ولا يضر اختصاصها ببعض احكام الميت للاجماع المركب بعد تسليم الكلية فلا وجه لمناقشة صاحب المدارك في الحكم من جهة ضعف سند الروايتين ومعارضتها برواية حفص وعبد الرحمن بن ابي عبد الله الدالتين على ان الاخ احق بالصلوة من الزوج المحمولتين على التقية على ما ذكره جماعة تبعاً للشيخ ثم مقتضى اطلاق النص وكلام الاصحاب كما في المدارك عدم الفرق في الزوجة بين الحرة والامة ولا بين الدائمة والمنقطعة بل المطلقة في العدة الرجعية لانها زوجة على ما في بعض الاخبار بخلاف البائنة لصيرورتها اجنبية بمقتضى البينونة فالزوج بالنسبة اليها خاطب من الخطاب كما في الروايات يعني اجنبي من الاجانب نعم يمكن ان يتوقف في عموم تنزيل الرجعية منزلة الزوجة لا يشمل مثل هذا الحكم ولذا قال في المنتهى لو طلق امرأته فان كان رجعياً ففي جواز تغسيل الاخر له نظر ولا يجوز ان يغسل كل من الرجل والمرأة الاجنبي بلا اشكال ظاهر كما صرح به في محكي الذكرى والروض والحدائق بل عن المعتبر انه عليه اجماع اهل العلم ويدل عليه كثير من الاخبار الآتية في المسألة الآتية انتهى ويجوز لكل من الزوجين بالزوجة الدائمة او المنقطعة وفي حكم الزوجة المطلقة الرجعية على ما تقدم عن المنتهى تغسيل الآخر اختياراً وفاقاً للمحكي عن الشيخ والاسكافي والجعفي والمرتضى وسلار والحلي والفاضلين والشهيد والمحقق الثاني والمحقق الاردبيلي ومن تأخر عنهم وعن المنتهى دعوى الوفاق على تغسيل المرأة زوجها اختياراً ونسبة العكس لاكثر اصحابنا وعن الخلاف انه يجوز عندنا ان يغسل الرجل امرأته والمرأة زوجها ويدل عليه مضافاً الى اطلاق حقيقة الزوج بالزوجة حتى يضعها في قبرها مصححة ابن سنان قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يصلح ان ينظر الى امرأته حين تموت او يغسلها ان لم يكن عندها من يغسلها وعن المرأة هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت فقال لا بأس بذلك انما يفعل ذلك اهل المرأة كراهة ان ينظر زوجها الى شيء يكرهونه منها والظاهر ان التقييد في السؤال لاجل ان الغالب ان الرجل لا يباشر تغسيل المرأة مع وجود النساء مع ان حكاية المتعلق يكفي في ذلك ثم وصحيحة ابن مسلم الرجل يغسل امرأته قال نعم انما يمنعها اهلها تعصباً وصحيحة منصور قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته يغسلها قال نعم وامه واخته ونحوهما يلقي على عورتها خرقة وصحيحة الحلبي عن الرجل يغسل امرأته قال نعم من وراء الثياب لا ينظر الى شعرها ولا الى شيء منها والمرأة تغسل زوجها لانه اذا مات كانت في عدة منه واذا ماتت هي فقد انقضت عدتها خلافاً للمحكي عن الشيخ في التهذيبين وابن زهرة في الغنية وجماعة من الاصحاب فخصوا ذلك بحال الاضطرار بل الحاصل من نسبة الشهيد الى كثير من الاصحاب ان الزوجين كسائر المحارم مع نسبته كالمنتهى الى الاكثر اختصاص جواز تغسيل المحارم بصورة الاضطرار ثبوت قول الشيخ من الاصحاب ثم وكيف كان فمستندهم القول رواية ابي بصير يغسل الزوج امرأته في السفر والمرأة زوجها في السفر اذا لم يكن معهم رجل ورواية ابي حمزة لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا توجد امرأة وما دل على تغسيل امير المؤمنين ع لفاطمة صلوات الله عليها وتعليله بانها صديقة لا يغسلها الا صديق وان مريم لم يغسلها الا عيسى ع الدلك ويؤيدهما ما حكي عن البحار من انه وجد بخط الشيخ محمد علي الجعفي نقلاً من خط الشهيد قدس ان لما غسل علي ع فاطمة ع قال له ابن عباس اغسلت فاطمة فقال اما سمعت قول النبي ص هي زوجتك في الدنيا والآخرة قال الشهيد هذا التعليل يدل على انقطاع العلقة بالموت فلا يجوز للزوج التغسيل انتهى وكيف كان فهي لا تنافي ما تقدم من الاخبار مع اشتهارها وتخالفها لابي حنيفة وموافقتها للاصول والعمومات وهل يشترط في الجواز في الطرفين كونه من وراء الثياب كما عن ظاهر الشيخ والمنتهى والبيان وجامع المقاصد والروضة وفي الروض انه المشهور في الاخبار والفتاوى وعن الذكرى نسبته الى اكثر علمائنا ام لا يشترط مطلقاً كما عن الاسكافي والجعفي وشرح الرسالة والعلامة الطباطبائي والمعتبر وتبيين الاحكام ومجمع الفائدة والمدارك والحدائق والرياض ومنتهى الاشهر لم يشترط في تغسيل الزوج المرأة دون العكس كما عن الاستبصار وكشف اللثام والحدائق او في الخبرين او وسطها الاستحباب جواز النظر بناءً على ان كون الستر بالثياب من مستحبات الغسل بعد الاطلاق في صحيحة ابن مسلم المتقدمة وظاهر صحيحة منصور المتقدمة حيث اكتفى فيها بالقاء الخرقة على عورتها واظهر منها صحيحة ابن سنان الدالة على جواز النظر بالاطلاق الشامل لحالة الغسل وصحيحة ابن مسلم عن امرأة توفت ايصلح لزوجها

ان ينظر الى وجهها ورأسها قال نعم والاخبار المقيدة لذلك بكونه من وراء الثياب وان كانت كثيرة الا ان ضم بعضها الى بعض وملاحظة التعليلات الواردة فيها يكشف عن كون ذلك على وجه الاستحباب فانها بين مقيد بكونه من وراء الثوب او فوق الدرع ومرخص لادخال اليد تحت قميصها ومانع عن النظر الى شعرها او شيء منها ومقتضى المنع على عورتها ومعلل ذلك بانه ليس منها في عدة وهي منه في عدة ومقيد لذلك بانها السوء حين تموت بخلاف الرجل مضافاً الى ما حكي عن بعض من انه ليس في الاخبار ما يدل على وجوب كون تغسيل المرأة للرجل من وراء الثوب بل ظاهر بعضها الجواز التعليلين المتقدمين اختصاص الحكم بصورة موت الزوجة نعم يمكن الاستدلال برواية زيد الشحام قال سألت ابا عبد الله ع عن امرأة ماتت وهي في موضع ليس معهم امرأة غيرها قال ان لم يكن فيهم لها زوج ولا ذو رحم دفنوها بثيابها ولا يغسلونها وان كان معهم زوجها او ذو رحم لها فيغسلونها من غير ان ينظر الى عورتها قال وسألته عن رجل مات في السفر مع نساء ليس فيهن رجل قال ان لم يكن فيهن امرأته فليدفن في ثيابه ولا يغسل وان كان له فيهن امرأة فليغسل في قميص من غير ان تنظر الى عورته ونحوها موثقة سماعة عن رجل مات وليس عنده الا النساء قال تغسله امرأة ذات محرم منه وتصب النساء عليه الماء ولا يخلع ثوبه الحديث الا ان الاولى قاصرة سنداً بابي جميلة والثانية دلالة بان الظاهر من المرأة ما عدا الزوجة من المحارم مع قوة احتمال استناد المنع من خلع ثوبه الى حضور النساء ومما ذكرنا يظهر مستند القول الثالث مضافاً الى رواية زيد عن ابي يموت وليس معه الا النساء قال تغسله امرأته لانها منه في عدة واذا ماتت هي لم يغسلها لانه ليس منها في عدة بحمل المنع على كونها مجردة كما عن الاستبصار ولا يخفى ضعفه ثم ان الظاهر ان المراد بالثياب المعهودة كما في الروض فلا يقدح انكشاف الوجه والكفين والقدمين نعم قوله ع في رواية الحلبي المتقدمة ولا ينظر الى شعرها ولا الى شيء منها يدل على وجوب ستر جميع بدنها الا ان يحمل الشيء كما يرشد عنه الزينة الباطنة وهل يطهر الثياب بعد تمام الغسل من غير عصر قولان صرح باولهما في محكي الذكرى وجامع المقاصد والروضة والحدائق نظراً الى اطلاق الامر وخلو الاجماع عن التعرض لحاله حال التي يستعملها الغاسل وعن الذكرى انه يجوز ان يجري مجرى ما لا يمكن عصره ونظر الروض الثاني وربما ينسب الى المعتبر الا ان كلامه في مسألة تغسيل الميت في قميصه مختص بما اذا تنجس القميص بما يخرج من الميت لا من ملاقاة الميت نعم جعله في الروض مقتضى المذهب وهو الاجود فان عدم تعرض الادلة لها انما يدل على عدم تنجس الميت به ما دام متصفاً بالميتية وهذا لا يستلزم طهارته ويحتمل ضعيفاً الحكم بعدم تنجسه او لا بدية المتنجس بنجاسة الميت في الحد ليس باقوى من دلالة اعتبار العصر فتأمل ثم لا فرق في الزوجة بين الدائمة والمنقطعة وفي المطلقة الرجعية في العدة نظر تقدم عن المنتهى اما البائن فهي اجنبية قطعاً وصرح في الروض تبعاً للذكرى وجامع المقاصد بانه لا يقدح انقضاء العدة في جواز التغسيل عندنا بل لو تزوجت جاز لها تغسيله ان بعد الفرض انتهى وذكر في حاشية منه على الروض ان هذا الفرض انما اذا فرض بقاء الميت بغير غسل لعدم تيسر لاقامة الشهادة على شخصه واستشكل البعض بان الزوجة اجنبية بعد التزويج واجيب بان اطلاق جواز تغسيل الزوجة يتناول حال الافراد المتعاقبة ويمكن رفع الثاني بان هذه الاشخاص ابتدائية يرتفع بعد التأمل واما الاول فلو بني على عدم شمول الاطلاقات لكل فرد بعيد الفرض لم يبق قاعدة كلية لان اكثرها مستفادة من الاطلاق دون العمومات اللفظية اللغوية واما الاول فيمكن ان يتم دفعه بان الموت ليس كالطلاق قاطعاً العلقة الزوجية وانما هو مانع عن ترتب الآثار المتوقفة على حيوة الطرفين كيف ولو كان كذلك لم يتوقف بين صورتي التزويج وعدمه وهل يلحق بالزوجة المملوكة غير المزوجة ولا المعتدة ولا المكاتبة ولا المبعضة كما عن عد والبيان ومجمع البرهان بل عنه كما في غيره نفي الخلاف عن جواز تغسيل السيد لها كما عن المعتبر ومع صدق نفي او يشترط كونها ام ولد او لا يلحق مطلقاً كما عن المدارك والحدائق اقوال اجودها الاول لاطلاقات تغسيل الصلاة البراءة بناء على جريانها فيما يثبت حكم في العبادة واستصحاب المحرمية وان ينتقل الملك الى غيره او يعتق ولثبوتها زوال المحرمية في غير ام الولد بانتقال الملك ويجوز في ام الولد لرواية اسحق بن عمار الواردة في ايصاء علي بن الحسين ع بان يغسله ام ولد له ولثبوت زوال المحرمية في ام الولد بالانعتاق بموته وضعف الرواية المجوز في ام الولد مع مخالفتها لما ثبت ان الامام لا يغسله الا الامام الا ان يحمل على المعاونة فلا يبقى لها ظهور في المطلب الا ان المحكي عن الفقه الرضوي صريح في انها هي التي غسلته صلوات الله عليه والمسألة محل اشكال فالتوقف فيها عن المنتهى وتردد كره بحاله والاحتياط لا يترك على حال ولا يغسل الخنثى المشكل الا محارمه لعدم امكان الوقوف على المماثل فيكون من مواضع الضرورة ولا خلاف في جواز تغسيل المحارم للمتيمم وانما الخلاف في تغسيلهم له اختياراً والاقوى المنع ايضاً وفاقاً للمشهور بل عن ظاهر الحبل المتين الاتفاق عليه حيث قال واما تغسيل المحارم فقد قطعوا بكونه من وراء الثياب واشترطوا فقد المماثل انتهى وفي كلامهم كما عن الحدائق نسبته الى علمائنا المؤذن لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا توجد امرأة ويؤيده صحيحة ابن سنان اذا مات الرجل مع النساء غسلته امرأته او ابنته او امه ويلقي على يديها خرقة فان المراد به وبهن من كان محرماً لان الاجنبية لا تتولى الغسل كما سيجيء وما خبرها عن المرأة ظاهر في تلك صورة المماثل للاجماع المركب بل الاولوية ويؤيد ذلك اشتمال اكثر الاسولة الواردة في الروايات على التقييد بصورة فقد المماثل فكان الاشتراط كان مركوزاً في اذهانهم نعم يحتمل ان يكون التقييد من جهة ان الغالب عدم مباشرة المحارم مع وجود المماثل للمانع العرفي دون الشرعي خلافاً للمحكي عن السرائر وقد المدارك والذخيرة وكشف اللثام بل عن ظاهر كلام المص في لقانه مذهب الاكثر حيث قال فيما حكي عنه في لقانه يجوز للرجل ان يغسل

امرأته وللمرأة ان تغسل زوجها من وراء الثياب حال الاختيار وكذا كل ذي محرم مذهب اكثر علمائنا ولعله للاصل لا استصحاب والعمومات وخصوص صحيحة ابن حازم عن ابي عبد الله في الرجل يخرج في السفر ومعه امرأة يغسلها قال نعم وامه واخته ونحو هذا يلقي على عورتها خرقة والاصل والعمومات مندفع بما عرفت وظاهر تقييد السؤال في الصحيح بالسفر الاختصاص مع امكان تقييدها بصحيحة ابن سنان المتقدمة فلا يحصل من القول الثالث والثاني انه يشترط كونه من وراء الثياب لا اشتراط ذلك نعم بل عن الحدائق انه المعروف في كلامهم وبالاول ذكره نسبه الى علمائنا لكن المحكي عن عبارته انه خص معقد الاجماع بصورة كون الغسل من وراء الثياب لا اشتراط ذلك نعم هذا ما تقدم عن الحبل المتين قال واما تغسيل المحارم بكونه من وراء الثياب بلا خلاف الكثر ظاهر

الظاهر في ذلك الاقوى عند الوجوه وفاقا للمحكي عن ظاهر الغنية والكافي والاصباح وكره صريح جماعة من المتاخرين كصاحب المدارك رحمه الله وكاشف اللثام وغيرهم بحمل الاخبار على الاستحباب او على صورة وجود الاجنبي او على ان الفرض محافظة العورة كما صرح به في ذكرى وتويده ذيل رواية البيان في بعضها كونه يغض البصر وستر عورتها والاقتصار على ستر عورتها في مقام البيان كما في صحيحة منصور المتقدمة ورواية الشحام وان كان معهن زوجها او ذو رحم لها فيغسلها من غير ان ينظر الى عورتها ورواية زيد بن علي فان كان معه نساء ذوات محرم يؤزرنه الى الركبتين ويصببن عليه الماء صبا ولا يمسسن جسده ولا يمسسن عورته فان الظاهر ان التوزير مع التجرد لا مع الثياب الى غير ذلك مما يظهر منه ذلك ويغسل الرجل بنت ثلث سنين مجردة او اضطرارا وكذا المرأة ابن ثلث سنين على المشهور فيهما بل عن المعتبر في ذكره وتنسبة الحكمين الى جميع علمائنا وقال ان للنساء غسل الطفل مجردا عن ثيابه اجماعا اختيارا

لكن اختلفوا في تقديره وكذا يغسل الرجل الصبية عند جميع علمائنا وان كان اجنبيا اذا كان بنت ثلث سنين مجردة وان كانت اجنبية انتهى ونحوها العبارة المحكية عن التذكرة الا انه لم يقيد البنت بثلث سنين ويدل على الحكم الثاني مضافا الى الاجماع المحقق والمنقول وعموما وجوب الغسل السليم عن المعارض خصوص رواية ابن الحارث بن المغيرة عن الصادق قلت له حدثني عن الصبي الى كم تغسله النساء قال الى ثلث سنين وضعف السند لو كان منجبر بما عرفت ويكفي في الحكم الاول العمومات السليمة عن المخصص المعتضدة بالشهرة المحققة والاجماع المحكي عن المعتبر فمنع منه بناء على ان الاصل تحريم النظر خرج منه تغسيل المرأة للصبي ضعيف مبناه واضح اذ لو فرض تسليم حرمة النظر الى العورة فغايته الامر كونها كالمحارم يجب غسله من وراء الثياب كالمختار في المحارم ودعوى حرمة النظر الى ما عدا عورة الصبية الغير المميزة مخالف لما ثبت في النص الصحيح من انها لا تغطي راسها عن الرجل حتى تحيض وادعى في الحدائق عدم الخلاف في جواز النظر مضافا الى السيرة القطعية والمحكي عن الشيخ في … والحلي تخصيص هذا الحكم بصورة فقد المماثل وهو محجوج بالعمومات وتخصيصها بعموم لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا يوجد امرأة ضعيف لضعف الرواية مع منع صدق المرأة على الصبية لانها مونث المرء ولو سلم الصدق فلا شبهة في الانصراف ثم ان ظاهر اطلاق الاصحاب الحكم بجواز غسل الصبي والصبية مجردا عدم وجوب ستر العورة كما استظهر ذلك منهم في جامع المقاصد بل علله مضافا الى اصالة عدم وجوب ستر العورة لانتفاء الاحكام الغسل والطلاق معاقد اجماعاتهم المطلقة لجواز التجريد واطلاق رواية الحارث وعمار المتقدمتين مع اقتضاء المقام للبيان مع ان السؤال عن الجواز غالبا كما هو المتعارف في غسل الصبيان واعلم ان التحديد الوارد في النص والفتوى انما هو للموت لا الغسل فلو مات على الثلث فلا باس بالغسل في الرابعة لو قصر زمان العمر انما هي مدة للحيوة ولا يجب بعد الموت حتى منه يظهر ما في … حيث اعتبر وقوع الغسل قبل الرابعة وهو فاسد كما اعترف به في الروض وقصر ولا له خبرة ودقة وتامر المرأة المسلمة مع فقد المسلم وذات الرحم القادرة على تغسيل الرجل الكافر بالغسل اما تعبدا تامر الاجنبية وذات الرحم المسلم

واما لزوال النجاسة الظاهرية كما عن التذكرة ثم تامره يغسل الميت غسله وكذا الاجنبي يامر الكافرة بالاغتسال كما عن الاسكافي والصدوقين والشيخين وسلار وابن حمزة وابن سعيد بل المشهور كما صرح به جماعة وعن ذكره انى لا اعلم في الحكم مخالفا سوى المحقق بل وعن ذكره نسبته الى علمائنا لروايتي عمار الساباطي وزيد بن علي وهذا الحكم لا يخلو من اشكال لمخالفته للقواعد وعدم الوثوق بالروايتين عدم تعرض كثير للحكم الظاهر في رجوعهم في المسئلة الى عمومات اعتبار اسلام الغسل ومن هنا توقف المحقق في المعتبر وحكم بالدفن بغير غسل وحكي في الذكرى عن الشهيد والمحقق الثاني والمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك و… وصاحب الحدائق لكن الاقوى في النفس الاول لحصول الظن بصدق الروايتين واشتهارهما بين ارباب الحديث ولا يقدح مخالفتهما للقواعد من جهة اعتبار النية في الغسل بناء على اعتبارها فيه ومن جهة نجاسة الكافر المتعدية الى الميت كيف كان فهو احوط بناء على تمكن المسلم من امر الكافر بالاغتسال في الماء الكثير او الجاري بحيث لا يلزم نجاسة الميت على هذا فلو طرأ التمكن من الغسل الاختياري فالاقوى عدم سقوطه وفاقا للشهيد والمحقق الثاني وغيرهم للعمومات وعدم كفاية مجرد … الشيء عند الاضطرار … الا انه بدل لبدلية من دليله كان التيمم ونحوه ثم ان المستفاد مما ذكره المص وغيره في هذا المقام هو ان اشتراط مماثلة الغاسل او محرميته من الشروط المطلقة ولا يختص بحال الاختيار فلو لم يوجد احدهما سقط الغسل كما هو المش بل عن … انه مقطوع به في كلامهم بل المحكي عن التذكرة بل عن المعتبر ايضا الاجماع عليه وكذا عن نهاية صورة موت المرأة واذا … ما يظهر من محكي المعتبر من عدم الفصل بين حكمي الرجل والمرأة ضما الاجماع على الحكمين للنصوص المستفيضة كصحيحة الحلبي عن المرأة تموت في السفر وليس معها ذو محرم ولا نساء قال تدفن كما هي في ثيابها وعن الرجل يموت في السفر وليس معه ذو محرم ولا رجال قال

يدفن كما هو في ثيابه ونحوها في الاشتمال على حكمي الرجل والمرأة صحيحة الكناني ورواية داود بن سرحان وزيد الشحام وصحيحة البصري عن امرأة ماتت مع رجال قال تلف وتدفن ولا تغسل ونحوها رواية سماعة وصحيحة ابن ابي يعفور عن الرجل يموت في السفر مع النساء ليس فيهن رجل كيف يصنعن به قال يلففنه لفا في ثيابه ويدفنه ولا يغسلنه خلافا للمحكي عن الشيخين والحلبي في الكافي وابن زهرة في الغنية الا ان الاخير جعله احوط وزاد كالحلبي اعتبار تغميض العينين وتبعهم في المفاتيح فاوجبوا تغسيلها من وراء الثياب لقوله في رواية ابي حمزة لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا توجد امرأة ولرواية ابن … عن مولانا الصادق ع المرأة اذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امرأة تغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب ويستحب ان يلف على يديه خرقة ورواية جابر عن ابي جعفر ع في رجل مات ومعه نسوة وليس معهن رجل قال يصببن عليه الماء من خلف الثوب ويلففنه في اكفانه من تحت الستر ويصلين عليه صفا ويدخلنه قبره والمرأة تموت مع الرجال ليس فيهم امرأة قال يصبون عليها الماء صبا من خلف الثوب ويلفونها في اكفانها ويصلون ويدفنونه ورواية ابي بصير عن الصادق ع اذا ماتت المرأة مع قوم ليس فيهم محرم يصبون عليها الماء صبا ورجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم فقال عليه السلم بل يحل لهن ان يمسسن منه ما كان يحل لهن ان ينظرن اليه منه وهو حي فاذا بلغن الموضع الذي لا يحل لهن النظر اليه ولا مسه وهو حي صببن عليه الماء صبا ورواية زيد بن علي ع عن ابيه عن علي ع اذا مات الرجل في السفر مع النساء ليس فيهن امرأته ولا ذو محرم من نسائه يؤزرنه الى الركبتين ويصببن عليه الماء صبا ولا ينظرن الى عورته ولا يمسسنه بايديهن ويطهرنه وهذه الروايات ضعيفة سندا مع قصور دلالة بعضها ومع … الكل فالى الحمل على الاستحباب كما عن الاستبصار وزيادات التهذيب وربما يستشكل في ذلك ايضا من جهة النهي عن التغسيل والامر بلف الميت كما في ثيابه لكن الاشكال في غير محله لعدم دلالة الادلة السابقة على الحرمة نعم ينبغي تقييده بما اذا لم يستلزم نظرا او لمسا محرما ثم ان هنا اخبارا شاذة لم يعمل بها ظاهرا احد من اصحابنا منها ما دل على وجوب تيمم الميت كما عن ابي حنيفة … وظاهر الاتفاق على نفيه ومنها ما دل على وجوب تغسيل مواضع التيمم حتى باطن الكفين وهو ايضا متروك لكن عن ظاهر … تجويز العمل به وينبغي تقييده بما اذا لم يستلزم المحرم ومنها ما دل على انه يغسل منها مواضع الوضوء ومنها انه تغسل كفاها … شاذ لا ما نقل عن ظاهر … الاحوط الجمع بين الكل في العمل حيث لا يستلزم محرما يجب ازالة النجاسة العرضية عن بدنه بلا خلاف ظاهرا كما عن الذخيرة ومجمع البرهان والذخيرة والحدائق وعن ذكره وتهذيب الاجماع عليه كما عن المعتبر وكره لتوقف التطهير عليها واولوية ازالتها من ازالة النجاسة الحكمية وصون ماء الغسل عن النجاسة ولخبر يونس الامر ومقتضى التعليل الاول والثالث الوجوب الشرطي ومقتضى الثاني النفسي ومقتضى الكل عدا الخبر وجوب تقديمها على الغسل الا ان ظاهر اكثر الفتاوى ومعاقد الاجماعات هو وجوب الابتداء بها لكن التامل التام فيها يقتضي ان الوجوب في كلامهم راجع الى العمل لفعل لا الى الابتداء به وذكر الابتداء من باب الفرد الغالب المتعارف لكونه اسهل واسلم عن سراية النجاسة الى المواضع الاخر من بدنه وهذا نظير ما ذكروه في غسل الجنابة من وجوب ازالة النجاسة اولا ثم الاغتسال ثانيا كما عبر في عد بل عن الغنية ان المفروض على مريد غسل الجنابة البول ثم غسل ما في بدنه من نجاسة ثم النية الى اخر كلامه ثم صرح هو بانعقاد الاجماع على ذلك في الحدائق انه قد صرح الاصحاب من غير خلاف يعرف بازالة النجاسة اولا ثم الغسل ثانيا انتهى بل ظاهر الاخبار الواردة في غسل الجنابة ايضا وجوب تقديم الازالة مما ذكرنا يدل عليه ان المستدلين بالدليلين المذكورين قد عنونوا المسئلة بما ظاهره وجوب الابتداء مع ما عرفت من ان شيئا من الدليلين لا اشعار فيه بوجوب الابتداء ففي محكي المعتبر والواجب امام تغسيله ازالة النجاسة عن بدنه وفي محكي كره يجب ان يبدأ بازالة النجاسة عن بدنه اجماعا وفي محكي كري يجب ازالة النجاسة عن بدنه اولا وفي الروض يجب ازالة النجاسة العرضية عن بدنه اولا لتوقف التطهير عليها واولوية ازالتها على الحكمية ولخبر يونس وكيف كان فلا يبقى للمتامل شبهة في ان مرادهم بهذه العبارة بيان اصل الوجوب لا وجوب التقديم وان كان ظاهرها يوهم ذلك كما اعترف به في جامع المقاصد في باب غسل الجنابة في شرح قول المص في عد يجب ازالة النجاسة ثم الاغتسال ثانيا وما ذكرنا يظهر فساد ما اعترض في المدارك على جده قده في الروض حيث يظهر منه ان وجوب الازالة هنا نظير وجوبها في غسل الجنابة من كفى طهارة كل جزء من الميت قبل غسله وتبعه في ذلك بعض متاخري المتاخرين فاعترض على كاشف اللثام حيث صرح بذلك ايضا في شرح قول العلامة ويجب ان يبدأ الغاسل بازالة النجاسة عن بدنه بل يظهر من كلامه ان هذا هو المراد من الفتاوى ومعاقد الاجماعات هذا كله مع خلو كثير من كلمات الاصحاب التي حكاها كاشف اللثام عن بيان وجوب تقديم الازالة بل في بعضها تقديم الازالة من اول وفي بعضها ذكر الازالة دون التقديم نعم قد صرح في بعضها بالامر به مع انه لا دليل على وجوب التقديم بعد ما عرفت المراد من معاقد الاجماع كما لا يخفى على من تتبع الاخبار نعم قد يظهر من بعضها الامر بغسل الفرج والظاهر ان الاستحباب في كل غسل من اغسال الثلثة كما يظهر من رواية الحلبي ومرسلة يونس ولو سلم ظهور بعض الاخبار في ذلك كان سبيله سبيل الاخبار الواردة في غسل الجنابة الامر بنحو غسل النجاسة اولا ثم الغسل ثانيا كما لا يخفى نعم في رواية العلاء بن سيابة عن رجل قتل وقطع راسه في معصية الله فانه يغسل منه اولا الدم ثم يصب عليه الماء صبا الخبر لكن الوجه في ذلك انه مقطوع الراس لا يمكن الابتداء بغسله الا بعد غسل الدم من راسه ورقبته وسائر بدنه لا لاستدلاله بها على وجوب التقديم ولو في صورة عدم توقف تغسيل عضو عليه غلط فاحش نعم لو … وجوب تقديم ازالة نجاسة كل عضو على غسلها بعض الفقهاء هو كاف في ذلك بعد الاجماعات

هوس

دبوبها

دونه

المتقدمة المحكية وما دل على انها كغسل الجنابة لو عينية بناء على المشهور من اشتراط طهارة محل الغسل فيه كما تقدم في محله نعم قد يستشكل بان ازالة النجاسة هنا ممتنعة
للملاقاة فان الازالة لبدن الميت المفروض كونه نجس العين مثل الغسل ولذا ربما يحتمل التزام كفاية مجرد مسح النجاسة عنه لئلا يمتزج عنها بماء الغسل
سيما بناء على ان نجس العين لا يتنجس بغيره لكن الاشكال يندفع بانه بعد ما ثبت الاجماع بل الضرورة بثبوت حال طهارة للميت بعد الغسل بالفم
كان ملوثا قبله بالنجاسة العرضية وبين التزام العفو عن ملاقاة ماء الازالة لنجس العين وبين كفاية الغسل بالفم لرفع العينية والعرضية لكن الاول ضعيف
بما ثبت في محله من انفعال الاعيان النجسة بملاقاة نجاسة اخرى ويضعف الثالث ايضا بان التزام العفو عن ملاقاة ماء الغسل بالفتح للنجاسة العينية
فيرجع الى اصالة عدم كفاية الغسل الواحد لازالة العينية والعرضية فيتعين الثاني وبما ذكرنا ظهر ان المراد بوجوب الازالة الوجوب الشرطي نظير
لغسل الجنابة لاجل الغسل واما ان الازالة نفسا وان حدثت النجاسة بعد الغسل فهو امر اخر سيجيء التعرض له لو كان هذا مراد من اشترط في هذا
المقام بان ازالة النجاسة العينية اولى من الحكمية وما ذكرنا يظهر ما في كلام كاشف اللثام في تقرير الاشكال الثاني ودفعه حيث قال في مقام
القول المشهور بعد انه منع اعتبار طهارة المحل في غسل الجنابة قال ونزيد هنا ان بدن الميت نجس بنجاسة لا يطهر الا بعد الغسل فالتقديم ممتنع
الا ان يجوز الطهارة من نجاسة دون اخرى ولم نعهده قال ان الفاضلين وكل من ذكر تقديم الازالة العين لئلا يمتزج بماء الغسل وان لم يحصل التطهير
انتهى وفيه ان ليس المقصود من طهارة المحل عن نجاسة دون اخرى الا زوال الاحكام الشرعية المترتبة على النجاسة دون المترتبة على اخرى ولا
استبعاد في ذلك اصلا واما ما استظهره من الفاضلين وغيرهما فان اراد انهم بنوا على عدم تنجس الميت بالنجاسة العرضية كما هو احد الوجوه التي ذكرناها
لا بد من التزام احد ما في ثبت تسويغ الخ وان لم يحصل التطهير الخ وان اراد انهم بنوا على ان النجاسة العرضية لا يحصل التطهير منها بعد ازالة العين وانما يحصل
مع حصول الطهارة من النجاسة العينية الحاصلة بالغسل ففيه انه مضافا لما اختاره في باب غسل الجنابة المجامع هذا الغسل حكما ووجوب طهارة
الغسل بل يناقض لما استدل به هنا من وجوب تقديم الغسل عن النجاسة لا فرق في تاثر النجاسة العرضية بين بقاء عينها وزوالها عن ظ المقام هنا
الالتزام بالمذهب المشهور في جميع كتبه حتى في نهايته مدعيا فيها الاجماع مع انه اختار في غسل الجنابة من ذلك الكتاب عدم اعتبار خلو المحل من النجاسة فلعل
لخصوصية في هذا الغسل للاخبار والاجماع او المراد منه صورة الغسل بالماء القليل مع كون النجاسة في غير الجزء الاخير من العضو فانه مع ...
كما هو الغالب يعتبر طهارة المحل ايضا كما صرح به محكي النهاية ثم يشرع في تغسيله مقارنا للنية كما عن الخلاف والكافي والمهذب بل هو المشهور كما عن جامع
نسبه في جامع المقاصد تارة الى المتأخرين كافة عدا المحقق في المعتبر واخرى جعله مقتضى المذهب وعن المعتبر وكري دعوى على اعتبارها وان ذكر كاشف
اللثام وغيره انا لم نجده في الخلاف ويدل عليه الاصل وعموم الكتاب والسنة الدال على اعتبار نية التقرب في كل عمل خرج ما خرج ولكونه مثل غسل الجنابة
كما في صحيح ابن مسلم بل عينه كما في المستفيضة وفي الجميع نظر لمنع الاصل بعد اطلاق ادلة الغسل ومنع دلالة العموم على اصالة كون كل عمل عبادة
يعتبر فيه التقرب كما قرر في موضعه والصحيح ظاهرة في المشابهة في اصل العمل والنية على تقدير اعتبارها خارجة عن الفعل هنا وخارجا مع ان المعتبر
في غسل الجنابة انما هي نية المغتسل وهي هنا ممتنعة ونية المغسل يحتاج الى دليل ومنه يظهر الجواب عن المستفيضة الا ان يقال ان امر الشارع بتغسيل
الميت غسل الجنابة يستفاد منه بقرينة كون الغرض منه رفع الجنابة الحكمية والحقيقية عنه التي لا يحصل الا بعد اتيان هذا العمل على وجه العبادة انه
امر بتولي هذه العبادة عنه لا تولي مجرد الفعل الصوري الذي لا يترتب عليه شيء فهو في الحقيقة نائب عن الميت في اتيان هذه العبادة فوجوب النية فيه
قوي مع انه احوط كما ان المحكي عن السيد في مصرياته وعن العلامة في منتهاه من كونه حكمها معللا كاملا بانه ازالة خبث ضعيف لان ازالة النجاسة امر
على تحققه على وجه العبادة كما عرفت استفادته من ادلة وجوب تغسيله غسل الجنابة مع انه لو كان مجرد ازالة خبث لسقط التكليف بمجرد ورود هذا
الفعل الخاص الى الوجه كيفما اتفق كما هو الحال في زوال الخبث والظ ان احدا لا يلتزم بذلك على المختار فهل يعتبر في كل غسل من الاغسال الثلثة
نية مستقلة الاقوى نعم بناء على جعل النية الصورة المخطرة للاصل عموم اعتبار النية في كل عمل ولو كان جزء واجب خرج ما خرج واما على جعلها هما
عن الداعي فالاقوى الاكتفاء بنية واحدة والاحوط نية الجميع في الابتداء وتجديد النية لكل من الاجزاء عند الشروع فيه واحوط منه الجمع في الاولى
بين نية الجميع ونية خصوصه ثم انه يترتب على كون هذا الغسل عبادة جميع خواص العبادات مثل عدم اجتماعه مع الحرام فلا يجوز ايقاعه بالماء المغصوب
بل ولا في المكان المغصوب على القول به في الطهارات ومثل عدم جواز وقوعه ممن لا شعور له ولا تمييز له كالطفل والمجنون اما المميز ففي صحته منه
قولان والاحوط بل الاقوى عدم الصحة ولو قلنا بشرعية عباداته وصحتها لعدم وجوبه عليه فصحته منه وسقوطه عمن يجب عليه يحتاج الى الامر الا ان
يكتفى بما ورد من محبوبية هذا الفعل وكثرة الثواب فيه وان من غسل مؤمنا كان له كذا وغير ذلك والتمسك بها لا يخ عن تامل ثم لا اشكال في ان
المعتبر نية فاعل الغسل حقيقة والغسل عبارة عن اجراء الماء على المحل فاذا اجتمع الصاب والمقلب فالمحكي عن المحقق والشهيد الثاني جماعة ممن
تبعهم اعتبار النية من الصاب معللين بانه الغاسل حقيقة وحكوا عن تذكرته انه لو اشترك جماعة في غسله نووا ولو نوى الصاب وحده اجزأ لانه
الغاسل حقيقة ولو نوى الاخر فالاقرب الاجزاء لان الصاب كالآلة انتهى وعن جمع صدق انه ليس بشيء **اقول** المقلب فلا يصدق عليه الا التقليب

فقد عدا الاسرج يجب التزام عدا مفصلة الميتة بالنجاسة العرضية

وجوه

ارادوا ازالة

وجمع حكاية الاجماع

كما هو ظ معقد ح فالظ عدم العبرة بنيته لانه كالآلة ولذا يجوز ان يكون المقلب طفلا غير مميز بل بهيمة بل يكفي تقليب الريح ويحتمل ان يقوم ما يكفا
النية من المقلب الغاسل عليه ان قصد الغسل بتقليبه فيكون كما لو وقع الميت تحت ميزاب شبهه وخليه بقصد الغسل كما اختاره في كره وليس ببعيد
ويؤيده اطلاق ما تقدم في تغسيل المحارم للميت من جواز صب الاجانب الا ان يحمل تلك الاطلاقات على الصورة الثانية والثالثة وقد يشترك
مع الصاب في الغسل هذا ايضا على وجه بل احدهما ان يصب احدهما الماء في موضع فيجريه الاخر الى موضع اخر بيده وهذا وان لم يكن مقلبا
الجهة الا ان المقلب في تقليب العرف لا يخرج عن هذا الفعل كما لا يخفى ولا ينبغي الخلاف والاشكال هنا في اشتراط النية من كل منهما في عمله كما صرح
به جمع صدق معللا بامتناع ابتناء فعل احدهما على نية الاخر والثاني ان يصب احدهما الماء بحيث يعم جميع العضو بحيث لا يحتاج الى استعمال الاخر
ويستعمل الاخر الماء ايضا في جميع المحل بحيث يكون وقوع الصب من الصاب كالانصباب من الميزاب فالظ النية جواز نية كل واحد منهما وتركها من كل
منهما لان كل واحد منهما غاسل حقيقة فان لوحظ صدق الغسل من الصاب فهو كان المقلب كالآلة الا ان يريد الاهتمام في ايصال الماء وتنظيف
الميت فيكون عمله مستحبا واذا لوحظ صدور الفعل من المقلب فهو كان الصاب كالآلة والميزاب ويمكن حمل كلام الشهيد على هذا القسم الثاني
بقرينة فرض الاشتراك في الغسل وعدم التعبير عن الصاب بالمقلب وتعليله بان الصاب كالآلة وكيف كان فلا اشكال في المسئلة بحمد الله تعالى
وليكن غسله اولا بماء فيه شيء من السدر كيفيته كغسل الجنابة الا انه يجب غسل الشعر كما سيجيء في مسئلة رجل الشعر وبه صرح كاشف الغطاء وفي بعض
الاخبار الامر باكثار الماء عند غسل شعر الميت ثم ثانيا بماء فيه شيء من الكافور كذلك ثم بالماء القراح بفتح القاف اي الخالص من السدر والكافور لا من كل شيء
كل ذلك بلا خلاف في كونه كغسل الجنابة في الترتيب بين الاعضاء ووجوب تثليث الاغسال بل عن الغنية والخلاف الاجماع عليه خلافا للمحكي عن سلار و
استظهره جماعة من سكوت المقنعة وكره والتنقيح وغيرهما عليه وهو ضعيف كالاستناد الى ما دل على انه يكفي للميت الجنب غسل واحد اذ لا يخفى ان الو
في مقابل تعدد الاغسال واضعف من هذا القول ما نسب الى ابن حمزة من سقوط الترتيب بين الاغسال حيث قال في محكي الوسيلة والواجب ستة اشياء
تنجيز الميت غسله مجردا عن ثيابه غير عورته وتغسيله ثلث مرات على ترتيب غسل الجنابة ثم عد غير ما المندوبات غسله اولا بماء السدر وثانيا بماء جلال
الكافور وثالثا بالماء القراح انتهى واستصوب كاشف اللثام نسبة استحباب الخليط الى ابن حمزة وكان غرضه ان ابن حمزة قائل باستحباب الترتيب بجهة
الخليطان لا يتصور ترتيب بدون الخليط لانه قائل بوجوب الخليط مع استحباب الترتيب كما فهمه العلامة والشهيد فانه وهو حسن لولا ان خطاه بعض المعاصرين
وكيف كان فالقول على فرض وجود القائل به ضعيف جدا مخالف للاجماعات المستفيضة وان كان يتراءى من اطلاق رواية الحلبي تغسل الميت
ثلاث غسلات مرة بالسدر ومرة بالماء يطرح فيه الكافور ومرة اخرى بالماء القراح ثم يكفن الحديث مع امكان دعوى ظهوره في الترتيب في غيرها اصل
موافقة ابن حمزة في استحباب الخليط ولعل الاطلاقات كونه كغسل الجنابة ولا ريب في ضعفه ويدل على ما ذكرنا مضافا الى الاجماع المنقول عن الغنية
المعتضد بالشهرة العظيمة بل اصالة الاحتياط على القول بلزومه في نحو المقام صحيح ابن مسكان عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن غسل الميت فقال اغسله بماء
وسدر ثم اغسله على اثر ذلك غسلة بماء اخرى وكافور وذريرة ان كانت واغسله ثالثة بماء قراح طيب قلت ثلث غسلات لجسده كله قال نعم قلت يكون
عليه ثوب اذا غسل قال ان استطعت ان يكون عليه قميص فاغسله من تحته قال احب لمن يغسل الميت ان يلف على يده خرقة حين يغسله وظ العبارة
بل الرواية كون الترتيب شرطا مطلقا في الكيفية غير ساقط كما يشهد له جعله كغسل الجنابة فلا وجه لاحتمال الاجزاء لو اخل بالترتيب كما احتمله المص في
كره وبه خصوصا لو اراد الاعم من الاخلال عمدا ثم ان ظ العبارة كالمحكية عن ... والمصباح والجمل والعقود والهداية والفقيه والمقنع والمراسم والغنية والا
والاشارة والكافي والمعتبر وفي اعتبار كون السدر بحيث يصدق على الماء انه ماء السدر وبهذه العبارة ورد النص في غير واحد من اخبار الباب والظ عدم تحققه
باقل المسمى وان اكتفى في الاضافة بادنى ملابسة خلافا لصريح جماعة كالشهيد والبيان والمحقق الثاني وظ اخرين بل عن المدارك نسبته الى
جمع القائلين ان المشهور انه يكفي في الخليط مسماه ولعله للصحيحة السابقة والاصح تقييدها بغيرها مما دل على وجوب تغسيله بماء السدر ويشهد له ما دل على
وجوب تغسيله بالسدر اذ لا شبهة في عدم تحقق هذا العنوان باقل مسمى الخليط ويمكن ان يكون نظر المكتفي بالمسمى الاكتفاء بتحقق المسمى عند الاضافة
بحيث يكون منشأ لتحقق الاضافة كما انه يمكن ان يكون نظر من عبر بماء السدر هو المسمى بناء على كفاية الاضافة بادنى ملابسة وكيف كان فالظ اتحاد
المراد من العبارتين عند الفقهاء الى زمان الشام فقابل بينهما ولذا لم يذكر في مقابل المشهور الا القول بسبع ورقات وكيف كان يعتبر ان لا يبلغ
الكثرة بحيث يسلب اطلاق الماء وفاقا للمص والشهيد في غير كره والمحقق الثاني وغيرهم وعن ... ان المشهور للاصل وتنزيله منزلة غسل الجنابة وقوله ع
في الصحيحة السابقة بماء وسدر ولا ينافيه قولهم ع في باقي الروايات تغسل بماء السدر اذ لو سلم شموله للمضاف فاللازم تقييده بالصحيحة الدالة على اعتبار
الاطلاق وكذا قولهم ع تغسل بالسدر بل هو ظ في انه تغسل بالماء مصاحبا للشيء من السدر نعم في مرسلة يونس الامر بغسل راسه برغوة السدر وجه
يظهر ان المراد الاجزاء في الغسل الواجب الا ان الغسل بالرغوة لما لم ينفك عن صب الماء بعده لازالة الرغوة امكن الاجزاء في الكل الظهور ...
مع ان الرغوة لا تغسل بها بل يمسح بها فالغسل بالرغوة هو الغسل بالماء المسبوق بمسح الرغوة وعلى فرض الظهور فلا يعارض ما ذكرنا من الادلة وقد ...

ثم تغسله ثانيا

نفوذ بل الجواز كما عن المدارك وجبره وتوقف بل بما يستظهر من عبارة المقنعة سيما حيث قال الاول السدر رطل والثاني رطل ونصف قال في الذكرى قال القاضي
يشترط كون السدر والكافور لا يخرجان الماء الى الاضافة لانه مطهر والمضاف غير مطهر ونقل المفيد السدر رطل وابن البراج رطل ونصف واتفق
الاصحاب على تعينه وهما يوهمان الاضافة ويكون المطهر هو القراح والغرض من الاولين التنظيف وحفظ البدن من الهوام بالكافور لان رائحته نظر فيما
انتهى وفيه ان الرطل او مع النصف لا توجب اضافة المقدار الكثير من الماء الذي يصرف في تغسيل الميت ثم انه قد نسب الى المفيد في المقنعة والقاضي في المهذب
ايجاب الرطل او الرطل والنصف لانه صرح بعض بكلمها وعبائرهما في الوجوب وكيف كان فلم اجد في الروايات ما يدل على ذلك فضلا عن وجوبه وان كان
احوط اذا لم يوجب اضافة الماء ونحوه في الضعف ايجاب سبع ورقات من السدر كما عن بعض الى القبل وان لم يظهر قائله ولا دليله عدا رواية ثقفية
الامر بالقاء سبع ورقات في الماء القراح لتغسيل الميت الخبر ومنه يظهر ما في المدارك لا يستحبا هذا المقدار في ماء السدر كما هو ظاهر كره ومع صدد
والاحوط بل الاقوى لزوم الزيادة عليها اذا لم يصدق على الماء انه ماء السدر والكافور وهو المقدار الواجب في السدر ويحكى عن الهند لتقليبه بنصف مثقال
وكذا ابن سعيد ينبغي القطع بحمل كلام الثاني على الاستحباب لما عرفت من قوله باستحباب الخليط بل وكذا الاول على ان كلامه ليس نصا في الوجوب على ان كلامه
ليس نصا في الوجوب على ما قيل وكيف كان فالقول بالوجوب ضعيف ليس في الاخبار الا ما في موثق المغلس نصف حبة بنا على ان المراد من الحبة
المثقال العرفي منع في رواية اخرى القاجنا وفي رواية بتغسيل الامير للنبي صلوات الله عليهما وعلى الهما ثلثة مثاقيل وحكي عن جماعة من القدماء
يوخذ جلال الكافور بل عن صاحب المدارك في حاشيته منه على المدارك ان اكثر القدماء ان الكافور يجب من جلاله يعني الخام الذي لم يطبخ ونقل عن
الشيخ علي من البنين في شرحه على الهداية والله جنة او جنة ان يكون من الجلال ان الكافور صمغ يقع من شجر وكلما كان جلالا وهو من الكبار من قطعة لا
حاجة الى النار ويقال له الخام وكلما يقع من صمغه في التراب يؤخذ ويطرح في قدر ويغلى فذلك لا يجزي في الحنوط انتهى ثم قال في الحاشية المذكورة لعل
منشأ ذلك ما يتوهم انه مطبوخ بطبخ بلبن الخنزير ليشتد بياضه او بالطبخ وربما يحصل له العلم العادي بالنجاسة من حيث ان الطابخ من الكفار لكن ظاهر الاخبار
اجزاء المطبوخ ووجهه عدم حصول اليقين بالنجاسة ولذا ما فصل المتاخرون وربما حكم باستحباب الخام ولعل وجهه الخروج عن الخلاف وشبهة النجاسة
انتهى كلامه ثم المراد بالقراح هو الخالص عن السدر والكافور اما مطلقا او على وجه يصدق عرفا الى احدهما الاغرك كل شيء فلا يقدح خلطه بما عداهما مع بقائه
الاطلاق وهل خلوصه عنهما رخصة كما يتوهم عن الروضة وبنى عليه الامر بالقاء سبع ورقات او عزيمة كما هو ظاهر الفتاوى والنصوص سيما الامر فيها بغسل
الاناء عن السدر والكافور واعلم بتغيير ماؤهما ولا ينافي ذلك الامر في الخبر بالقاء سبع ورقات في القراح مع التقييد في احدهما بالورقات الصحاح وثانيها
الاخر عن غايته كما اعترف به غير واحد منهم ثم مقتضى ظاهر جعله كغسل الجنابة وعينيته جواز غمس الميت في الكثير ويسقط الترتيب وفاقا للمحكي عن
المص ووالده والشهيد والمحقق الثاني وبعض من تاخر عنهم وربما يضعف التشبيه لعدم ظهوره في العموم بحيث يشمل ذلك فيبقى الاصل سليما معتضدا و
بظاهر الاخبار المفصلة لكيفيته ولذا استشكل في الذكرى وبه ولده واحتمل العكس مع صدد بل قواه كاشف اللثام وبعض مشايخنا المعاصرين وفيه ان هذا انما
يتم لولا شيوعه في صحيح ابن مسلم الدالة على التشبيه دون المستفيضة الدالة على ان الميت جنب يغسل غسل الجنابة وكذا الاخبار الدالة على ان المقصود تنظيف
الميت فالقول بالاجزاء بالارتماس لا يخلو من قوة وان كان الاحوط خلافه ومحل الخلاف اجزاء الارتماس عن الترتيب بين الاعضاء لا جواز الترتيب على وجه
الارتماس بان يغمس كل جانب في الماء او يغمس الكل بقصد غسل عضو واحد فانه جائز اتفاقا كما ان الاجزاء بالارتماس عن الترتيب بين الاعضاء عنه
جائز اتفاقا والاحوط الصب في الاعضاء ايضا وجوزوا جاز خلافا لمن اوجب ذلك في غسل الجنابة ولم يكتف بارتماس العضو في الماء وان كان ضعيفا
ثم ان وجوب تثليث الغسلات بالخليطين والقراح يختص بحال التمكن من الماء والخليط وان فقد احدهما فان كان المفقود هو الماء بان لم يكف
الموجود منه الا لغسل واحد ففي وجوب استعماله قراحا او وجوب خلطه بالسدر قولان اختار الاول في الذكرى لانه اقوى في التطهير ويشبه ذلك الوجه
كون ما الخليطين مضافا والاقوى وجوب خلطه بالسدر وفاقا للمحقق والشهيد الثانيين وعدله في البيان لان العجز انما تحقق في الجزء الاخير من
المركب المتدرج في الوجود الخارجي وربما يتوهم التخيير من جهة ان نسبة العجز الى الجزئين على السواء والامر لا يتحدد بالنسبة اليهما لا بحالها فلا مرجح لتعلقه
بالاول وفيه ان المستفاد من ادلة عدم سقوط الميسور بالمعسور وجوب ايجاد الجزء المقدم على النحو الذي وجب ايجاده حال انضمام غير المقدم اليه
والغسل بالقراح انما وجب ايجاده متصفا بكونه بعد استعمال الخليطين فلو اتى به عند العجز اتى به لا على صفته التي وجب ان يوجد عليها ودعوى
ان الغسل بالسدر ايضا كان متصفا بكونه قبل استعمال الاخيرين فهو ايضا بهذه الصفة معسور فيكشف ذلك عن ان تعلق الانضمام اوجب تعذر الصفتين
والغسلين مع قطع النظر عن صفتيهما مشتركان في كون كل واحد ميسورا على البدل فالواجب احدهما على البدل مدفوعة بان صفة القبلية لا تقتضي
لتعيين محل الفعل وزمانه بخلاف صفة البعدية فان الجزء الاخير من المركب تتعلق الاتيان في محله بخلاف الجزء الاول وهذه ضابطة مطردة في كل
فعلين بينهما ترتيب فان الواجب عند تعذر الجمع هو الاتيان بالاول ومما ذكرنا يظهر الوجه فيما اعترف به في الذكرى بعد الحكم بتقديم القراح اذا لم
يكف الماء الا لغسلة من انه لو كفى غسلتين وجب تقديم السدر لوجوب البداءة به ثم قال ويحتمل الكافور لعظم نفعه انتهى والقوي على ما اخترناه خلط

الماء بالكافور ثم الاقوى وجوب التيمم عما تعذر من الغسلات كما عن الهداية ومع ذلك الروض وغيرهما لعموم البدلية ونفاه في الذكرى معللا بحصول
مسمى الغسل وفيه نظر ولو انعكس الفرض في اصل المسألة بان وجد الماء وفقد السدر والكافور غسل ثلاثا بالقراح عند المشهور بل الاكثر ظاهرا بل لان
المأمور به شيئان متمايزان وان امتزجا في الخارج كما هو مدلول قوله في صحيحة ابن مسكان اغسله بماء وسدر لظهور الاعتبار في ايجاب الخليطين على ما
الامر بغسله بماء السدر حتى يرتفع الامر بارتفاع المضاف اليه بعد تسليمه لا نسلم فوات الكل بفوات الجزء بعد قيام الدليل على عدم سقوط
الميسور بالمعسور انتهى وفيه ان المأمور به شيء واحد هو الغسل ومتعلقه ايضا شيء واحد مركب من شيئين ممتزجين على ما هو مدلول قوله اغسله بماء
وسدر وليس معناه اغسله بماء واغسله بسدر وان كان الاصل في العطف يقتضي ذلك الا ان العطف على هذا النحو بحرف الواو كثير كما لا يخفى
ثم اذا سلم دلالة اغسله بماء وسدر على كون المأمور به شيئين متمايزين لم يقدح التعبير عنه في بعض الاخبار بماء السدر لان التركيب العقلي الاعتباري
المنتزع من التركيب الخارجي بمنزلة المركب الخارجي في عدم سقوط جزء الميسور بتعسر جزئه الاخر فان ماء السدر ليس من قبيل ماء الرمان كما هو واضح ثم لو سلم
تغاير عنواني الاضافة والعطف في المؤدى كان اللازم تحكيم ما دل على وجوب الغسل بماء السدر على ما دل على وجوب الغسل بماء وسدر لان الاول كالمقيد تقييد
للثاني فتأمل ثم لا وجه لما ذكره اخيرا بقوله وبعد تسليمه الى اخره اذ لا دليل على وجوب المقيد دون الشيئين المتمايزين خارجا المأمور بهما على وجه الاجتماع
الا ادلة عدم سقوط الميسور بالمعسور والانصاف انه لا يحتاج الى الاستدلال لانها في التكاليف بالمقيد فيمنعه كما انها لا تجري في التركيبات العقلية الحاصلة
بسبب الاضافة او التوصيف كالرمان ونحوه فالتحقيق انه لا فرق في هذا المقام بين التركيب الاضافي والعطفي والاول غير قادح من حيث كونه تركيبا
عقليا كما ان الثاني لا ينفع لان التركيب الخارجي انما هو في متعلق المأمور به اعني الغسل لا نفسه فالاولى التمسك بادلة عدم سقوط الميسور بالمعسور حيث
انها جارية في المقام عرفا وان كان المأمور به شيئا واحدا وهو الغسل فان العبرة في مجاري تلك الادلة موارد اجزاء العرف بما لا يمتد بالتركيب الخارجي
شرعا كالمتعذر وربما يستدل في المقام بما دل على كون المحرم كالحلال في الغسل عدا انه لا يزيد كافورا ان المتعذر عقلا كالمتعذر شرعا وفيه ان المتعذر عقلا دون
العكس مع ان الحكم الثابت في مورد خاص لتعذر شرعي لا يسري الى التعذر العقلي كما لا يخفى ثم مقتضى ادلة عدم سقوط الميسور كما عرفت سابقا هو
وجوب اتيان الميسور على النحو الذي كان يؤتى به عند الانضمام ولازم ذلك وجوب مراعاة الترتيب فلا وجه لما اعترض به من امتثال وجوب الغسل بالقراح الذي
هو بكيفيته مستقل فيجب التمييز بالنية محافظة على الترتيب فلا وجه لما اعترض على المحقق والشهيد الثانيين في ايجابهما التمييز بين الغسلات بالنية الا
ان يدعى ان الترتيب انما كان معتبرا مع وجود الخليطين وتغاير الغسلات والمفروض انتفاء المغايرة بانتفاء الخليط وفيه تأمل وهل يحكم بترتب
المبيت اثار الغسل الاختياري على الغسل الاضطراري ام لا فيجب بملاقاته بعد الغسل الملاقاة والغسل المس وجهان بل قولان اقواهما الثاني وفاقا للشهيد
٢ النام ص والمحقق الثاني وجماعة للاصل وانصراف ما دل على ارتفاع الاحكام بعد الغسل الى الغسل دون الناقص وان كان مأمورا به عند الاضطرار
وقلنا بان الامر الاضطراري يقتضي الاجزاء عقلا كما حقق في الاصول الا ان الاجزاء لا يستلزم ترتب الاثار الوضعية المترتبة على الفعل الاختياري فمعنى
بدليته الاضطراري عنه ترتب بعض اثاره عليه مثل جواز الدفن فيما نحن فيه لحصول خفة في حكمه وخبثه بعد هذا الغسل فهو بمنزلة مسح جبيرة النجاسة
للصلوة التي اوجبه بعض عند تعذر ازالتها بالماء حيث يكفي في بدليته عن الغسل الامر بجواز ايقاع الصلوة فيه قبل وجدان الماء ومما ذكرنا
يظهر عدم الاجزاء وجوب الاعادة اذا تمكن من الغسل التام خلافا لما عن المدارك فاستظهر الاجزاء تبعا للشيخ المحقق الاردبيلي بناء على ان الامر بالبدل
الاضطراري يقتضي الاجزاء عن الاختياري وهو حسن لو ثبت كون الاسقاط بنفس البدل عند الاضطرار كما في وضوء ذي الجبيرة والاقطع بل وضوء
التقية ونحوها اذا ثبت كون السقوط بواسطة الاضطرار الا انه وجب البدل من باب الاكتفاء به ما دام تعذر الاختياري او شك فيهما فيرجع الى اصالة
عدم ترتب الاثر من زوال الحدث والخبث الموجبين لغسله بالغسل الاختياري وكيف كان فالظاهر عدم الخلاف بين الفريقين في عدم وجوب الاعادة
لو تمكن من الغسل الاختياري بعد الدفن وعن الرياض دعوى الاجماع وفيه بعد تسليم حرمة النبش حتى لاستدراك الغسل التام انه حسن اذا استلزم
النبش المحرم على الاطلاق اما لو اتفق خروجه ففي سقوط تغسيله نظر من اطلاق كلامهم في التقييد بقولهم قبل الدفن كما في كلام الشهيد والمحقق الثاني
وعدا انصراف عموما الى الميت المدفون ومن ضعفه بما تقدم من منع الاجزاء التي لا يفرق فيها بين ما قبل الدفن وما بعده اذا لم يرد احرمة النبش
ودعوى منع بل الدفن منزلة انها وقت للتكليف عن غير الغسل فوجوب الاعادة لا يخلو عن قوة ولو خيف من تغسيله لو على وجه النصب او الغمس عن
ذلك تناثر جلده كالمحروق والمجدور يتيمم بالتراب بلا خلاف بين الاصحاب كما عن المدارك وغيره وعن كره انه عليه اجماع العلماء وعن فانه اذا مات
انسان ولم يمكن غسله يمم بالتراب كالحي عند جميع الفقهاء الا الاوزاعي ويدل عليه مضافا الى عموم البدلية ورواية زيد بن علي عن ابائه صلوات الله عليهم
عن علي ان قوما اتوا رسول الله فقالوا يا رسول الله مات صاحب لنا وهو مجدور فان غسلناه انسلخ فقال يمموه وقد يناقش في عموم البدلية بانها
عليه اذا كان البدل المؤثر في رفع الحدث هو حصول الماء دون الماء مع الخليط مع ان ادلة البدلية ظاهرة في مقام رفع الحدث دون هذا الغسل الشرعي
لو نغ حيث الميت حدثا كما انه قد يناقش في الرواية بضعفها ومعارضتها بصحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن في ثلثة نفر كانوا في سفر احدهم جنب وكان

سبت انه لا شك على غير وضوء وحضر الصلوة ومعهم ما يكفي احدهم من الماء ايهم يأخذ الماء وبه يغسل به وكيف يصنعون قال يغتسل الجنب ويدفن الميت ويتيمم الذي عليه الوضوء لان غسل الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للاخر جائز وضعف هذه المناقشات واضح للمتأمل اما ضعف المناقشة في عموم البدلية فلان قوله في صحيحة حماد هو بمنزلة الماء دل على وجوب استعمال التراب حيث يجب استعمال الماء سواء كان الواجب استعمال مطلق الماء او استعمال ماء خاص كالسدر والكافور والمضاف في نسبة التطهير الى الماء المضاف للسدر بعنوان اشتراك السدر معه في احداث الطهارة مخالف لما هو المركوز في اذهان المتشرعة من استعمال الثاني في الطهورية ولما دل على اختصاص الطهورية في الماء والتراب مثل قوله ع هو احد الطهورين وقولهم في بيان الطهور انما هو الماء والتراب ويحوذ للذبح فيجب استعمال التراب بدلا لما السدر الكافور كما يجب بدل القراح مع انه لو فرض فقد الخليطين فلا خلاف في وجوب استعمال الماء القراح ولو في غسل واحد مع تعذر الماء يجب بدله فيصير التيمم بدلا اضطراريا عن غسل اضطراري ويترتب عليه ما يترتب عليه من تطهير الميت به وعدم سقوط غسله عند التمكن من الماء والخليط نعم يمكن القول بسقوطه لو تمكن من الماء دون الخليط واما ضعف المناقشة في سند الرواية فواضح بعد انجبارها من الشهرة المحققة والمستفاضة حكاية الاتفاق واما المعارضة بصحيحة ابن الحجاج فلان المروي في التهذيب هذه الرواية بطريق موجود وسند الفقيه وان كان صحيحا الا ان الموجود فيه على ما حكي هو قوله ويتيمم الميت ويتيمم الذي عليه الوضوء فتخرج الرواية عن المعارضة الى المعاضدة وكيف كان فلا اشكال في اصل المسئلة انما الاشكال والخلاف في وجوب تعدد التيمم بتعدد الاغسال كما عن ذكرى ومع صدق الروض وغيرها للاحتياط اللازم في المقام وعموم كون التراب بمنزلة الماء او يكفي تيمم واحد كما عن ذكرى للاصل وكون غسل الميت بمجموع غسلاته عملا واحدا بمنزلة غسل الجنابة وظهور ما دل على كون الميت جنبا في انه يكفي له ما يكفي الجنب من التيمم مع انه حكي القول بالتعدد ظاهر الاختصاص صحيحة بصورة استعمال الماء هذا هو الاقوى وفاقا لجماعة من متاخري المتاخرين بل لظاهر الصدوق وفتاوى الاصحاب كما يشهد به في ذكرى وكشف اللثام والرياض وان كان الاحتياط لا ينبغي تركه والمعروف في كيفيته ان المباشر يضرب بيديه فيمسح بهما وجه الميت ونظير المريض العاجز عن مسح يديه على الارض ولو باعانة القادر وربما كان في هذه دلالة على خروج ضرب اليدين على الارض عن مفهوم التيمم الا ان الظ المتيقن عنه التيمم فلعله يختص بمن يقدر على المسح بهما يجب بيد البدل المسح فيكون ذلك تيمما باعانة القادر دون غيره لا يقدر ثم ويستحب في تغسيل الميت امور منها وضعه على ساجة او سرير بلا خلاف كما عن ... بل ... عن الارض كما هو معقد اجماع الغنية والظاهر ان ارتفاع المحل لئلا يعود ماء الغسل كونه خشبا او ... منها حفظ البدن عن التلطخ كما نقل عن جماعة منهم الشهيدان وفي رواية يونس اذا اردت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة ويحتمل قويا ان يراد منه نسبة الاستحباب الى الاستقبال لا غير ويكون ذكر المغتسل لكونه الموضع المعد عادة للتغسيل كما يشهد به تسميته بالمغتسل وجه الاستحباب ما ذكر من ان التعليل بفعل الجماعة ومنها ان يكون في حال الغسل مستقبل القبلة وفاقا للمحكي عن المحقق والاكثر الاصحاب بل عن ... للامر به في غير نصوص فظاهرها الوجوب كما عن ... ومجرد اشتمال الروايات على كثير من المستحبات لا يوهن في الدلالة كما لا يوهنها حكاية الاجماع عن الغنية والمعتبر على الاستحباب لان الظاهر منها كونها في مقابل من نفى رجحان الاستقبال على هذا الوجه نعم في الصحيح عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجها وجهه نحو القبلة او يوضع على يمينه ووجهه نحو القبلة قال ع يوضع كيف تيسر فاذا طهر وضع كما يوضع في قبره وظاهره عرفا التخيير بل يصغي الى تامل من ان مدلول الرواية هو نفي وجوب التعسر وهو كل قطعا ولا الى تامل من ان المراد هو ايجاب ما تيسر من هيئتي الاستقبال الواردتين في السؤال فالقول بالاستحباب لا يخ من قوة والاحتياط لا يترك ومنها ان يكون حال الغسل تحت الظلال للاتفاق المحكي عن ذكرى والمعتبر ولصحيحة علي بن جعفر ع عن الميت يغسل في الفضاء قال لا باس وان يستر احب الي وفي رواية طلحة بن زيد يستحب ان يجعل بين الميت وبين السماء ستر وعن المعتبر ان طلحة بن زيد وان كان بتريا الا ان روايته منجبرة برواية علي بن جعفر واتفاق الاصحاب انتهى وفي هذا الاعتذار دلالة على انه لا يرى التسامح في ادلة السنن ومنها وقوف الغاسل على جانبه كما عن المقنعة وط وسم وهي لقول الص ع ولا يجعله بين رجليه بل يقف على جانبه وصريح المحكي عن جماعة استحباب الوقوف على يمينه بل عن الغنية الاجماع عليه ولعله لعموم رجحان التيامن والا فلم نعثر على نص فيه ولذا انكره كاشف اللثام تبعا للمحقق وكانهما لا يريان التسامح بمجرد فتوى المش ومنها غمز بطنه وهو مستحب في الغسلتين الاولتين اي قبلهما اجماعا على ما حكي عن الغنية والمعتبر ومجمع البرهان ولرواية الكاهلي بل مرسلة يونس في الغسلة الثانية وقيل ولعل الحكمة فيه ان لا يخرج منه شيء بعد الغسل لضعف الماسكة وعن الحلي انكار ذلك ولا يستحب المسح في الثالثة اجماعا بل يكره لما فيه من النصوص لكثرة الخارج كما في ذكرى وهو كاف بعد الانضمام الى فتوى جماعة بل عن ... الاجماع عليها وعن الفقه الرضوي ولا تمسح بطنه في الثالثة وعلى كل حال فلو خرج شيء غسل والمش لا يجب اعادة الغسل بل لا يجوز بناء على ... الحدث الخارج من الجنب اثناء الغسل كما دلت الروايات على انه كغسل الجنابة وسيأتي الكلام في ذلك والحكم المذكور ثابت في كل ميت الا الحامل ... ولدها في بطنها ... الاجهاض والمتبوع اذا ماتت واراد ان يغسلوها فليبدؤا ببطنها وليمسح مسحا رفيقا وان لم تكن حبلى فان كانت حبلى فلا تحركها ... الاجهاض بسببه ... ستة عشر ... عن بعض المعاصرين ... وجدان ذلك في نسخ التهذيب ومع ذلك فدلالته غير واضح ومنها الذكر لله تعالى حال الغسل بما كان الدعاء

في رواية سعد الاسكاف عن مولانا الباقر ع ايما مؤمن غسل مؤمنا فقال اذا قلبه اللهم ان هذا بدن عبدك المؤمن قد خرجت روحه منه وفرقت بينهما فعفوك

عفوك الا غفر الله عز وجل له ذنوب سنة الا الكبائر وفي مصحح ابراهيم بن عمر عن سليمان بن خالد اذا غسل يحفر له موضع لغسل تجاه القبلة وفي دلالتها على استحباب الاستقبال بالحفيرة بل اصل الحفر نظر بل الظاهر انه في مقام بيان الاستقبال بالميت عند التغسيل الا ان الامر سهل وكيف كان فلا باس بارسال الماء في البالوعة وهي الموضع المعد لصب الماء ويكره ارساله في الكنيف وهو الموضع المعد لقضاء الحاجة كما عن الصدوقين وفي الروض انه الوعاء للبول ... بالكنيف لما في المنع من ذلك لقوله ع اذا غسلتم ميتا فارفقوا به ولا تعصروه ومفصله وعن الشيخ حمله على ما بعد الغسل ومنها غسل فرجي الميت القبل والدبر بماء ممزوج بالحرض بضمتين وهو الاشنان والسدر امام الغسل الاول لقوله في الرواية المتقدمة فاغسل فرجيه بالسدر والحرض ... غسل الفرجين بماء الكافور والحرض قبل الغسل الثاني كما في صريح ... في الرواية المتقدمة في بيان الغسل الثالث اغسل فرجيه بماء الكافور واصنع كما صنعت اول مرة اغسله ثلاث غسلات بماء الكافور والحرض ومنه يعلم استحباب تثليث غسلات الفرج ومنها غسل راسه بالرغوة ... ومنها تكرار غسل كل عضو من اعضائه ثلثا للرواية المتقدمة وعن ذكرى الاجماع على تثليث غسل اعضائه كلها من اليدين والفرجين والراس والجنبين ومنها ان يوضى قبل الغسل بعد ازالة النجاسة العرضية لصحيحة حريز الميت يبدأ بفرجه ثم يوضأ وضوء الصلوة وفي رواية عبد الله بن عبيد الطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه ويوضى وضوء الصلوة ونحوهما غيرهما وظاهرها الوجوب لذا قال جماعة مضافا الى عموم قولهم ع في كل غسل وضوء ويضعف بان كغسل الجنابة او غيره فليس به وضوء والاجماع وهن لا لها لكثرة عطف المستحبات على الوضوء فلا يفيدان ازيد من الرجحان فتحمل على الاستحباب بقرينة خلوها في الروايات السابقة عنه بل دلالة بعضها على عدمه كرواية يعقوب بن يقطين قال سألت العبد الصالح ع عن غسل الميت افيه وضوء الصلوة قال غسل الميت تبدأ بمرافقه فتغسلها بالحرض ثم تغسل وجهه وراسه بالسدر الخ فان الاعراض عن ذكر الوضوء مع وقوع السؤال عنه كالصريح في عدم وجوبه بل يظهر منه مضافا الى خلو اكثر الاخبار المشتملة على المستحبات عنه وكونه كغسل الجنابة بل يظهر منه عدم استحبابه كما عن ظ الحدائق والسرائر والمراسم وعن ظ ... قد ذكروا انه يوضأ الميت قبل غسله فمن عمل به كان جائزا غير ان عمل الطائفة على ترك العمل بذلك لان غسل الميت كغسل الجنابة ولا وضوء في غسل الجنابة والاقوى الاستحباب للاخبار وفتوى المش والاحتياط ومنها ان ينشفه بعد الفراغ عن غسله بثوب لرواية الحلبي ويونس وعمار ولئلا يسرع الفساد الى الكفن بالبلل وعن المص والمحقق الاجماع عليه وبقي من المستحبات امور لم يذكرها المص هنا منها غسل يدي الميت ثلثا قبل الغسل ... كما عن جماعة بل قبل كل واحد من الاغسال كما يظهر من مرسلة يونس ثم اغسل يديه ثلث مرات كما يغسل الانسان من الجنابة الى نصف ... في بيان الغسل بالكافور وافعل كما فعلت في المرة الاولى ابدأ بيديه ثم بفرجه الخ ومنها غسل الغاسل يديه بعد كل غسل الى المرفقين للمرسلة المتقدمة ومنها غسل راسه برغوة السدر عن المعتبر الاتفاق ... على غسل يديه بها الا ان ظ المرسلة الاقتصار على الراس ويظهر منها كون ذلك غير الغسل الواجب فيكون فيه دلالة على جواز الغسل بمضاف الا ان في الاعتماد عليه في مقابل طهورية الاخبار في اعتبار اطلاق الماء اشكالا او منها ان لا يقطع الماء في كل غسلة مستحبة او واجبة حتى يتم غسل ذلك العضو نسبه في الحدائق الى الاصحاب وعن ذكرى حكايته عن سلار والجعفي والشيخ وعن ابن حمزة ... انه لا يقطعه ومنها اغتسال الغاسل قبل التغسيل حكي عن البحار نسبته الى بعض الاصحاب وعن الفقه الرضوي يوضأ اذا ادخلت الميت القبر واغسل اذا غسلته ولا تغتسل اذا حملته وفي الاستشهاد به ما لا يخفى ومنها ان يجعل في دبره شيء من القطن لئلا يخرج منه شيء لمرسلة يونس وعن ... الاجماع عليه ومنها كثرة الماء لرواية الكاهلي ومنها الرفق بالميت للاخبار ومنها الفاء الغاسل على يديه خرقة ومنها فتق قميصه لينزع من تحته قبل الامر احفظ لاعلى الميت عن التلطخ بالثوب لو كان نجسا بنجاسة متيقنة ومحتملة وفي صحيحة ابن سنان ويجرد قميصه اذا غسل وينزع من رجليه وظاهرها كون ذلك بعد التغسيل فيختص بالعلة المذكورة وكيف كان فلا اشكال في استحباب فتق القميص اذا اريد نزعه بل لا خلاف في ذلك وانما الخلاف في ان نزع الثوب وتغسيله مجردا مستور العورة مستحب كما عن صريح المعتبر وغيره بل عن ... ان المش معلل في المعتبر كما عن ذكرى بان الثوب لم ينجس بما يخرج من الميت ولا يظهر بسبب الماء فينجس الميت والغاسل او المستحب تغسيله في قميصه كما عن المنتهى عملا باطلاق الاخبار على ذلك عن ظ المحكي عن الصدوق وصاحب المدارك والحدائق وربما ينسب الى ظ الفقيه وذكرى لصحيحة ابن مسكان وحسنة ابن خالد ان استطعت ان يكون عليه قميص تغسله من تحت القميص وصحيحة ابن يقطين ولا يغسله الا في قميص وما روي من تغسيل النبي ص في قميصه وانه مخير بينهما كما يظهر من عبارة ... مع عدم الاجماع عليه ولعله للجمع بين الاقوال والمراد ان المراد بغسله في قميصه ان كان هو ترك القميص عليه بحيث يكون جميع بدنه مستورا به فلا دليل على استحبابه لان الاخبار المذكورة محمولة على ارادة عدم التغسيل مجردا مكشوف العورة فلا ينافي ما ادى من ... ستر العورة بنزع القميص ووضع خرقة على العورة بنزع القميص كما في حسنة الحلبي اذا اردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عنك عورته اما قميص او غيره ونحوها الرضوي مع ان صريح مرسلة يونس المعتضدة باجماع الخلاف استحباب كشف ما عدا العورة لامرها بجمع القميص على العورة واناطة استحباب ترك القميص عليه ... عورته بالنسبة الى نزع القميص والستر بخرقة ولعله الظ من هذا القول حيث جعلوه في مقابل المش القائلين باستحباب النزع والتجريد فلا ينافي هذا القول استحباب كون ما عدا العورة عاريا فنفي استحبابه اشكال والاقوى التخيير لحسنة الحلبي المعتضدة باجماع ق لما عرفته من ان الاخبار

عن الص ع ما من مؤمن يغسل مؤمنا وهو يقول وهو يغسله يا رب عفوك عفوك الا عفى الله عنه ومنها صب الماء الى حفيرة ويكون تجاه القبلة لرواية

اجزى

الامرة بغسله في قميصه مشقوق لبنا ان حوحبنه كونه مكشوف العورة لانه مقابل الاعم منه في سترها بخرقة اخرى فالمرفق على ما حكي عنه يستحب
غسله عريانا مستور العورة اما بقميصه او بنزع القميص ويترك على عورته خرقة وقال الشافعي يغسل في قميصه يترك على عورته خرقة دليلنا اجماع الفرقة
وعملهم انه مخير بين الامرين انتهى وربما يستظهر استحباب القميص من الاخبار الواردة بتغسيل احد الزوجين والمحارم من وراء الثياب وبضعف ان
الظاهر عدم الخلاف في رجحان ذلك في تغسيل احد الزوجين والمحارم ولو فرض وجود الخلاف فينبغي القطع بضعفه للاخبار الكثيرة المتفقة ولذا
ذهب كثير من الاصحاب الى وجوبه هنا ثم انه قد صرح المحقق والشهيد الثانيان وبعض من تاخر عنهما باذن الوارث في فتق القميص فلو لم ياذن او كان
غير اهل للاذن لم يجز ويشكل بان اطلاق الاذن من المالك الحقيقي مع جريان السيرة على عدم الاستيذان وفي الضمان ايضا اشكال لاطلاق الاذن
الشرعي فكان الوارث يستحقه مفتوقا ويحتمل اباحة الفتق مع الضمان جمعا بين ادلة الاستحباب والضمان ومنها ستر العورة بخرقة ونحوها مع امن اطلاع
الغاسل وغيره عليه والا وجب اجماعا على الظ المصرح به في محكي المعتبر والظ عدم استحباب ستر عورة الصبي الذي يجوز للنساء تغسيله مجردا لان جواز نظر
المراة يدل على جواز نظر الرجل كما عن المعتبر وكره ومنها البدأة في غسل الراس واللحية بالشق الايمن ونسبته في محكي المعتبر الى فقهائنا وفي كره الى علمائنا
ويدل عليه رواية الكاهلي واعتذرنا في الاولى عن ضعفها من جهة محمد بن سنان بعمل الاصحاب على مضمونها ويكره في تغسيل الميت امور منها اقعاده على المغتسل
ونسبته في كره الى علمائنا وعن المنتهى الاجماع عليه ولاجماع العامة على استحبابه وعن الغنية الاجماع على انه لا يجوز ان يقعد الميت وظ الجرحة كما عن ابن سعيد
النص عليها ولعله لظ قوله ع واياك ان تقعده هو محمول على الكراهة كما ان الامر باقعاده في رواية البقباق محمول على التقية كما عن جملة من الاصحاب تبعا
للشيخ قدس الله اسرارهم ومنها قص اظفاره وترجيل شعره اي تسريحه وحرمته وتنقيره على المشهور بل عن كره والمعتبر الاجماع عليه كذا عن ق عن المبسوط ادعى
او لاعدم الجواز كما عن المنتهى نسبته الى علمائنا وعن ظ والمقنعة التعبير بعدم الجواز الا ان الظ ارادة الجمع الكراهة نعم عن سلار والجامع التصريح بالتحريم
وقد يحتج له ولعله للظ الاخبار المستفيضة منها مرسلة ابن ابي عمير لا يمس من الميت شعر ولا ظفر وان سقط منه شيء فاجعله في كفنه ونحوها غيرها
نعم وقع التعبير في غير واحد منها بالكراهة وهو لا ينافي الحرمة والانصاف ان ليس للاخبار صارف عن التحريم الا اعراض معظم الاصحاب عن ظاهرها فالاحتياط
لا يترك البتة ثم لا فرق في اطلاق النصوص والفتاوى بين كون الاظفار طويلة او قصيرة ولا بين كون الوسخ تحتها وعدمه كما نص عليه في محكي
بل عن الشيخ الاجماع على عدم جواز تنظيفها عن الوسخ بالخلال وفي رواية الكاهلي ولا تخلل اظفاره وعن الذكرى انه ينبغي اخراج الوسخ من بين اظفاره
بعود لين وان شد عليه قطنا كان اولى ودفعه في كرى باجماع الشيخ ورواية الكاهلي ولعل نظر المص في كره الى ما نقله لو بقى تحتها وسخ حرجا بالماء ولا ننافي
كراهة التنظيف وجوب دفع الموانع فلعل المراد في الرواية وكلام الشيخ ما لم يبلغ حد المانعية وقال في ض بعد حكاية اجماع الشيخ على تحريم القص ولو تم
وعلى تنظيف اظفاره من الوسخ بالخلال ان الاشد الكراهة في الاولين اما الوسخ تحت اظفاره فتنزيه من اظفاره انتهى وعلى كل حال فلو سقط شيء من ظفره
وشعره بنفسه او بسقط فالمعروف انه يدفن معه كما عن المص والشهيد والمحقق الثاني وظ المحكي عن المنتهى وهي انه قول علمائنا وعن ظ جبرة انه لا خلاف
فيه وعن نهاية الاحكام الاجماع على انها تطرح في كفنه وعن كره لو سقط من الميت شيء غسل وجعل معه في اكفانه باجماع العلماء ولان جميع اجزاء الميت في موضع واحد
ولما نهى وعن كاشف اللثام ان هذا التعليل يعطي الاستحباب كما هو نص الجامع اقول والظ من التعليل ولو بتركونها مع الميت كالاولوية اصل الدفن
فانه كان ما في الجامع كالخلاف يظهر في وجوب اصل الدفن ويدل عليه مضافا الى ما مر فحوى وغيره من اجزاء الميت مرسلة ابن ابي عمير السابقة و
رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سالته عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه او يقلم ظفره قال لا يمس منه شيء اغسله وادفنه وعن الادريسي ان القابل بعدم
صحة الخبر ولانه يحتمل ان يكون السؤال عن جواز حلق الشعر وقلم الظفر فاجاب ع بالنهي عن مس شيء بل الغسل يعني الميت ويدفن من غير تعرض لحلق شعره او
قلم ظفره وفيه نظر الا انه يبقى الاشكال في ان المراد بالغسل المامور به في الرواية هي الاغسال المعهودة بالمياه الثلثة او مطلق الغسل بالماء القراح بقصد
وان كان مما لم يفعل بالمولود مع ان المكروه ثانيا تغسيل الميت بالماء المسخن بالنار بلا خلاف فيه وعن هي نسبته الى علمائنا للاخبار ومنها صحيحة ابن المغيرة عن
الباقر والصادق ع لا يقرب الميت ماء حميما وظ مطلق الحار الا انه يدعى انصرافه الى ما حم بالنار وعن الصدوق انه قال الا ان يكون شتاء باردا فتوقي الميت
مما توقي منه نفسك هو المستند لاستثنائه عن صورة شدة البرد وظاهره مراعاة جانب الميت الا ان المحكي عن الشيخ انه قال لو خشي الغاسل من البرد
انتفت الكراهة وحكى بعض المعاصرين عن بعض مشايخه تفسير الرواية بما يوافقه يعني توقي نفسك وتوقي الميت بل توقي نفسك ومنها الدخنة بالعود
وغيره عند الغسل على المشهور خلافا للجمهور فاستحبوها وعن الباقر ع لا تقربوا موتاكم النار يعني الدخنة وقوله ع لا تجمروا الاكفان ولا موتاكم الطيب الا
الكافور فان الميت بمنزلة المحرم ولنورد هنا حديثين يضمنان لواجبات الغسل واكثر السنن المذكورة وكثيرا مما لم يذكر احدهما ما في مرسلة ابراهيم بن
هاشم عن رجال من يونس عنهم قال اذا اردت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة فان كان عليه قميص فاخرج يده من القميص واجمع قميصه
على عورته وارفعه من رجليه الى فوق الركبة وان لم يكن عليه قميص فالق على عورته خرقة واعمد الى السدر فصيره في طشت وصب عليه الماء واضربه بيدك
حتى ترتفع رغوته واعزل الرغوة في شيء وصب الاخر في الاجانة التي فيها الماء ثم اغسل يديه ثلث مرات كما يغسل الانسان من الجنابة الى نصف الذراع

ثم اغسل

ثم اغسل فرجه ونقه ثم اغسل راسه بالرغوة وبالغ في ذلك واجتهد ان لا يدخل الماء منخريه ومسامعه ثم اضجعه على جانبه الايسر وصب الماء من نصف راسه الى قدميه
ثلث مرات وادلك بدنه دلكا رفيقا وكذلك ظهره وبطنه ثم اضجعه على جانبه الايمن ثم افعل به مثل ذلك ثم صب ذلك الماء من الاجانة واغسل الاجانة
بماء قراح واغسل يديك الى المرفقين ثم صب الماء في الاجانة والق فيه نصف حبات كافور وافعل به كما فعلت في المرة الاولى ابدا بيديه ثم بفرجه وامسح
بطنه مسحا رفيقا فان خرج منه شيء فانقه ثم اغسل راسه ثم اضجعه على جانبه الايسر واغسل جانبه الايمن وظهره وبطنه ثم اضجعه على جنبه الايمن واغسل جنبه الايسر كما
فعلت اول مرة ثم اغسل يديك الى المرفقين والاجانة وصب فيه ماء القراح واغسله بالماء القراح كما غسلته في المرتين الاولتين ثم نشفه بثوب طاهر واعمد
الى قطن فذر عليه شيئا من حنوط وضعه على فرجه قبله ودبره واحش القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء وخذ خرقة طويلة عرضها شبر فشدها
من حقويه ثم ضم فخذيه ضما شديدا ولفها في فخذيه ثم اخرج راسها من تحت رجليه الى الجانب الايمن واغرزها الى الموضع الذي لففت فيه الخرقة وتكون
الخرقة طويلة تلف فخذيه الى ركبتيه لفا شديدا والثاني ما عن ابن محبوب عن محمد بن سنان عن عبد الله الكاهلي قال سالت ابا عبد الله ع عن غسل الميت فقال
استقبل بطن قدميه القبلة حتى تكون وجهه مستقبل القبلة ثم تلين مفاصله فان امتنعت عليك فدعها ثم ابدا بفرجه بماء السدر والحرض
فاغسله ثلث غسلات واكثر من الماء وامسح بطنه مسحا رفيقا ثم تحول الى راسه وابدا بشقه الايمن من لحيته وراسه ثم ثن بشقه الايسر من راسه ولحيته ووجهه
فاغسله برفق واياك والعنف واغسله غسلا ناعما ثم اضجعه على شقه الايسر ليبدو لك الايمن فاغسله من قرنه الى قدميه وامسح يدك على ظهره و
بطنه ثلث غسلات ثم رده على جانبه الايمن ليبدو لك الايسر فاغسله بالماء من قرنه الى قدميه وامسح يدك على ظهره وبطنه بثلث غسلات ثم رده
على قفاه فابدا بفرجه بماء الكافور واصنع كما صنعت اول مرة اغسله ثلث غسلات بماء الكافور والحرض وامسح يدك على بطنه مسحا رفيقا ثم تحول
الى راسه واصنع كما صنعت اولا بلحيته من جانبيه كليهما وراسه ووجهه بماء الكافور ثلث غسلات ثم رده الى الجانب الايسر حتى يبدو لك الايمن فاغسله
من قرنه الى قدميه ثلث غسلات وادخل يدك تحت منكبيه وذراعيه ويكون الذراع والكف مع جنبه طاهرة كلما غسلت منه شيئا ادخلت يدك تحت منكبيه
وفي باطن ذراعيه ثم رده على ظهره ثم اغسله بماء قراح كما صنعت اولا تبدأ بالفرج ثم تحول الى الراس واللحية والوجه حتى تصنع كما صنعت اولا بماء قراح ثم
ازره بالخرقة ويكون تحت القطن تذفره به اذفارا قطنا كثيرا ثم تشد فخذيه على القطن بالخرقة شدا شديدا حتى لا تخاف ان يظهر شيء واياك ان تفعله
او تغمز بطنه واياك ان تحشو في مسامعه شيئا فان خفت ان يظهر من منخريه شيء فلا عليك ان تصير ثم قطنا وان لم تخف فلا تجعل فيه شيئا ولا
تخلل اظفاره وكذلك غسل المراة الحديث والواجب من جميع ذلك ما تضمنه صحيحة سليمان بن خالد قال سالت ابا عبد الله ع كيف يغسل الميت قال بماء
وسدر واغسل جسده كله واغسله اخرى بماء وكافور ثم اغسله اخرى بماء قلت ثلث مرات قال نعم فاذا فرغ من غسله وجب تكفينه كفاية بالاجماع
بل الضرورة وقيل يجوز بل الواجب ستره في الكفن لا بدله وان كان مستحبا مؤكدا ففي صحيحة معوية بن طريف من كفن مؤمنا كان كمن ضمن كسوته الى
يوم القيمة ولا يعتبر فيه نية التقرب وان توقف الثواب عليها وكذا التحنيط في الروض ان النية معتبرة فيهما لانهما فعلان واجبان الكفن لو اخل
بها لم يبطل الفعل وهل ياثم بتركها يحتمله لوجوب العمل ولا يتم الا بالنية لقوله ع لا عمل الا بنية وعدمه هو الاقوى لان القصد بروزهما فالوجود
الى ان قال ولكن لا يستتبع الثواب الا اذا اريد به التقرب انتهى ولا ريب ان ما قواه هو المتعين نعم ربما يتوقف حصول الثواب مع عدم النية بظ الظواهر
الادلة ما لم يتو العكس وهو ضعيف واضعف منه ما ربما يحكى عن بعض من نسبة القول بحصول الثواب مع نية العكس الى الاردبيلي قده وما ابعد ما بينهم
وبين ما اختاره بعض مشايخنا من توقف صحة التكفين على النية فلو وقع من دونها وجب اعادته لانه من التعبديات التي لا يعلم حصول الغرض منها بمجرد الوجود
الخارجي وكيف كان فالواجب في الكفن ثلثة اثواب على المشهور بل عند الكل الا سلار فاكتفى بواحد شامل للبدن وعزاه مضافا الى المشهور بالاجماع المحكي
عن الخلاف والغنية وعن ظ التذكرة والتنقيح الاخبار المستفيضة ففي رواية عبد الله بن سنان وليس فيها الا سهل بن زياد عن ابي عبد الله ع قال الميت
يكفن في ثلثة اثواب سوى العمامة والخرقة يشد بها وركيه لكيلا يبدو منه شيء والعمامة والخرقة لا بد منهما وليستا من الكفن وفي موثقة سماعة قال سالته
عما يكفن به الميت قال ثلثة اثواب وفي رواية ابي اسمعيل بن يونس عن احدهما ع قال الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب والعمامة والخرقة سنة وعن ذلك المتن في صحيحة
زرارة المروية عن التهذيب قلت لابي جعفر ع العمامة للميت من الكفن قال لا انما الكفن المفروض ثلثة اثواب او ثوب تام يواري فيه جسده فما زاد فهو سنة الى ان
يبلغ خمسة فما زاد فمبتدع والعمامة سنة ولعلها مع الاصل مستند سلار وفيه مع مخالفتها لما عرفت انه تخيير للواجب بين الاقل والاكثر مع كون
الاكثر مستحبا لانه في مقابل ما عدا المستحبات ولا مع معارضة بهما بوجه كما في الفقيه والايمام فلذلك لا بد ما من ارتكاب التاويل فيه بجعل او
للتقسيم الى حالتي الاختيار والاضطرار او بجعل او بمعنى الواو وعلى ان مخالفته كما يقتضيه ايجابها الى الزام بزيادة همزة او فقدانها لو وافق نسخة الكافي او تمام كله
العطف وهو مع المحكي كما في الروض عن كثير من نسخ الشيخ وبالجملة على الاولين مسامحة يعني ثوب من تلك الاثواب تام وللمراد به اللفافة وكله تامة
على الثالث خبر مبتدأ محذوف او بدل من ثلثة اثواب واما من حملها على التقية او غير ذلك مما قيل وكيف كان فهذه الرواية لو لم تكن دليلا للمشهور فلا
دليل عليهم نعم لا اشكال في كفاية الواحد حال الاضطرار فانه يجب دفنه بغير دفن او بعضه اولى وهذه الثلثة احدها مئزر بكسر الميم وسكون الهمزة

وهو عندهم كما في الحدائق ما يستر ما بين السرة والركبة ويجوز كونه الى القدم باذن الورثة او الوصية النافذة واحتمل الاكتفاء بما يستر العورة لانه شرع لسترها وهو ضعيف لو حمل المطلق على المتعارف وحكمه الحكم غير ملحوظ وبين ان يستر ما بين صدره وقدمه وكيف كان فهو متعين لا يلتفت الى المتن بل عرفت والغنية والمعتبر وكرى وفتح الاجماع عليه لكن الظ ان معاقد الاجماعات هي الثلثة الاجزاء اصل التثليث في مقابل سلار وتخصيص الثلثة كما لا يخفى على من تامل في عباراتهم ويؤيده ذكر الفقيه في معاقد الاجماعات مع انهم يذكرون الخلاف فيه بل ربما يحكيها بعضهم عند وجوه كما المحقق في المعتبر حيث قال الواجب منه يعني الكفن ثلثة اثواب مئزر وقميص ولفافة وهذا مذهب فقهائنا اجمع عدا سلار ثم قال بعد ذلك اختلف الاصحاب في القميص فادعى الشيخان وعلم الهدى والوجه عندنا ما ذكره ابن الجنيد من التخيير بين الاثواب الثلثة يدرج فيها الميت او بين قميص وثوبين انتهى ونحوه في دعوى الاجماع على الثلثة ثم عنوان الخلاف في القميص المذكور ولم يزد في فتح على ان قال بعد قول الماتن والواجب منه مئزر وقميص وازار انه اقتصر سلار على لفافة واحدة والاخبار والاجماع على خلافه انتهى ولا يخفى في عبارة ما تقدم والغنية وكيف كان فحكي في المسئلة مضافا الى نسبته الى علمائنا في المنتهى بل اجماع عند الغنية وقوله يكفن المراة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين فان المنطق هو ما يشد في الوسط فهو المئزر بعد ارادة لفافة التلثة بعيد جدا وعن الرضوي انه روي انه يكفن الميت في ثلثة قميص ولفافة وازار وقريب منها الاخبار المشتملة على اعتبار الازار المنجبر قصور سندها ودلالتها بما عرفت من نقل الاجماع بل عدم تحقق الخلاف الا فيما يحكى عن صاحب المدارك تبعا لشيخه الاسترابادي وان نسب الخلاف الى الصدوق والاسكافي الا ان في التنبيه ما سيأتي ففي صحيحة ابن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام كيف اصنع بالكفن قال تؤخذ خرقة فتشدها على مقعدته ورجليه قلت فالازار قال انها لا تعد شيئا انما تصنع لتضم ما هناك لكيلا يخرج منها شيء وما يصنع من القطن افضل منها ثم يخرق القميص اذا غسل وينزع من رجليه قال ثم الكفن تام على ان الراوي توهم كفاية الخرقة عن الازار فرده بان الخرقة لا تعد شيئا من الكفن بل هو لحفظ الميت من ان يخرج منه شيء واصله ان الازار لا يتم منه ذلك المئزر كما عن الصحاح وغيره وان كان المراد به في كلام اكثر الاصحاب اللفافة الشاملة كما هو المتعارف الان في عرف العرب وحكي ايضا عن بعض اهل اللغة ان الازار المتتبع في الاخبار المتفرقة هنا وفي اداب دخول الحمام وما ورد في الاستمتاع من الحائض اذا اتزرت بازار وفي كراهة الاتزار فوق القميص وغير ذلك للمتتبع عنده ان المراد به هنا المئزر مع ان الازار بالمعنى الاخر هو الثوب الشامل للبدن ما عدا الراس وهي الملحفة ومنه يظهر الاستدلال برواية معاوية بن وهب فيهما سهل وابن سهل عن ابي عبد الله عليه السلام قال يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار وخرقة يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعمم بها ويلقى فضلها على صدره وفي رواية الشيخ على وجه بناء على دلالة الاجماع والاخبار على عدم وجوب الخرقة والعمامة بل عدم عدهما من الكفن فيتعين القميص والازار واللفافة وعرفت ان الازار هو المئزر ورواية يونس بن يعقوب عن ابي الحسن الاول قال سمعته يقول اني كفنت ابي في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفي قميص من قمصه وعمامة كانت لعلي بن الحسين فان الظ احد ثوبي الاحرام هو الازار المرادف للمئزر الا ان التكفين فيه لا يستلزم الاتزار به فهذه الرواية ونحوها غير مجدية في المقام ومن جميع ذلك يظهر ضعف ما عن الاردبيلي قده من التأمل في مستند المتن وتبعه في ذلك صاحب المدارك فخالف المتن وافرط تلميذه المحدث الاسترابادي وبالغ في الطعن على المتن في ايجاب المئزر وتبعهم جماعة فقال في المدارك ان المستفاد من الاخبار اعتبار القميص والثوبين الشاملين للجسد او الاثواب الثلثة وبمضمونها افتى ابن الجنيد في كتابه فقال لا بأس ان يكون الكفن ثلثة اثواب يدرج فيها ادراجا او ثوبين وقميصا وقريب منه عبارة الصدوق في الفقيه فانه قال والكفن المفروض ثلثة قميص وازار ولفافة سوى العمامة والخرقة فلا يعدان من الكفن وذكر قبل ذلك ان المغسل للميت قبل ان يلبسه القميص ياخذ شيئا من القطن ويذر عليه ذريرة ويجعل شيئا من القطن على قبله ويضم على رجليه جميعا ويشد فخذيه الى وركيه بالمئزر شدا جيدا لئلا يخرج منه شيء ومقتضاه ان المئزر عبارة عن الخرقة المشقوقة التي يشد بها الفخذان والمسألة قوية الاشكال ولا ريب ان الاقتصار على القميص واللفافتين او الاثواب الثلثة الشاملة للجسد مع العمامة والخرقة التي يشد بها الفخذان اولى انتهى **اقول** اما الاخبار الدالة على اعتبار ثلثة اثواب او ثوبين ما عدا القميص فلا تدل على اعتبار شمولها ما عدا القميص اذ الثوب غير ماخوذ فيه الشمول للبدن ولذا كان القميص احد الاثواب من غير تجوز بل ظ صحيحة زرارة وصحيحة معاوية بن وهب المتقدمتين كون العمامة والخرقة من الاثواب الخمسة وليس هناك دليل اخر على اعتبار شمولها عدا ما يتخيل في حسنة حمران ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن ولا شمول ما عدا ما يتخيل من عموم ما وجوب الكفن في الاثواب بل ظهوره لفظ الثوب او التكفين فيه في الثوب الشامل ويضعف الاول ان اللفظ لا يستلزم الشمول والثاني بمنع ظهور ما ذكر في الثوب الشامل كما عرفت ومنه يظهر ما في المحكي عن الذخيرة حيث قال ان غاية توجيه القول المش ان في بعض الاخبار انه يلف في الازار ثم اللفافة فيكون المراد به المئزر لا ما يلتحف به عامة فوق الكتفين وفيه تكلف مع انه على تقدير التسليم لا يكفي لتخصيص الاخبار السابقة في المسألة بحمل اشكال فيه مع ما تقدم سابقا في معنى الازار انه الى عمود ل على اعتبار شمول الاثواب الثلثة للبدن حتى يحتاج لتوجيه الازار الى تخصيص ومنه يظهر ما في استيناس صاحب المدارك لكلام ابن الجنيد حيث عبر عما عدا القميص بالثوب بما ادعى في ذلك نسبته اعتبار شمول ما عدا القميص للبدن البتة فقد عرفت ان ذكر الثوب لا يدل على الشمول والا فاستيناسه منه بكلام المحقق في المعتبر اولى لانه ذكر في مسئلة القميص ان الوجه ما قاله ابن الجنيد من كذا او كذا الى اخر عبارة ابن الجنيد المتقدمة وبما حكى بعض نسبته هذا القول

الى المعتبر بل الى ظاهر العماني والصدوقين والجعفي في عباراتهم المحكية لا سند له عليه ثم ان هنا قولا ثالثا حكي عن بعض المعاصرين وهو التخيير بين المئزر والثوب الشامل وكانه للعمل بالمطلقات والجمع بين المقيدات او لطرح الكل والرجوع الى البراءة وفي الجميع نظر والثاني من الاثواب قميص والمراد به الواصل الى نصف الساق لانه المتعارف في ذلك الزمان ولا عبرة بغير المتعارف او المتعارف في غير ذلك الزمان او عند غيرهم نعم يجوز كونه القصير بتقليل بحيث لا يخرج عن المتعارف وان صدق انه قميص قصير اذ لا يخرج عن المتعارف بمجرد القصور نعم كونه الى القدم او قريبا منه لا يجوز الا باذن الورثة او الوصية النافذة وتعيين القميص هو المش بل عن كرى والغنية الاجماع عليه للاصل والاخبار الكثيرة وعن الاسكافي التخيير بينه وبين ثوب شامل واستوجهه المحقق في المعتبر ومن تقدمت عباراتهما وتبعهما الشهيد الثاني وجمع ممن تاخر عنهم لرواية محمد بن سهل عن ابيه قال سالت ابا الحسن عن الثياب التي يصلي فيها الرجل ويصوم ايكفن فيها قال احب ذلك الكفن يعني قميصا قلت يدرج في ثلثة اثواب قال لا باس به والقميص احب الي وارسل الصدوق عن ابي الحسن في الرجل يموت ايكفن في ثلثة اثواب بغير قميص قال لا باس والقميص احب الي والظاهر انه هي الرواية السابقة ارسلها الصدوق منقولة بالمعنى وكيف كان ففي التعويل عليها مع ارسالها في الخروج عن ظ الروايات اشكال فالاحوط بل الاقوى تعيين القميص والثالث منها ازار وهو شامل للبدن وقيل لا بد من زيادة على ذلك بحيث يمكن شده من قبل راسه ورجليه والواجب فيها عرضا ان يشمل البدن كذلك ولو بالخياطة ونحوها والفرق بين الطول والعرض نظرا الى الاكتفاء بالخياطة في الاول ممنوع وحيث اعتباره ما الاطلاق فيه نصا وفتوى وان خلا بعض الاخبار عن ذكره لوضوح اعتباره ثم انه ذكر المحقق الثاني انه يراعى في جنس هذه الاثواب المتوسط باعتبار اللائق بحال الميت عرفا فلا يجب الاقتصار على ادون المراتب وان ماكس الوارث وكان صغارا حملا للاطلاق في اللفظ على المتعارف واستحسنه في الروض لان العرف هو المحكم في امثال ذلك مما لم يرد فيه تقدير شرعي وتبعهما على ذلك غير واحد من متاخري المتاخرين ولعل مستنده ما يستفاد من ادلة استحقاق الميت من ماله الكفن فان المتبادر منه هو الكفن اللائق بحاله الذي لا يوجب مهانته في انظار الناس كما يستثنى للمفلس من اللباس اللائق فلو لم يكن في الكفن اللائق الا مرتبة دنيوية واعتبار دنيوي بالميت كفى في استحقاقه له من ماله كيف وقد ورد في كثير من الاخبار رجحان اجادة الكفن وكونه زينة للميت وان الموتى يتباهون باكفانهم والحاصل ان الكفن عرفا وشرعا احترام الميت واعتناء به في الدنيا والاخرة فهو اولى بمراعاة الشان وكونه لائقا بحال الميت من اللباس الدنيوي المراعى فيه ذلك ومما ذكرنا يظهر ما عن المحكي عن الاردبيلي من المناقشة في الحكم المذكور من حيث عدم الدليل على جوازه مع نزاع الورثة او كونهم صغارا ثم قال الا ان يستفاد ذلك من جواز اخذ ما يصدق عليه الكفن ومن العرف انتهى وفيه ان دلالة جواز ما يصدق عليه الكفن يوجب مزاحمة الوارث اذ ليس للولي او غيره ممن يباشر امور الميت الا تجهيزه الواجب بحيث يتحقق بغير ذلك الكفن فلا سلطان له على الوارث في الزائد مع ان ما ذكره يوجب جواز التكفين باعلى ما يتحقق به التجهيز مما فوق اللائق وان لم ياذن الوارث مما ذكره اخيرا من الرجوع الى العرف هو الاجود بالتقريب الذي ذكرنا نعم لو اختار الولي التكفين بالادون ولم يكن تماما وكان الباقي للورثة لا دليل على وجوب التكفين لم يوجب التكفين الا بمطلق ما يصدق عليه الكفن ولا ينافي ذلك ما ذكرنا من استحقاق الميت للكفن اللائق فتدبر ثم انه هل يعتبر في كل ثوب من الثلثة ان يكون ساترا كما في الروض تبعا لجامع المقاصد لانه المتبادر من اطلاق الثوب او يكفي ستره بالمجموع لحصول غرض التكفين ام لا يعتبر ذلك ايضا للاصل والاطلاق وجوه بل اقوال خيرها اوسطها لعدم الدليل على الاول والتبادر غير مسلم بحيث يعتني به في دفع اليد عن الاطلاق واما ما سيجيء من اعتبار كون ما يكفن فيه مما يصلي فيه فهي ضابطة لبيان جنس الكفن لا وصفه ويدفع الثالث مضافا الى شذوذه بل عدم القول به الا عن بعض متاخري المتاخرين بما علم من مقصود الشارع من التكفين هو ستر البدن كما نبه عليه في صحيحة زرارة ظاهر زرارة او ثوب يواري فيه جسده كله وان قيل ان المراد بالمواراة هنا احاطة الكفن بالجسد لكن ارادة الاحاطة لا ينافي ارادتها على وجه الستر تحقيقا لمعنى المواراة مضافا الى ما في علل الفضل من انه انما امر بالتكفين ليلقى ربه طاهر الجسد ولئلا يبدو عورته لمن يحمله او يدفنه ولئلا يظهر على الناس بعض حاله وقبح منظره ولئلا يقسو القلب بالنظر الى مثل ذلك للعاهة والفساد ولان يكون اطيب لانفس الاحياء ولئلا يبغضه حميمه فيلقي ذكره ومودته ولا يحفظه فيما خلف واوصاه وامره به ولا يعتبر في الاثواب كونها بغير الحرير المحض اجماعا على الظاهر المحكي عن جماعة من العبارة ويدل عليه مضافا الى الكلية الاتية من اعتبار كون الكفن من جنس ما يصلي فيه الرجل خصوص مضمر ابن راشد التي عدها في كرى من المقبول قال سألته عن ثياب تعمل بالبصرة على عمل العصب اليماني من قز وقطن هل يصلح ان يكفن فيها الموتى قال اذا كان القطن اكثر من القز فلا باس به ويؤيدها الاخبار الناهية عن التكفين بكسوة الكعبة مع التصريح فيها بجواز بيعها وهبتها ورجحان التبرك بها فالظ ان النهي لكونها من الحرير وظ النصوص وكثير من معاقد الاجماع بل صريح اجماع كرى كالاجماع الذي استظهره كاشف اللثام هو عدم الفرق في هذا الحكم بين الرجل والمراة فما احتمله المص في المحكي عن نهايته من جواز تكفين المراة به محل نظر وان كان يشهد له ما سيجيء من عموم تنزيل الميت منزلة المحرم مضافا الى ما دل على جواز احرام المراة في الحرير وهذا اولى مما استند اليه هو من استصحاب جواز لبسها وكيف كان فظ المص وجماعة تخصيص المنع من الحرير بعدم المنع من مطلق ما لا يجوز الصلوة فيه كاجزاء ما لا يؤكل لحمه واستجوده بعض من حيث عدم الدليل على هذه الكلية وانما منع من الحرير لما تقدم من النص والاجماع كما منع من المتنجس ايضا واما المغصوب فلا يختص تحريمه بالنص فيه بالتكفين لكن في الغنية كما عن نهاية الاحكام والمهذب والاصباح وشرحه وعن الشهيد وجماعة الحقوا

مواعتبار هذه الكلية بل استظهر من كلمات الاجزء الثلاث كون المسئلة من المسلمات ولذا قال المحقق الاردبيلي فيما حكي عنه ولما اشترطوا كون الكفن
من جنس ما يصلي فيه وكونه غير جلد فكان دليله الاجماع انتهى بل صرح بدعواه في الغنية وربما استدل عليه ايضا باصالة الاشتغال بناء على عدم الاطلاق
في ادلة التكفين ووجوب الرجوع في امثال المقام عند فقد الاطلاق الى الاحتياط والاقوى الاستدلال عليه برواية محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال قال امير
المؤمنين عليه السلام لا تجمروا الاكفان ولا تمسوا موتاكم الطيب الا الكافور فان الميت بمنزلة المحرم ورواها في المحكي عن العلل عن ابيه عن سعد عن محمد بن عيسى عن الهيثم بن نجيح
عن ابي الحسن بن راشد عن الصادق عليه السلام دلت على تنزيل الميت في كل الاحكام منزلة المحرم فاذا انضم اليه ما ورد في الاحرام من وجوب كون ما يحرم فيه من جنس ما
يصلي فيه كحسنة حريز بن هاشم كل ثوب يصلي فيه فلا بأس ان يحرم فيه دل على وجوب كون الكفن مما يجوز الصلوة فيه ودعوى ان جعل الامام عليه السلام هذا التنزيل
علة لكراهة امساس الطيب وتجمير الاكفان دليل على كون التنزيل على جهة الاستحباب بمعنى انه ينبغي ان ينزل الميت منزلة المحرم لا انه كذلك لزوما ولا
لحرم امساس الطيب كالمحرم امساس غير ما استثني منه الكافور ممنوعة بعد فرض تسليم عدم حرمة وضع الطيب على الميت كما سيجيء وهذا بخلاف التلبس بثوب
الاحرام فانه من اركان الاحرام فتنزيل الميت منزلة المحرم يدل على وجوب كسوته اياه وجعل الميت منزلة المحرم لا يوجب جهة الاستحباب وانما يوجب
كراهته من حيث انه في صورة التعريض للطيب واما عدا امساسه من غير ما استثني محرما بالكافور فهو حكم شرعي وليس العلة فيه مراعاة كونه محرما حال الموت
ولذا لا يراعى فيه سائر تروك الاحرام وكيف كان فلا محيص عما عليه المشهور وادعى عليه الاجماع وهل يعتبر مع ذلك ان لا يكون من الجلود كما صرح
به جماعة منهم الشهيد في كري بل يظهر من عبارة الاردبيلي المتقدمة بل ظاهر عبارة الغنية كونها مظنة الاجماع والاقوى ذلك لا لاعتبار كون
الكفن ثوبا بحسب ان المتبادر منه وضعا او انصرافا ما عدا الجلود والقول بجواز كونه من صوف ما يؤكل لحمه ووبره على المشهور خلافا للمحكي عن الاسكافي فمنع
في الوبر وربما يحكى عنه المنع عن الشعر ايضا وعلى كل حال فلا دليل عليه مع صدق الثوب وفي الرياض الاجماع على جواز الصوف وثبوته بعد الاصل
الاطلاقات الواضحة والظاهر انه لا يعتبر كونه منسوجا لصدق الثوب على الملبود ويظهر من سند المنع عن الجلد الى ان المتبادر من الثوب هو المنسوج
كالمعتبر ولما ذا اعتبار النسج وفيه نظر واما اعتبار طهارة الاثواب فيدل عليه مضافا الى الكلية المتقدمة الا ان يراد بها تعيين الجنس لا الوصف
كما تقدم في اعتبار الساتر ويدل الى الاجماع المحكي عن المعتبر والذكرة وكري ما سيجيء من وجوب ازالة النجاسة عن الكفن مع الامكان هذا كله مع الاختيار
ومع الاضطرار فلا ريب في المنع في المغصوب واما غيره ففي الذكرى ان فيه وجوها ثلاثة المنع للاطلاق والجواز لئلا يدفن عاريا مع وجوب ستره ولو بالحجر
ووجوب ستر العورة حالة الصلوة ثم ينزع بعد ذلك فالجلد مقدم لعدم صريح النهي فيه ثم النجس لعروض المانع ثم الحرير لجواز صلوة النساء فيه اختيارا
وعن جامع المقاصد استظهار الفرق بين النجس وغيره فاجاز الاول لعدم وجوب نزعه عن الميت لو اصابه الكفن وتعذر غسله وقرضه ولانه يئول
الى النجاسة عن قريب فامره اخف ومنع في الثاني لاطلاق ادلة المنع كما عرفت في الحرير مع الامر بنزع الجلود عن الشهيد ثم قال ولو اضطر الى ستر
عورته للصلوة ولم يوجد الا الممنوع منه امكن الستر باخذ هذه الاشياء من غير ترتيب لعدم الدليل عليه مع احتمال وضعه في القبر على وجه
لا يرى عورته ثم يصلي عليه انتهى وتوقف في البيان بين ما لو دار بين غير المأكول والحرير والمتنجس وعن الرياض الفرق بين ما منع عنه الدليل وما
منع منه لعدم الدليل على جوازه وهو مبني على استناده في المنع عما لا يؤكل لحمه الى اصالة الاشتغال وتوقيفية التكفين وقد عرفت الدليل على
العدم وفي الجمع نظر والاظهر وجوب الستر بكل واحد من هذه عند الانحصار لما استفيد من اخبار علة تكفين الميت ومن كون حرمة الميت كحرمته حيا
ومن ان اصل ستر الميت مطلوب مضافا الى اطلاق ثلثة الاثواب في بيان الكفن الواجب وانصراف ادلة المنع عن المذكورات الى حال الاختيار ولو سلمنا
بعدم الوثوق فالظاهر الجواز باذن الوارث وعدم الحرمة اذ مع قصد الاحتياط لا يعد اضاعة للمال ولا تشريعا هذا كله مع الانحصار في واحد واما مع
وجود ما شئت منها او ثلثة فالاقوى تقديم الثوب النجس على الحرير وغير المأكول لاطلاق دليل المنع فيهما وعدم شمول دليل اعتبار الطهارة لما نحن فيه
اما لكون العمدة نقل الاجماع المنتفي في المقام واما لانه وان كان دليلا لفظيا مطلقا الا ان تقييده الثوب بالطاهر متأخر عن تقييده بكونه غير حرير
او مما يجوز الصلوة بمعنى الترتيب في التقييد اللفظي ضرورة عدم الترتيب في ورود القيود على مطلق واحد بل بمعنى ان الملحوظ في نظر الشارع اعتبار
وصف طهارة الثوب بعد اعتبار كونه مما يجوز فيه الصلوة بمعنى انه اعتبر كون هذا الجنس الخاص من الثوب طاهرا في حال الاختيار والمفروض
عدم التمكن في المقام من هذا الجنس الخاص الطاهر فيجوز هذا الجنس الخاص وان لم يكن طاهرا وقد اوضحنا ذلك في لباس المصلي عند تحقيق
معنى قول الشهيد ان فوات الوصف اولى من فوات الموصوف فيما لو دار الامر بين المتنجس وغيره وقد اشرنا الى هذا المطلب هنا ايضا بقولنا لو كان اعتبار
لعروض المانع وتفصيله ما ذكرنا الا انه يتوهم من ان هذا يقتضي ترخيص الممنوع عنه لوصفه عند دوران الامر بينه وبين الممنوع عنه لذاته ان الامر
لا ينافيه دليل ولو دار الامر بين الحرير وغير المأكول ففيه اشكال ولا يبعد تقديم الثاني للرجال والاول للنساء ولو دار الامر بين جلد المأكول
وبين ثوب الحرير فالاقرب تقديمه على الحرير لعدم الاطلاق في حرمة الحرير في الثوب على حال الاضطرار ومن هنا يعلم تقديم الثوب من غير المأكول
على جلد المأكول لانه لا يعد ثوبا الا ان يستفاد من كلمات الشارع اهمية كونه مما يؤكل من كونه ثوبا وان اعتبار الثوبية لاجل الامتثال في امر التكفين

عليه لاجل المنع من غيره ولعله لذا احكم في ضمنه بتقديم الجلد على الكل حيث قال امام العجز متجر في كل مباح لكن يقدم الجلد على الحرير وهو على غير المأكول
من وبر وشعر وجلد ثم النجس ويحتمل تقديمه على الحرير فما بعده وعلى غير المأكول خاصة والمنع من غير جلد المأكول مطلقا انتهى ويجب تحنيطه قبل التكفين كما
عن غير واحد وهو لما في صحيح اذا حنطت الميت فعمد الى الكافور فمسح به اثار السجود منه ونحو ذلك خبر يونس وفي المحكي عن الفقه الرضوي اذا فرغت من غسله
تنشفه بثوب وتجعل الكافور في موضع سجوده جبهته وانفه ويديه وركبتيه ورجليه ونحوه الرضوي اذا فرغت من غسله حنطه بثلثة عشر درهما وثلث
وقيل بعد التأزير بالمئزر كما عن صريح سم وهي ونهاية الاحكام وظاهر ط وير والمقنعة وسلار بل قيل كلام المقنعة وسم وهي يعطي التأخر عن التلبس
بالقميص بل عن الصدوق فانه بعد التكفين حيث قال اذا فرغ من تكفينه حنطه وهو المحكي عن عبارة الرضوي وما الحق الحقير بعض المعاصرين ببعض الكلام
اللثام وهو ان يمسح مساجده بالكافور على المعروف من مذهب الاصحاب كما في المدارك بل اجماعا كما عن الخلاف والغنية وهي وكرة والروض ويدل عليه غير واحد
من الاخبار الا ان الاولى التمسك بالاجماعات المستفيضة بل الاجماع المحقق نعم حكي كاشف اللثام عن ط سم استحبابه قيل كانه لاحظ اخر كلامه الموهم لذلك
والا فاول كلامه ظاهر في الوجوب وفيه تامل منه المحقق الاردبيلي قدس سره والمراد بالمساجد هي المساجد السبعة التي يجب السجود عليها وعن العماني والمفيد والقاضي
والحلبي والمصنف في المنتهى الحاق طرف الانف الذي يرغم به ولعله لظاهر الامر بامساس المساجد مضافا الى رواية الدعائم المتقدمة لكنها ضعيفة وموثقة
عبد الرحمن بن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الحنوط فقال اجعله في مساجده مع ورود هذا في مقام البيان لكن الظاهر ان المساجد في الموثقة اولى
منها لان الارغام قد يتحقق وقد لا يتحقق الا ان الاحتياط مما لا يترك وعن الصدوق في الفقيه انه يجعل على بصره وانفه وعلى مسامعه وفيه ويديه وركبتيه
مفاصله كلها وعلى اثر السجود منه ويشهد له الروايات المنضمة بعضها الى بعض الا ان الاقوى حمل الامر به عند النهي بالخصوص على الاستحباب الحق
الاخبار الناهية كالموثقة المتقدمة بل اكثر الاخبار فيها وفي مرسلة يونس ثم اعمد الى كافور مسحوق فضعه على جبهته موضع السجود وامسح بالكافور
على جميع مفاصله من قرنه الى قدمه وفي راسه وفي عنقه وفي منكبيه ومرافقه وفي كل مفصل من مفاصله من اليدين والرجلين وفي وسط راحتيه الى ان قال
ولا تجعل في منخريه ولا في بصره ولا في مسامعه ولا على وجهه قطنا ولا كافورا ونحوه في النهي الرضوي بزيادة الفم وفي حسنة حمران ولا تقربوا اذنيه شيئا من الكافور
وفي رواية عثمان النوا فلا تمس مسامعه بكافور وفي صحيح ابن البختري لا تجعل في مسامع الميت حنوطا وعن الخلاف الاجماع على انه لا يترك على انفه ولا اذنيه ولا
جبينه ولا فيه شيء من ذلك فالاقوى كراهة الوضع في المسامع والبصر والمنخرين وحمل اخبار الرجحان على التقية كما قيل نعم لا بأس بالقول باستحباب
ما عدا هذه المواضع مما تضمنته الاخبار وهي الصدر وفاقا للشيخ كرواية زرارة والحلبي فيهما ذكر المفاصل كلها والراس واللحية كما في رواية يونس المتقدمة
من دون ذكر اللحية كما ان فيها ذكر العنق والمنكبين والمرافق ومنها باطن القدمين موضع الشراك منهما كما في رواية الحسين بن مختار وظهر الكفين كما في
رواية سماعة ويجزي في الكافور ما يقع عليه اسم المسح لاطلاق الاخبار الا انها بين مشتمل على الوضع وبين صريح في وضعه عليه فالظاهر وجوب وضعه عليه في ح (?)
المسح حملا للمطلق على المقيد ثم ان التحديد باقل المسمى هو المشهور بل عن صريح الرياض وظاهر المعتبر دعوى انه لا خلاف في كفاية المسمى وان الاختلاف
الاتي انما هو في اقل الفضل بل وربما وقع التصريح به في معاقد الاجماعات الا ان الظاهر انها مسوقة لدعوى الاجماع على اصل وجوب التحنيط
التعبير بالاقل او المسمى او بما تيسر من فتوى ناقل الاجماع لا من معقده دعوى عدم الخلاف في المسمى موهونة بما يظهر من كري من ضد الروض
من وقوع الخلاف في تقديره بالواجب وهو من ذلك التمسك لذلك بالاطلاقات ولا يخفى على الناظر فيها ظهور كونها مسوقة لبيان حكم اخر واما
التمسك بقوله عليه السلام في الموثقة ويجعل شيئا من الحنوط على مسامعه ومساجده وشيئا على ظهر الكفين فيهما مع اشتمالها على ذكر المسامع ولا نقول به انها
لا تدل الا على كفاية المسمى في كل من المسامع والمساجد وظهر الكفين لا على كفايته في المجموع فيحتمل ان يكون مقدار الحنوط معلوما عند الشخص فامره
بوضع شيء منه على كذا وشيء على كذا وحاصل المعنى عدم وجوب ايداعه في الاستوية بين المواضع لا كفاية المسمى لاجل الحنوط فالانصاف يقتضي الا
بعد العثور على كفاية المسح على ما يطمئن به النفس بعد فرض القول بوجوب الاحتياط في مثل المقام ما قطع فيه بالتكليف سيما مع مرسلة ابن
ابي نجران عن ابي عبد الله عليه السلام اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال وظاهر الصدوق في الفقيه العمل بمضمونها وذكرى نسبتها الى الشيخين والاسكافي
وفي رواية اخرى لابن ابي نجران مثقال ونصف وهي اقوى سندا من الاولى الا ان القائل بها غير متحقق نعم عن الجعفي مثقال وثلث لكن العمل
بها احوط واشد احتياطا العمل بالاولى وان كان القول الثاني لا يخلو عن قوة لاصالة البراءة على المختار من جريانها في امثال المقام وضعف الروايات
فيحمل على الاستحباب كما عن المعتبر ووجوب التحنيط ثابت لكل ميت الا المحرم فلا يجوز تحنيطه ولا وضع الكافور في ماء غسله بل يدفن بغير كافور
بلا خلاف كما عن هي ومع صد بل اجماعا كما عن كرى والغنية لصحيحة محمد بن مسلم يغطي وجهه ويصنع به ما يصنع بالحلال غير انه لا يقربه طيبا ولموثقة
سماعة يغسل ويكفن في الثياب كلها ويغطي وجهه ويصنع به كما يصنع بالحلال غير انه لا يمس الطيب ونحوهما الروايات الحاكية لفعل مولانا
الحسين عليه السلام بعبد الرحمن بن الحسن حيث مات محرما في موضع يقال له الابواء ولولا الاجماع على عدم جواز تغسيله بماء الكافور امكن الخدشة فيه من حيث
ظهور الاخبار في المنع عن التحنيط دون تغسيله الغسل المعهود الكاشف عن ارتكازه فلا يبعد الكافور في الثاني مقتضى عموم يصنع به كما يصنع بالمحل

جواز تغطيته وجهه كما يستحب في الروايتين ورأسه كما في غيرهما خلافاً للمحكي عن الحسن العماني فمنعا عن تخمير رأسه للخبر المعلل بانه يحشر يوم القيمة ملبياً والنبوي ضعيف والتعليل كالرواية غير دال واضعف منهما التمسك ببقاء احكام الاحرام له فالمذهب ما عليه المتن ثم لا فرق بين انواع المحرم حتى من افسد حجه حيث يجب عليه الاتمام ولو مات بعد طواف الزيارة ففي ثبوت الحكم له نظر كما في الروض وغيره من حل الطيب له حال الحنوط ومن اطلاق النص والاول لا يخ عن قوة وفاقاً للمحكي عن المصنف في نهاية لقوة انصراف الاطلاق الى غير ما نحن فيه ولظهور التعليل بان الحكمة في هذا المورد وسببه في التحنيط ولا التكفير امور منها ان يكون قدر كافور الحنوط فقط او منضماً الى كافور الغسل على ما عن بعض نسبه الى بعض الاصحاب وان كان ضعيفاً مدفوعاً بصريح بعض النصوص وظاهر الفتاوى ثلثة عشر درهماً وثلثاً وهو بالمثقال الشرعي تسعة وثلثة وبالصيرفي سبعة كاملة هذا هو المش فتوى ورواية والاصل فيه ما روي في علة اجتناب جبرئيل الى النبي صلى بادفنه من كافور الجنة وهي اربعون درهماً فقسمها النبي صلى بينه وبين علي وفاطمة صلوات الله عليهما وعلى آلهما الطاهرين فظهر ضعف ما عن القاضي من التحديد بثلاثة عشر ونصف مضافاً الى ما عن ابن هاشم لسنة الحنوط ثلثة عشر درهماً وثلث اكثره ونحوها المروي عن العلل عن ابن سنان باسقاط لفظ اكثره ودون هذا المقدار في الفضل اربعة دراهم كما في المقنعة وتروق وعن عيا من الاجماع والمعتبر بما عنه الخلاف وعن بعض كتب الصدوق وتبع سم وسا كتب الشيخ وسبلة والاصباح اربعة مثاقيل لرواية الكاهلي الفضل الكافور اربعة مثاقيل وعن بعض النسخ الفصد الكافور وكيف كان فلا يعرف مستند لاربعة دراهم الا اذا فسرت المثاقيل بالدراهم كما عن وقوع فما اشكال المخالفة الظاهر من غير فرق ولذا طالب ابن طاوس كما عن كري والحلي بمستند ذلك لقصر والامر سهل بعد القطع باستحباب الاربعة دراهماً كان او مثقالا ودونه الاربعة درهم من الفضل كما عن المعتبر وجماعة مدعياً في الاول عدم الخلاف او مثقال كما في المحكي عن الاخرين وقد عرفت ان ظاهر جماعة وجوبه وهو الاحوط ومنها اغتسال الغاسل غسل المس قبل التكفين ان اراد هو التكفين او الوضوء المجامع لغسل للصلوة هذا هو المش بل عن الحدائق نسبته الى الاصحاب والظ انه لا نص في المسئلة بالخصوص ولذا علله في محكي المعتبر بان الاغتسال والوضوء على من مس ميتاً واجب او مستحب وكيف كان فالامر به على الفور ليكون التعجيل فضل انتهى ونحوه ما ذكره في خصوص الغسل وفي ظ هذا التعليل ما لا يخفى نعم غ قح تعليله بقوله ليكون ابلغ احوال من الطهارة المزيلة للعبثية والحكمة عند تكفين البالغ في الطهارة وهذا جيد بكون ناجاعا الى ما دل على تعليل وجوب غسل المس بانه لاجل ملاقاته للمؤمنين وقد ثبت ان حرمة المؤمن حياً كحرمته ميتاً فاستحباب لابد في الميت الطاهر من الخبث والحدث الاطاهر امنهما ويمكن ارجاع ما تقدم عن المعتبر وكره اليه هذا ومحصله استحباب تعجيل ما وجب عليه لتلاقي الميت ويقابله مع الطهارة لا مجرد الا المقتضي الثابت في التطهير فلا يرد انه لا يصير بذلك من سنن التكفين ولا ينافر صريح استحباب تعجيل التجهيز كما توهم لان المراد بالتعجيل ما يقابل التوانى والتاخير لا ما ينافي بعض مستحبات التجهيز فكلما ثبت استحباب شيء في التجهيز فلا ينافيه ادلة التعجيل بل لا مر كلك حتى لو كان الاستحباب من باب التسامح في ادلة السنن كما هو اقتصى ما في هذا الباب هذا مع ان تقديم الاغتسال فلا ينافي التعجيل اذ قد يتفق التاخير لحاجة من زينة بكل من اجل لا استحباب نظهر بذلك ضعف ما طعن به جملة من متاخري المتاخرين على اصحابنا هذا القول او لا بعدم الدليل وثانياً بالمعارضة بادلة تعجيل التجهيز ثم ثم بعض الاخبار ووجحانا خبر الاغتسال عن التكفين كصحيح محمد بن مسلم قلت فالذي يغسله يغتسل قال نعم قلت يغسله ثم يلبسه اكفانه قبل ان يغتسل قال يغسله ثم يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه اكفانه ثم يغتسل وصحيح يعقوب بن يقطين ثم يغسل الذي غسله يديه قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلث مرات ثم اذا كفنه اغتسل وعن الخصال من غسل منكم ميتاً فليغتسل بعدما يلبسه اكفانه وبوبها خلوها في اخبار آداب التكفين عن الا مالاغتسال قبله لكن الصحيح الاولى في مقام بيان جواز التاخير بقرينة الكلام السائل الا انه يغسل قبله وكانه اول مراتب التطهير مع امكان حملها كالصحيح الاخرى ورواية الخصال على ما اذا خيف على الميت كما في ذكري وض وعن مع صد لكن الاولى حملها على ارادة بيان اصل وجوب الاغتسال وانما خص بما بعد التكفين لغلبة وقوع ذلك وتعارفه بين غسالة الموتى حيث انهم انما يغتسلون بعد تمام تكفين الميت لغلبة اشتغال الغاسل بامر اكثر الى تجهيز الميت اذ لا يبعد ان يقال ان استحباب الاغتسال قد يزاحمه استحباب التعجيل فان المسلم فيما سبق علمناه من ادلة التعجيل لا ادلة استحباب الفعل بمعنى ان نفس فعل مستحبات التجهيز وان ادى الى تاخير الدفن لا ينافي استحباب تعجيل التجهيز لان من جملة التجهيز تعجيل ما اذا اتفق توقف بعض الافعال المستحبة على فعل كثير ينافي التعجيل كما اذا توقف تحنيطه بالمقدار الكامل على تاخير كثير للذهاب الى محل لشراء الحنوط ونحو ذلك فقد يمنع وكيف كان فما ذكر من مذهب المش ودليلهم استحباب التطهير لغير الغاسل ايضا اذا باشر التكفين كما في ض وان غسل الغاسل الى المنكبين كما في صحيح ابن يقطين او الى المرافق بزيادة غسل الرجلين الى الركبتين كما في رواية عمار في المرتبة الثالثة من الاستحباب عند المتعذر في الاولى عند غيرهم تبعا لظ المقنعة والمحكي عن المقنع وسم والكافي ثم المصرح به في كلمات كثير من الاولين كالتهذيب هو كون هذا الغسل والوضوء غسل المس ووضوئه وما ذكره في كري في تعداد الاغسال المسنونة من استحباب الغسل للتكفين مريدا به ما في خبر محمد بن مسلم غسل الخ غير هذا لكن الحكم باستحبابه ضعيف لان الرواية التي استند اليها في كري ولمح اليها ابن سعيد في محكي النزهة بقوله وفي رواية استحباب الغسل للتكفين

هي قوله في خبر محمد بن مسلم الغسل في سبعة عشر موطناً الى ان قال واذا غسلت ميتاً او كفنته او مسسته بعدما يبرد ولا يخفى ضعف دلالتها على المدعى سيما وان المحكي عن بعض نسخ التهذيب والوسائل وكفنته بالواو في مكان او وظهر انه لا ينبغي الاشكال في جواز الاكتفاء بهذا الوضوء لاجل الصلوة لا المفروض كونه بنفس الوضوء المجامع للغسل نعم لو كان وضوءا من بعض الاجل خفة الحدث فالظ عدم جواز الدخول معه في الصلوة لكن في مع صد انهم نصوا بان الوضوء المستحب بقبله على التكفين هو وضوء الصلوة وعلى اعتبار نية احد الامرين من الرفع او الاستباحة لا بد من نيتهما لتحصيل الفضيلة المطلوبة وح فلا مجال للتردد في اباحة الصلوة ولا القرض خلوه عن نية رفع الحدث الا ان ينزل على استحباب الوضوء مطلقا وان لا افضل كونه وضوء الصلوة انتهى اقول تدقيقه احتمال ان لا يكون لتخفيف الحدث كما يشهد به الوضوء للذكر فلا يحتاج الى تاويل الكفن ومنها زيادة حبرة على الاثواب بكسر الحاء وفتح الباء الموحدة ثوب يمني وهذا الحكم مشهور بل في المعتبر وغيره نسبته الى علمائنا وفي مع صد الى جميع علمائنا بل صريح في العينية الاجماع عليه وهي كافية في المقام وان لم يكتف بها بجملة من الاعلام اوهم فيها اعلم صاحب المدارك فقد استحباب الزائد وحكي ابضا عن كثير في الحكاية نظر بانه في الحلي بل كاشف اللثام الى ان الاكثر استحبا كون اللفافة المفروضة حبرة ومنه نظر بعد فما عرفت كله مضافا الى يونس بن يعقوب عن ابي الحسن الاول قال سمعته يقول اني كفنت ابي عليه السلام في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفي قميص من قمصه وعمامة كانت لعلي بن الحسين وفي برد اشتريته باربعين ديناراً لو كان اليوم لساوى اربعمائة دينار وفي صحيح ابن سنان البرد لا يلف به ولكن يطرح عليه طرحاً فاذا دخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبه فان البرد لو كان من الاثواب الثلثة وجب لفه على الميت ويمكن الاستدلال ايضاً بما تقدم من صحيح زرارة اما الكفن المفروض فثلثة ثم قال والزائد سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد فهو مبتدع ثم قال والعمامة سنة بناء على ان المراد بالخمسة هي الاثواب التي يلف بها الجسد فهي مع الخرقة خمسة وليست العمامة معدودة من الكفن كما هو صريح صدر الرواية وحسنة الحلبي الاتية الحاصرة للكفن فيما يلف الجسد فانتفع لذلك جميع الزائد في هذه الصحيحة لخلاف المش حيث لا زاد على الخمسة اذ كما استحب عنده والمفروض دخول العمامة والخرقة في الخمسة كما في صحيح معاوية بن وهب الاتية فيكون الزائد بدعة وحاصل الدفع ان الصحيحة ناظرة الى مضمون حسنة الحلبي من عد الخرقة من الاثواب وعد العمامة لا الى صحيح معاوية بن وهب المحمول ظاهرها دخول العمامة الا ان الظ ان الشيخ في المبسوط فهم من الصحيحة ما ذكر من حيث قال فيهما على ما حكي ان نهاية الكفن خمسة اثواب لفافتان احدهما حبرة وقميص وازار وخرقة وعلى كل حال فلا ينافي الاخبار المذكورة ما استفاض عن ان رسول الله كفن في ثلثة اثواب لجواز ان يراد المستحب لبيان عدد جوازه ويمكن ان يراد من الاثواب الثلثة ما عدا المئزر وذكر المئزر لوضوحه كما في بعض النصوص والفتاوى وعليه يبتني هذه الاخبار المجيبة الزيادة كما عن المعتبر وكره وغيرهما اختيار ان المذكور في هذه الروايات كون احد الثلثة او اثنين منهما ميزرا ويحتمل حمل هذه الحكاية على التقية لما يظهر من محكي المعتبر وكره من اتفاق العامة على انكار ذلك لكن الاحتمال بعيد نعم يحتمل ان التقية ورد في احتمال الكفن مجرداً عن هذه الزيادة مع اقتضاء المقام لبيان المستحب لو كان مثل صحيح معاوية بن وهب يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار وخرقة يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعمم بها ويلقى فضلها على صدره ورواية ابن مسلم يكفن الرجل في ثلثة اثواب والمرأة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين ونحوها غيرها ورد بانه لا يناسب بعض الاخبار كون الزيادة فتوى العامة في ذلك الزمان فيحمل رواية يونس وابن سنان المتقدمتان على ذلك الحسن الحلبي بان ابا هاشم قال كتب ابي في وصيته ان اكفنه بثلثة اثواب احدها رداء له حبرة يصلي فيه يوم الجمعة وثوب آخر وقميص فقلت لابي لم تكتب هذا فقال اخاف ان يغلبك الناس فان قالوا كفنه باربعة او خمسة فلا تفعل قال وعممه بعد بعمامة وليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به الجسد بضميمة ما غيرها وفيه يحتمل ان يكون المراد بالناس عوام الشيعة الذين لا يتفطنون لرجحان التقية وهذا وان كان خلاف ظ الرواية الا ان ظهورها البس اقوى من شهادة المحقق والمص باتفاق العامة على نفي استحباب الزائدة ثم ان ظ المحكي عن العينية زيادة لفافة اخرى على الحبرة حيث قال والمستحب ان زاد على ذلك لفافتان احدهما حبرة وعمامة وخرقة يشد بها فخذاه الى ان قال كل ذلك بدليل الاجماع المشار اليه انتهى وهو الذي صرح في الفقيه ايضا حيث قال والكفن المفروض ثلثة قميص وازار ولفافة سوى العمامة والخرقة فلا يعد ان من الكفن ومن احب ان يزيد زاد لفافتين حتى يبلغ العدد خمسة فلا بأس وقال في كري ان المحكي في كلام الاكثر غير الحبرة والعمامة ومنه يظهر وهن ما تقدم من عن كاشف اللثام من ان ظ الاكثر استحباب كون الحبرة اللفافة المفروضة واوهن منه ما نسبه في الذخيرة الى ابي الصلاح من ظهور كلامه في نفي استحباب الزائد على الثلث حيث قال والافضل ان يكون الملاف ثلثة احدهن حبرة يمانية انتهى والظ انه قدس لم يلاحظ ما قبل هذه العبارة وما بعدها فان المحكي عن ابي الصلاح في كري انه قال يكفنه في درع ومئزر ولفافة ونمط ويعممه ثم قال والافضل ان تكون الملاف ثلثا احدهن حبرة يمانية ويجزي واحدة انتهى وهو كما ترى ظاهر في انه يستحب مضافا الى زيادة الحبرة على اللفافة الواجبة زيادة اخرى وكيف كان فمستند الاكثر اما حمل الخمسة في صحيح زرارة المتقدمة على ما عدا العمامة والخرقة بناء على خروجهما من الكفن كما صرح بخروج الاول في نفس تلك الصحيحة وبخروج الثانية في غيرها وحمل الاثواب الثلثة التي كفن فيها رسول الله على اللفائف الثلث فوق القميص والمئزر وما فيه الاشتهار بعضها على تثليث الكفن وجد لالة الصحيح على ما ذكر لا يخ من تامل فلا ينبغي في المقام الا الاجماع والعينية المعتضدة بما في الحدائق من ان الظ انه المش بين المتقدمين

معه انه في المقام بل يكفي بادنى نظر الى قاعدة التسامح ولا ينافيها حرمة اضاعة المال اذ بعد الحكم بالاستحباب يترتب الثواب على التكفين به لو وجد
ادلة التسامح فيخرج عن موضوع الاضاعة والا لكان نحوه في مقدمات الاغسال المسنونة اضاعة وهذا واضح ثم انه لو لم يوجد الحبرة فالمصرح به في كلام
جماعة كالتهذيب والمحقق الثاني اخذ لفافة عنها وهو المحكي عن نهاية وظ ذبرة والاصباح والمهذب لنص في الاخبار ما يدل لكن الظ من عبارة المحقق الثاني
في حاشية الشرايع في مسئلة تعدد النمط ان اخذ اللفافة عن النمط بل عن الحبرة متفق عليه بين الاصحاب وعن الحدائق في مسئلة النمط انهم صرحوا بانه لو لم
يجدها يعني الحبرة جعل بدلها لفافة اخرى فكذا النمط انتهى وحيث يعني في المقام باب التسامح اشد باب لاضاعة فلا باس بمتابعتهم بل متابعة بعضهم
في محتمل الثواب ثم ان ظ العبارة كالمحكي عن الاصحاب والتلخيص والوسيلة وكتب المحقق ثبته ان استحباب زيادة الحبرة انما هو للرجل وفي الروض ان المش اختصاصها
للمراة لعدم ما يدل على التخصيص كما لكن في الاخبار انما يجدي لو وجد دليل عام للرجل والمراة والمفروض انا ما استدلينا لاستحباب الحبرة من الاخبار الا بتنزيل
المراة الان يستدل عليه مضافا الى ظهور الاتفاق من عبارة كره حيث قال يستحب عندنا ان يزاد للرجل والمراة المعتضد بالشهرة المدعاة في الروض
رواية ابن سهل كيف يكفن المراة فقال لا يكفن الرجل غيرها تشد على ثدييها خرقة ومنها ان يزاد لمطلق الميت خرقة للفخذين يسمى الخامسة لاربعة في
الاثواب الثلثة مع العامة على قول العماني من يتعمم او مع الحبرة وكيف كان فلا خلاف في استحبابها والاخبار بها مستفيضة ويستحب ان يكون طولها ثلثة
اذرع ونصفا وعرضها شبرا كما في رواية عمار او شبرا كما في رواية يونس وظاهر يونس شد الفخذين بها كما في معتبرة الكاهلي ان يغرزها اثفارا في كرسي
هكذا ورد في الرواية والمعروف انه يشد بها اثفارا اذ لم تقرنها العامة اثفارا وكيف كان فيخط تقدير الاثفار فلا بد ان يشد احد طرفيها في وسطه
املها يشد راسها او يجعل فيها خيط ونحوه ثم يدخل الخرقة بين فخذيه ويضم بها عورته ضما شديدا ويخرج جهاز تحت الشداد الذي على وسطه ثم يلف
حقويه وفخذيه بما بقي لفا شديدا فاذا انتهت فادخل طرفها تحت الجزء الذي انتهت عنده ولو شد بها الفخذين على غير هذا الوجه امكن الاجزاء كما في مصحح
وهب يعصب بها وسطه مضافا الى ظاهر اطلاق الفتاوى ثم ان شد الخرقة بعد ان يجعل في اليته شيء من القطن للروايات بل وفي دبره اذا خاف خروج
شيء منه كما في رواية يونس واحش القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء وفي رواية عمار وتدخل في مقعدته من القطن ما دخل وعن الحلي المنع من ذلك لانه منافي
لاحترام الميت وفيه ان عين الاحترام بعد ورود جملة من النص والفتوى نعم لو لم يخش خروج شيء فالظ عدم الاستحباب لانصراف الروايات والفتاوى
على صورة خوف خروج شيء فالاستحباب مط ايض ضعيف ويزاد للمراة لفافة اخرى لثدييها بلا خلاف وظاهر خبر سهل المتقدم في ان المراة يكفن كما
يكفن الرجل غير انها تشد على ثدييها خرقة تضم الثدي الى الصدر وتشدها في ظهرها ويصنع لها القطن اكثر مما يصنع للرجل ويحشى القبل والدبر
بالقطن والحنوط ثم يشد عليها الخرقة شدا شديدا ومنها ان يعمم الرجل بعمامة ولا حد لها طولا ولا عرضا الا العرف نعم يستحب ان يكون محنكا
بها وفي رواية يونس يوخذ وسط العمامة فيثنى على راسه بالتدوير ثم يلقى فضل الشق الايمن على الايسر والايسر على الايمن ثم يمد على صدره
نمطا وهو بالتحريك ضرب من البسط له خمل رقيق كما عن النهاية وعن المصباح انه ثوب من صوف ذو لون من الالوان ولا يكاد يقال للابيض منه نمط
ذكره كثير من الاصحاب كما في كره ودليلهم السلار بقوله ع في مرسلة يونس الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب والعمامة والخرقة سنة واما النساء ففريضتها خمسة اثواب
بناء على ان المراد من الخمسة الثلثة المفروضة ولفافة الثديين ولفافة اخرى وجعلها فرضا لتاكد الاستحباب ورواية عبد الرحمن يكفن الرجل في ثلثة اثواب والمراة
اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين بناء على ارادة اللفافة الشاملة لما يعم لفافة الثديين وفي رواية ابن مسلم تكفن المراة في خمسة احدها
الخمار بناء على ان الرابع هي اللفافة الرابعة لكن لا يخفى ضعفه لان الجميع لو دل فانما يدل على النمط لو دل فانما يدل على الخامسة مع الحبرة للرجل كما
الاقتصار والسرائر لان زيادتها على الحبرة حتى يكون لفائف المراة ثلثا كما عن الحاكي ولا زيادة لفافتين اخريين على كفن الرجل احديهما النمط حتى يكون لفائفها
اربعا كما عن ظ المقنعة والمبسوط وكيف كان فكلام الاصحاب المحكية عنهم في كره وكشف اللثام مختلف جدا والخطب سهل بعد القطع من جهة التسامح في العمل
بمجرد فتوى فقيه بكشف ظنا عن وجود رواية وكيف كان فلو لم يوجد النمط جاز مقامها لفافة اخرى كما في الحبرة قال في الحاشية ان لم يوجد جعل بدله لفافة
كما يجعل بدل الحبرة لفافة اخرى عند فقدها فاناله الاصحاب انتهى ومنها ان يزاد للمراة قناعا عوض العمامة نسبه الاصحاب في محكي كره وعليه يدل رواية
عبد الرحمن وابن مسلم المتقدمتين ومنها نثر الذريرة على الكفن وتطييبها بها على الظ المحكي من صريح المعتبر وكره لقوله ع في موثقة سماعة اذا كفنت
الميت فذر على كل ثوب منه شيئا من ذريرة وكافور وغير صحيحها ورواية عمار وغيرها مما عن جماعة انه يستحب نثرها على اللفافة الظاهرة ولم يعلم وجهه
وكذا يستحب نثرها على القطن الذي يوضع على الفرجين نسبه كاشف اللثام الى الاصحاب ويدل عليه رواية عمار كما قيل ثم انه قد اختلف في تفسير الذريرة
اختلافا فاحشا والمحكي عن المعتبر وكره انها الطيب المسحوق والمراد به الطيب الخاص المعروف بهذا الاسم الان وتبعهما على ذلك المحقق والشهيد الثانيان
وغيرهما وهو الاقوى ومنها ان يجعل مع الميت المؤخر بيانا تسمية الجريدة وهي عود النخل بعد ان يجرد عن الخوص وقبله تسمى سعفا واستحبابها ثابت
بالاجماع المحقق والاخبار المتواترة وحكاية الاجماع والاصل فيه على ما في المقنعة ان الله تع لما اهبط ادم ع الى الارض استوحش فسال الله ان
يونسه بشيء من اشجار الجنة فانزل الله اليه النخلة فكان يانس بها في حيوته فلما حضرته الوفاة قال لولده اني كنت انس بها في حيوتي وارجو الانس

بها

بها بعد موتي فاذا مت فخذوا منها جريدا وشقوه بنصفين وضعوهما معي في اكفاني ففعل ذلك ولده وفعله الانبياء بعده ثم اندرس ذلك في الجاهلية
فاحياه النبي ص وفعله وصار سنة متبعة الخبر قال الشيخ سمعنا مذاكرة من الشيوخ وفي رواية يحيى عن عبادة عن ابي عبد الله ع ان رجلا من الانصار
فشهد رسول الله ص فقال خضروا صاحبكم فما اقل المخضرين يوم القيمة ومن ثم ساق الى قوله ان التخضير مختص بهم وفي صحيح زرارة قلت لابي جعفر
ارايت الميت اذا مات لم يجعل معه الجريدة قال يتجافى عنه العذاب والحساب ما دام العود رطبا وانما العذاب والحساب كله في يوم واحد في ساعة واحدة
قدر ما يدخل القبر ويرجع القوم وانما جعلت السعفتان لذلك فلا يصيبه عذاب ولا حساب بعد جفوفهما انتهى وفي رواية الحسن بن زياد الصيقل ان
الجريدة تنفع المؤمن والكافر ونحوها مكاتبة علي بن هلال المروية عن الفقيه ونقلنا عن الصحيح المذكورة وعنهما مضافا الى اجماعي ق والانتصار
اعتبار الرطوبة فيها بل المحكي عن المعتبر والمجلسي وغيرهما ان اليابس لا يسمى جريدة مضافا الى قوله ع في رواية محمد بن علي بن عيسى لا يجوز اليابس
ايض اعتبار خروج الخوص عنها لما في الروض من عدم تسميتها جريدة الا بعد الخرط وان كان الظ انه ذكر الجريدة من جهة سهولة الوضع في الكفن مع
الفائدة في الخوص لذا عبر في الصحيح المتقدم بالسعفتين ثم ان الظ عموم الاستحباب للصغير والكبير والتعليل بطرد العذاب لا ينافيه لان لعله
لحسن وضعها بقيد في مستحق العذاب وفي غيره وفي حق غيره امر اخرى وقد تقدم فعل الانبياء ذلك من لدن ادم الى الخاتم صلوات الله عليه وسلامه
عليه وعلى اله وعليهم اجمعين وصار سنة متبعة مضافا الى اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماع ومما ذكر علم انه يعتبر فيهما ان يكونا من النخل بل النخل
ظاهر كما عن ق الا ان المحكي عن ف انه يستحب ان يوضع مع الميت جريدتان خضراوان من النخل او من غيرها من الاشجار وظ الجامع الفقهاء ثم ادعى اجماع
الفرقة ونحوه عن السرائر ولعل مرادهما بيان الاستحباب مطلق الجريدة في مقابل العامة لا عدم الترتيب بين النخل وغيره لعدم بنائهم منه انه لا ترتيب بين غير
النخل كما عن الجعفي والصدوق وفي دلالته على هذا الحكم نظر وان كان يشهد لهذا القول مكاتبة علي بن بلال الى ابي الحسن الثالث ع في الرجل يموت في بلاد ليس
فيها نخل فهل يجوز مكان الجريدة شيء من غير النخل فانه روي عن ابائك صلوات الله عليهم انه يتجافى عنه العذاب ما دامت الجريدتان رطبتين وانها تنفع
المؤمن والكافر فكتب ع يجوز من شجر اخر رطب وعن الرضوي ان لم تقدر على جريدة من نخل فلا باس بان يكون من غيره بعد ان يكون رطبا الان
منهم الشيخ في محكي به على تقديم السدر على غيره ولعله للمضمرة سهل قلت فان لم نقدر على الجريدة قال من عود السدر قال فان لم تقدر على عود السدر
فقال عود الخلاف والاولى الجمع بينهما بحمل المضمرة على كون السدر افضل لا انه متعين بحيث لا يؤدي الوظيفة بغيره وعن المقنعة والسلار وابن سعيد
عكس المضمرة على كون تقديم الخلاف على السدر ولم يعلم مستندهم وعن الكليني انه روى العقي يجعل بدلها اي الجريدة عود الرمان ثم ان المش ان
طولها كما عن جماعة عن الاسكاف والغنية الاجماع عليه كون كل واحدة بقدر عظم الذراع ولعله لما عن الرضوي من انه روي ان الجريدتين كل
واحدة بقدر عظم ذراع ولعله اشار الى رواية يونس عنهم ع ويجعل له قطعتان من جريدة النخل رطبا قدر ذراع يجعل له واحدة بين ركبتيه نصف
مما يلي الساق ونصف مما يلي الفخذ ويجعل الاخرى تحت ابطه الايمن ونحوها رواية يحيى بن عبادة انه يوخذ جريدة رطبة قدر ذراع وتوضع واشار بيده
من عند ترقوته الى يده تلف مع ثيابه بناء على ان الذراع حقيقة في عظمها كما عن كاشف اللثام او اراد منه مجازا وفي حسنة جميل طولها شبر ثم ان الجريدة
قدر شبر توضع عند الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد الايمن والاخرى الى الايسر عند الترقوة الى ما بلغت فوق القميص ولم ير قائلا بالخصوص
ان نفي عنه الباس الصدوق وبعض من تبعه ويمكن حملها على عظم الذراع لانه شبر تقريبا وعن العماني انها فكاربع اصابع فما فوقها ولم نعثر له على دليل
وعن كاشف اللثام انه يمكن فهمه من رواية يحيى بن عبادة توضع من اصل اليدين الى الترقوة وفيه تامل وفي كره ان الكل جائز لثبوت اصل الشرعية وعدم
القاطع على قدر معين وهو حسن لو تكافؤ الاخبار والا فالاقوى هو المش والعمل برواية يونس وابن عبادة احوط وهل تشق الجريدتان او تكونا تامتين
قال في كره الخبر يدل على الاول والعلة تدل على الثاني ولعل مراده بالخبر ما تقدم عن المقنعة في اصل مشروعيتهما ومرسل الصدوق ان رسول
الله ص مر بقبر يعذب صاحبه فدعى بجريدة فشقها نصفين فجعل واحدة عند راسه والاخرى عند رجليه فقيل له لم وضعتهما فقال انه يخفف عنه العذاب
ما كانتا خضراوين ومراده بالعلة التجافي العذاب ما دام رطبتين لان الرطوبة تبقى مع عدم الشق ولذا استحب الاصحاب كما في كره وغيره لفهما في قطن
يحافظ على الرطوبة لكن ظ هذا كعبارة كره ربما يفيد استحباب الشق مضافا الى ظهور الجريدة في الاخبار وكلام الاصحاب في غير المشقوقة واما محلها
فالمش كما عن جماعة انه يجعل احديهما من جانبه الايمن ملصقة بجلده والاخرى من الجانب الايسر بين القميص والازار وعن الغنية الاجماع عليه
ويدل له حسنة جميل بابن هاشم ثم ان الجريدة قدر شبر توضع من عند الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد الايمن والاخرى في الايسر عند الترقوة الى
ما بلغت من فوق القميص ولا يقدح اشتمالها على ما لا يقول به المش من تحديد الجريدة بالشبر لانهما مطلبان مستقلان لا يوجب رد احدهما رد
الاخر لمعارض اقوى واما ما تقدم من ان الشبر قدر عظم الذراع تقريبا وعن الصدوقين في الرسالة والمقنعة انه يجعل اليسرى عند وركه ما بين القميص والازار
واليمنى مثل المش للرضوي واجعل معه جريدتين احديهما عند ترقوته يلصق بجلده والاخرى عند وركه ويلصق بجلده لا الايمن ولا الايسر
من الترتيب وعن الجعفي العمل بمضمون رواية يونس المتقدمة سابقا في قدر الجريدة وعن جماعة تبعا للمعتبر التخيير ولعله لضعف الروايات

جعل بالاضمام ورواية الفضيل بن يسار توضع للميت جريدتان واحدة في الايمن والاخرى في الايسر بناء على ان السكوت في مقام البيان يقتضي عدم ثبوت الاطلاق
كيفية خاصة الا ان حسنة جميل الظاهرة في الاستحباب بالكيفية الخاصة ولا يقدح الاضمار من جميل فان اضماره غير مضر ظاهرا ويدفعه مع انها معتضدة في الجملة
برواية يحيى عن عبادة المتقدمة المروية عن معاني الاخبار بطريق صحيح كما قيل عن الاقتصار والمصباح وبخصوص ان احديهما على الجلد عند حقوه الايمن
والاخرى بين القميص والازار ولم يعرف له دليل هذا كله مع علم التقية واما معها فتوضع حيث يمكن ولو في القبر نسبته في محكي [illegible] الى الاصحاب
سهل قال قيل له جعلت فداك ربما حضرني من اخافه فلا يمكن وضع الجريدتين على ما رويناه قال ادخلهما حيث يمكن ورواها الشيخ بزيادة قوله فان
وضعت في القبر اجزاه وفي رواية ابان عن الجريدة توضع في القبر قال لا باس وظاهرها جواز ذلك اختيارا لكنه مخالف للاخبار الكثيرة الامرة بوضعه في الكفن
ولذا حملها الصدوق في الفقيه على حال التقية او عدم وجدانها الا بعد جعل الميت في قبره ولو ترك وضعها في القبر لتقية او نسيانا او غيرهما جاز وضعها على
القبر للنبوي المتقدم في شق الجريدتين ويستحب ايضا كتبه اسمه اى اسم الميت عن سلار والصدوق في الهداية اسم ابيه وانه يشهد الشهادتين والاقرار
بالنبي والائمة صلوات الله عليه وعليهم على اللفافة والمراد بها الاعم من الحبرة والازار والقميص والازار وهو المئزر كانه اراد منه في محكي [illegible]
حيث جمع بين الحبرة واللفافة والازار ويمكن ان يراد اللفافة لو لم يجد بناء على ان المراد باللفافة الحبرة فيوافق ما ذكره من انه يستحب ان يكتب على الحبرة
والقميص واللفافة وعن جماعة الاكفان بقول مطلق وصرح جماعة منهم الشيخ والقاضي والشهيد على ما حكي عنهم دخول العمامة وعلى الجريدتين
والاصل في ذلك قبل الشهرة والاجماع عن [illegible] والغنية وابن طمهان [illegible] كتب على حاشية كفن اسمعيل ابنه وفي بعض الروايات على ازاره اسمعيل
يشهد ان لا اله الا الله واضاف الاصحاب كما حكي جماعة كتبه الشهادة بالرسالة والولاية الائمة قال في محكي [illegible] والكتابة بالشهادتين والاقرار بالنبي
والائمة صلوات الله عليه وعليهم وضع التربة في حال الدفن انفراد محض لا يوافقنا عليه احد من الفقهاء دليلنا اجماع الفرقة وعملهم عليه انتهى و
قال في الغنية على ما حكي عنه ويستحب ان يكتب على الجريدتين والازار وما يستحب ان يلفه الميت من الاقرار بالشهادتين وبالائمة والبعث والعقاب [illegible]
بدليل الاجماع المشار اليه انتهى هذا كله مع اصالة الجواز بل الرجحان من جهة عمومات الاستشفاع والاستدفاع والتبرك وبها يستدفع توهم
التشريع ولا يعارضها عموما مرجوحية الاستحفاظ المنع بحففه مع القصد المذكور ودعوى انها في معرض التلويث بما يخرج من بدن الميت و
عارجه ممنوعة بتمامها مع وقوع الكتابة في مواضع من الكفن مامونة عن ذلك هذا مضافا الى ما حكي في ذلك من الاثار مثل ما روي ان امير المؤمنين
كتب على كفن سلمان وفدت على الكريم بغير زاد من الحسنات والقلب السليم وحمل الزاد اقبح كل شيء اذا كان الوفود على الكريم وما حكي عن جنة
الامان بسنده الى السيد الساجد عن ابيه عن امير المؤمنين صلوات الله عليهم اجمعين في فضل دعاء الجوشن الكبير قال نزل هذا الدعاء على النبي في
بعض غزواته وعليه جوشن ثقيل المه فقال جبرئيل يا محمد ربك يقرئك السلام ويقول اخلع هذا الجوشن واقرء هذا الدعاء فانه امان لك
ولامتك وساق الكلام الى ان قال من كتبه على كفنه استحيى الله ان يعذبه بالنار وساق الحديث الى ان قال وقال الحسين اوصاني ابي بحفظ هذا الدعاء
وان اكتبه على كفنه وان اعلمه اهلي وحثهم عليه الخبر قال في البحار ورواه في البلد الامين بهذا السند ايضا وزاد فيه انه من كتبه في جام بكافور او مسك
ثم غسله ورشه على كفنه انزل الله في قبره الف نور وامنه من هول منكر ونكير ورفع عنه عذاب القبر ويدخل كل يوم سبعون الف ملك الى قبره يبشرونه
بالجنة ويوسع عليه قبره مد بصره الحديث وعن البحار ايضا عن البلد الامين عن النبي من جعل هذا الدعاء في كفنه استحيى الله ان يعذبه بالنار وفي بعض
ويكفى منكرا ونكيرا ويحفظ الملائكة عن يمينه وشماله بالولدان والحور ويجعل في اعلى عليين ويبنى له بيت في الجنة وهو هذا الدعاء وعن البحار
عن فلاح السائل وكان جدي ورام بن ابي فراس قدس سره وكان ممن يقتدى بفعله اوصى ان يجعل في فمه بعد وفاته فص عقيق عليه اسماء ائمته فنقش
انا نص عليه الله ربي ومحمد نبيي وعلي [illegible] الائمة ائمتي ووسيلتي واوصيت ان يجعل في فمي بعد الموت ليكون جواب الملكين عند المسألة في القبر
سهلا ان شاء الله انتهى ويؤيده ما ذكرناه عن الشيخ في كتاب الغيبة عن ابي الحسن القمي انه دخل على الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري فوجده وبين يديه ساجة
ونقاش ينقش عليها آيات من القرآن واسماء الائمة على حواشيها فقلت يا سيدي ما هذه الساجة فقال القبر يكون فيه او يوضع عليها او قال اسند
اليها ومن جميع هذا مضافا الى اشتهار ذلك بين الشيعة يعلم عدم وجه ظاهر لتردد اول الشهيدين وثاني المحققين في ذلك حيث حكي عن الاول في الذكرى
انه قال ولم يذكر الاصحاب استحباب كتبه شيء غير ما ذكر فيمكن ان يقال بجوازه قضية للاصل والمنع لانه تصرف لم يعلم باذن الشرع له انتهى وعن الثاني في
جامع المقاصد انه قال ولم يذكر الاصحاب استحباب كتبه شيء غير ما ذكر ولم ينقل شيء يعتبر به على الزيادة واعراض الاصحاب عن الزيادة يشعر بعدم
تجويزه مع ان هذا الباب لا مجال للرأي فيه فيمكن المنع وفي الذكرى احتمل الامرين انتهى ولتكن الكتابة بالتربة الحسينية على مشرفها الاف سلام وتحية
ويستحب الجمع بين وظيفتي الكتابة وجعل التربة بالقبر لما [illegible] ويؤيده ما عن الاحتجاج عن الحميري انه كتب اليه يسأله عن طين القبر يوضع مع الميت
في قبره هل يجوز ذلك ام لا فاجاب يوضع مع الميت في قبره ويخلط بحنوطه ان شاء الله وروي لنا عن الصادق ع انه كتب على ازار اسمعيل
يشهد ان لا اله الا الله فهل يجوز ان يكتب بطين القبر او غيره فكتب يجوز والحمد لله المتبادر من الكتابة المؤثرة ولذا صرح جماعة على ما حكي عنهم

على الايسر

باشتراط بل التربة بالماء مع عدمها فيطين بماء بل وظاهره التاجر بينه وبين طين القبر كما عن غير واحد مع علمه فيه الاصبع ذكره جماعة بل نسبه في كرو
كما عن جامع المقاصد الى الاصحاب ولم نعثر له على مستند ولعله لتحصيل صورة الكتابة وعليه فالاحسن الكتابة بالماء الخالص كما صرح به في الرياض تبعا لكاشف
اللثام ويسحق الكافور باليد كما عن الشيخين ولم نعثر له على مستند كما اعترف به جماعة وربما علل بحفظه عن الضياع وظاهر انه يكره سحقه بحجر ونحوه ويجعل فاضله
اي ما يفضل من الكافور بعد امساس المواضع الواجبة والمستحبة على صدره على المشهور بل عن [illegible] الاجماع عليه وفي المحكي عن الفقه الرضوي ويلقي ما بقي على صدره
وليس في غيره من الاخبار الا وضع شيء من الكافور على الصدر فلا يحسن الاستدلال بها فيما نحن فيه كما وقع من بعض وكذا التعليل بانه مسجد في سجدة الشكر
وخياطة الكفن بخيوط منه في محكي كره ومع [illegible] الشيخ والاصحاب والمشهور كراهة بل الخيوط بالريق بل عن المعتبر ان الاصحاب يجتنبونه ولا باس بمتابعتهم
لازالة الاحتمال ووقوفا على الاولى انتهى وربما يستدل له بكونه من فضلات غير الماكول فلا ينبغي مصاحبة الكفن له [illegible] في التكفين بالقطن
على المشهور لرواية ابي خديجة الكتان كان لبني اسرائيل يكفنون به والقطن لامة محمد وافضله الابيض في غير الحبرة للنبوي البسوا من لباسكم احسن من البياض فانه
وكفنوا به موتاكم وعنه البسوا البياض فانه اطيب واطهر وكفنوا به موتاكم ويكره الكتان بفتح الكاف لما رواه يعقوب بن يزيد لا يكفن الميت في كتان و
ظاهرها عدم الجواز الا ان المشهور على الكراهة بل عن كره نسبته الى علمائنا بل هو صريح الاجماع المحكي عن الغنية حيث قال افضل الاكفان الثياب البيض
من القطن او الكتان لكن ظاهره افضلية الكتان الابيض على غيره وهو المشهور وظاهر اتفاق كره انما هو على القدر المشترك بين الكراهة والحرمة كما قد يدعى
الاتفاق على الاستحباب مع جواز القول بالوجوب كما لا يخفى على من له انس بكلامهم فالعمل برواية يعقوب بن يزيد المعتضدة بالحكم ورواية ابي خديجة المنقول
والرضوي لا يكفن في كتان ولا ثوب ابريسم لا يخلو عن قوة مضافا الى الاحتياط اللازم في امثال المقام بناء على الرجوع فيه عند ثبوت الطلب في ادلتنا
وان يجعل الاكمام المبتداة للقميص على المعروف بين الاصحاب وعن جماعة نسبة الحكم اليهم مشعرة بالاجماع لمرسلة محمد بن سنان عن الرجل يكون له
القميص ايكفن فيه فان قطع ازراره قلت وكمه قال لا انما ذلك اذا قطع له وهو جديد لم يقطع له كما فاما اذا كان ثوبا لبيسا فلا يقطع منه الا الازرار
وعن المهذب انه لا يجوز وهو ضعيف ان اراد الحرمة لضعف السند بنفسه بل الرواية وجه التقييد بالمبتدأة في كلام المص انه مما لا خلاف فيه
كما عن كره ونهى وظاهر كشف اللثام الرواية كروايات اخر وجوب قطع الازرار ففي صحيح ابن بزيع سألت ابا الحسن ان يأمر لي بقميص اعده لكفني فبعث
به الي فقلت كيف اصنع قال انزع ازراره وفي صحيح ابن سنان ثم الكفن قميص غير مزرور ولا مكفوف وفي صحيح ابن وهب يكفن الميت في خمسة اثواب قميص
لا يزر عليه ولا يعارضها الاطلاق مما دل على استحباب تكفين الميت في ثوب كان يصلي ويحرم فيه وما دل على تكفين فاطمة بنت اسد رضوان الله عليها
بقميص النبي لانها مسوقة لبيان اصل التكفين فالقول بوجوب قطع الازرار متجه لو لم يكن اجماع على عدمه ويكره ايضا الكتابة على الكفن بالسواد
وعن بعضهم التعبير بلا يجوز ومستند الكراهة غير واضح مضافا الى التسامح وعلله كاشف اللثام تبعا لجامع المقاصد بكراهة التكفين بالسواد
واستحبابه بالبياض وغيره مما لا يخفى وذكر جماعة منهم الشهيدان تبعا للمحكي عن المبسوط وغيره كراهة الكتابة بغير السواد ايضا من الاصباغ ولا باس
بجميع ذلك للتسامح ويكره ايضا تجمير الاكفان بالجمرة وهي ما يبخر الثياب باجماع علمائنا كما عن المعتبر ولما تقدم من قول امير المؤمنين
لا تجمروا الاكفان ولا تمسوا موتاكم بالطيب الا الكافور فان الميت بمنزلة المحرم ويكره ايضا قطع الكفن بالحديد كما عن الشيخين قال في التهذيب سمعناه مذاكرة
من الشيوخ وعليه كان عملهم قال في محكي المعتبر بعد حكاية ذلك عن الشيخ ظ ويستحب متابعتهم تخلصا من الوقوع في المكروه وهو حسن وكفن المرأة الواجب
على زوجها اجماعا محققا في الجملة ومحكيا عن [illegible] وشرح دبر الاحكام وان كانت موسرة كما عن المعتبر وكرى نسبته الى فتوى الاصحاب ويدل عليه رواية
السكوني عن جعفر عن ابيه ان امير المؤمنين قال على الزوج كفن المرأة اذا ماتت وفي غير [illegible] الفقيه قال كفن المرأة على زوجها وربما جعله جماعة تبعا
لصاحب المدارك تتمة صحيح ابن سنان عن ابي عبدالله قال ثمن الكفن من جميع المال وقال كفن المرأة على زوجها والاظهر ما عن [illegible] من كونه
رواية مرسلة مستقلة ويؤيده خلو الصحيح في الكافي والتهذيب عن هذه التتمة وكيف كان فتكفي الروايتان وان كانتا ضعيفتين لانجبارهما بما عرفت المعتضد
بالاطلاق بعض معاقد الاجماع لا ان الظاهر انهما مستند الاصحاب قديما وحديثا فوجب لذلك انجبار ضعفهما وانهما في قوة الخبر الصحيح ومن هنا يصح التمسك
باطلاقهما من دون فرق بين الصغيرة والكبيرة المدخول بها وغيرها والدائمة والمتمتع بها والمطيعة والناشزة لشمول الحكم لجميع افراد الزوجة
ولا يقدح عدم وجوب الانفاق في بعضها لان الحكم ليس منوطا بوجوب الانفاق وان علل بالانفاق في محكي المعتبر وغيره فانما ذكروا ذلك ردا
على من انكر الحكم من العامة كابي حنيفة ومالك واحمد والشافعي في احد قوليه تمسكا بانقطاع العلقة وزوال ما يوجب الانفاق فما عن كرى من
المعاملة بالانفاق ونفي وجوب الكفن في الناشزة واطلاق الخبر يشمله وكذا المتمتع بها ضعيف ان اراد كون ذلك منشأ للتوقف فان العبرة باطلاق
الخبر دون اختصاص التعليل واضعف منه ما عن [illegible] حيث انه بعد التعليل اصل الحكم بما يرجع الى وجوب الانفاق قال والظ ذلك يقتضي قصر
الحكم على الزوجة الدائمة الممكنة ولا يجب للمتمتع بها ولا الناشزة ثم نقل ما تقدم من كرى واستظهر منه التوقف ثم قال اقول عدم تعلق وجوب الانفاق
بها بالزوج حال الحيوة لعدم صلاحية الزوجية في المتمتع بها كذلك لثبوت المانع منه في الناشزة وهو النشوز يقتضي عدم تعلق الحكم بوجوب

بكوفية

وغيره بالظاهر منه

الكفن بعد الموت بطريق اولى لان الزوجية زالت او تضعف ولهذا يحل له اختها والخامسة فيقيد بذلك اطلاق الخبر مع ضعفه ولعل عدم الو
المهر انتهى ويعلم ما فيه مما ذكرنا واضعف من الكل دعوى انصراف المرأة الى غير المتمتع بها والناشزة فانها ممنوعة جدا في كثير من افراد الاولى وجميع افراد
الثانية كما لا يخفى ويلحق بالزوجة المطلقة رجعية لعموم المنزلة الواردة في بعض الاخبار ولا فرق بين افراد الزوج الكبير والصغير والعاقل والمجنون
والحق الصريح الولي بالكفن جماعة من الاصحاب كالشيخ والحلي والعلامة في غيره والشهيدين والمحقق الثاني والفاضل المقداد وغيرهم مؤنة التجهيز بل
لا اجد خلافا فيه ولعله لفحوى وجوب الكفن عليه ولما مر من التعليل وفيه اشكال ولاجله توقف جماعة من متاخري المتاخرين منهم المحقق الاردبيلي
لو كان الزوج معسرا لا يملك شيئا بل لاحظه مما انتقل منها اليه فانه يفضل عما استثني للمعسر فظاهر الاصحاب كما عن الذكرى وجزم في غيرها عدم وجوبه عليه بل
يكفن من تركتها للعموم ما دل على اخراج الكفن من صلب التركة خرج منه ما دل عليه الروايات المتقدمة المختصة بمن يجب في حقه البذل كما يدل
عليه لفظة على وهو الزوج الموسر لما دل على ان المعسر لا يطالب بشيء الا ان يقال الظاهر سوق الروايات في بيان مقام استقرار ذلك في ذمته كما في قوله
عليه دين ولذا لم يفرق في الزوج بين الصبي والمجنون وغيرهما وقد احتمل في محكي الذكرى شمول الحكم للزوج المعسر لاطلاق النص واحتمل بعض المعاصرين
بناء على عدم خطاب الزوج المعسر دفنها بلا كفن لان ادلة ثبوت الكفن في المال لا تشمل الزوجة والمفروض عدم خطاب الزوج ايضا والتحقيق فيما
ذكره في الذكرى وجزم انه ان لم يملك الا ما يستثنى للمعسر من الكفن من اجل ما يجب على المعسر لانه من نفقته ولحق النفقة ويجب له بقاء من داره وثيابه ونحو ذلك
فلا دليل عليه بل فيما دل على استثنائها في وجوب قضاء الدين دلالة على استثنائها في وجوب كفن المرأة لانها ابعد من الديون ولذا يقدم كفن الزوج
عليها اذا ماتت بعدها كما سيجيء وجهه وفي بعض الروايات الواردة في مستثنيات الدين كصحيحة الحلبي وحسنته لا تباع الدار في الدين ولا الخادم وذلك
انه لا بد للرجل من ظل يسكنه وخادم يخدمه دلالة على ان ضروريات معاش الرجل لا يزاحمها شيء نعم لو جعل التكفين من باب الانفاق وتحمل المؤنة امكن
القول بالمزاحمة لكنه ممنوع كما عرفت ضعف تعليل اصل الحكم بوجوب الانفاق ولذا لا يستقر في ذمة الزوج بعد تكفينها من مالها او دفنها مع
نفقة الزوجة تبقى في الذمة ولذا يزيد بذلك استقراره عليه في عدم سقوطه عنه بالاعسار بحيث لو اتفق غناؤه قبل التكفين يكفن اخر بل قبل الدفن
وان كان بعد التكفين بما لها اذا لو نحو عليه عادت نكفها الى ورثتها وكذا لو اتفق موته معسرا قبل تكفينها وجب اخراج الكفن من تركته فهو
حسن نعم لو ضاعت عينها بعد دفنها لم يكن لورثتها مطالبته لان الواجب كونها بالكفن لا بذل المال واما ما ذكره بعض المعاصرين من احتمال دفنها
بلا كفن وان كانت موسرة لما تقدم من خروج الزوجة عن عموم ما دل على اخذ الكفن من التركة وعدم وجوبه على الزوج المعسر فهو ضعيف جدا اما
على القول بعدم استقراره في ذمة المعسر فضعفه واضح لان عموم وجوب الكفن في التركة بالنسبة الى زوجة المعسر باق بحاله واما على القول باستقراره
عليه مع عدم خطابه بالاعسار ... للقطع بان المراد من ادلة وجوب اخذ الكفن من التركة ثبوتها اخذا تكفين بالذات واما دلالة النص
والاجماع على تحمل الزوج اياه عن زوجته فحيث لا تحمل وجب في مالها على ما هو مقتضى الاصل ولا فرق بين عدم مال للزوج او وجود مال تعلق به
حق الديان او بعضهم بحجر او رهن او غيرهما وقد بينه على المرهون في مع صدق هنا ولو ماتا معا فالظاهر سقوط كفنها عنه وفاقا للذكرى وجماعة ممن
تاخر عنه كالمقداد والشهيد والمحقق الثانيين لعدم انصراف النص والفتوى ولو مات الزوج بعدها لم يسقط عن ماله ولو لم يخلف الا كفنا
واحدا كفن به وفاقا للجماعة المتقدمة لتقدم كفنه على سائر الحقوق وسبق تعلق حقها به مدفوع بعدم تعلق حقها بالعين بل لو تعلق حقها
بها ايضا كان كفنه مقدما على الحقوق المتعلقة بالعين ايضا كما سيجيء ولا فرق في ظاهر بين ما لو مات بعد وضع الكفن عليها او قبله ولا بين دفنها
وعدمه لما ستعرف فلو مات بعد وضعه عليها فالاقوى انه يجوز نزعه لعدم القطع بخروجه بذلك عن ملك الزوج واحتمل في الذكرى اختصاصها قال
اما بعد الدفن فلا اشكال في الاختصاص انتهى وفيه اشكال اذا اتفق اخراجه فيلبسه لعدم القطع بالخروج عن ملك الزوج كما سيجيء ولو لم يخلف شيئا
وخلفت المرأة كفنا ففي اختصاصها او اختصاصه وجهان مبنيان على ان الكفن المذكور انتقل الى الزوج الا انه وجب عليه تكفينها به او لم ينتقل اليه
لانه معسر فلا ينتقل الكفن عنها لان الكفن مقدم على الارث بل ظاهرهم انها لو خلفت زائدا على الكفن فلا ينتقل الى الزوج ولا الى غيره شيء مما يقابل
الكفن لان الارث بعد الكفن حيث وجب في مالها الا ان المذكور في حاشية الارشاد للمحقق الثاني انه لو كان الزوج معسرا فالكفن في مالها وفي احتسابه
عليه من حصته ارثها وجهان اوجههما الاحتساب انتهى ويمكن الفرق بين ما لو تخلف سوى الكفن فلا ينتقل وبين ما لو خلفت غيره فينتقل الكل ثم ان
مقتضى الاصل بقاء الكفن على ملك الزوج حتى لو اعرض عنه بمجرد بذله للزوجة فلو وجد الكفن وقد نبش عن الميت بان اكله السبع فالظاهر بقاء الكفن
على ملك الزوج لا دليل على انتقاله الى ورثة الزوجة ولا على كونه في حكم مال الميت لذلك لا ينتقل الى الورثة كارش الجناية على الميت بعد الموت
ولا على كونه كالمباحات لما عرفت من ان الزوجة انما استحقت الكسوة بالكفن نظير كسوتها في حال حيوتها بناء على القول بانها امتاع لا تمليك ولا
فرق في ذلك بين ما قبل وضعه عليها وبين ما بعده حتى بعد الدفن اذا فرض لو ابلاها ثم الياس منها مع بقاء الكفن ومنه يظهر وجه النظر فيما ذكره في
الروض تبعا للجامع صاحب ... اما لو وجد الكفن وقد نبش عن الميت فاحتمالا كونه لورثتها لا استحقاقهم له ورجوعهما الى الزوج لعدم القطع بخروجه

عن ملكه ويزيد في الروض فيما تقدم من فرض موت الزوج بعد الزوجة ولم يخلف الا كفنا واحدا انه لو كان موت الزوج بعد وضع الكفن على الزوجة
امكن اختصاصها به اما بعد الدفن فلا اشكال في الاختصاص ثم انه لا خلاف ظاهرا في عدم وجوب كفن سائر واجبي النفقة على الشخص للاصل وعدم
الدليل بل يظهر من الروض انه من المسلمات حيث نقض الاستدلال على وجوب كفن المرأة بوجوب انفاقها بغيرها ممن يجب الانفاق عليه وقد استظهر عدم
الخلاف بعض المعاصرين نعم كفن المملوك على مولاه اجماعا كما في الذكرى وغيرهما ولا فرق بين اقسامه نعم لو تحرر بعض المكاتب وجب عليه وعلى
المولى بالنسبة ولو لم يحصل من جزء الرقبة ما يستر العورة ولم يحصل الجزء الحر منه شيء يتم به ذلك امكن سقوطه عن المولى لعدم الفائدة ولو كان
مال المولى مما يمنع التصرف فيه لرهن ونحوه فكما تقدم في مال الزوج ثم اعلم انه لا خلاف بين المسلمين الا من شذ من الجمهور في انه يقدم الكفن الواجب على
الديون والوصايا والارث من الاصل دون المندوب وان كان ثياب التجمل مقدمة على الدين التي للفرق بان الحي يحتاج الى التجمل والميت الى براءة
الذمة احوج ولا فرق بين تعلق الندب بوجه مستقل كالقطع المندوبة او تعلقه بخصوصية من خصوصيات الكفن الواجب كجادة الكفن وكون
الازار الواجب بردا ونحوهما والتامل في القسم الثاني بناء على ان المندوب احد افراد الفرد المشترك الواجب فللولي المخاطب بالمباشرة اختياره مدفوع
بان الكلام ليس في اختيار الولي بل الكلام في المتعلق بالتركة فان فرض ان المتعلق بها هو الفرد المشترك فلا تسلط للولي على مزاحمة الوارث بعد بذل
الوارث الفرد المشترك والمستند في اصل المسئلة قبل الاجماع المحقق والمستفيض نقله ممن يعتد به اطلاقه كقوله في توقيعه ... التركة
وفي صحيحة ابن سنان الكفن من جميع المال ورواية السكوني عن ابي عبد الله (ع) اول شيء يبدء به من المال الكفن ثم الدين ثم الميراث وفي صحيحة زرارة قال سألته عن
رجل مات وعليه دين وخلف قدر ثمن كفنه قال يجعل ما ترك في ثمن كفنه الا ان يتجر عليه انسان فيكفنه ويقضي دينه بما ترك واطلاق الاخبار كالاصحاب
كما اعترف به في مع صد ... والذخيرة والرياض يقتضي تقديمه على حق المرتهن وهو كذلك وفاقا للمحكي عن البيان لانه مقتضى رواية السكوني
وصحيحة زرارة المتقدمتين الحاكمتين على مقتضى تعلق حق المرتهن والغرماء لان حقهم انما يتعلق بالشيء اذا وجب اداؤه بوصفهم ومنع هنا وجوب
الابقاء لان تقدم الكفن على الدين خلافا للذكرى فقال والمرهون مقيد بحاله وعن المفلس نهي وفيه ما عرفت من ورود ذلك في تقديمه على
حق المجني عليه المحقق والشهيد الثاني بما ذكر من اطلاق النص والفتوى ومن اقتضاء الرهن والجناية الاختصاص ثم احتمل الفرق بين الجناية والرهن بان
الدين في الرهن يتعلق بالذمة ولا يتعلق الا بالعين لا الاخذ بخلاف الجناية واحتمل اولهما الفرق بين الجناية عمدا وخطأ ثم قال والمسئلة موضع تردد وان
كنت لا استبعد تقديم الكفن في المرهون انتهى اقول الظاهر انه لا ينبغي الاشكال في تقديم الكفن على الرهن لانه مقتضى تقدمه على جميع الديون
في النص والفتوى ويشكل في الجناية خطاء واما الجناية عمدا فالاقوى تقديمها على الكفن لان الجبار للمجني عليه بل الاقوى تقديم الجناية مطلقا وفاقا للمحكي
عن البيان لاصالة بقاء الحق ومنع التصرف خرج عنها في الرهن للنص بتاخر الدين عن الكفن وفي صدقه على المجني عليه وهو المرتهن نظر هذا كله لو تقدم
الرهن والجناية ولو تاخرتا عن الموت فقطع في الروض تبعا للجامع بتقديم الكفن ولعله لسبق استحقاق الميت له وفي محكي البيان ولو جنى بعد
الموت تعارض سبق تعلق الكفن بعينه وقوة تعلق الجناية وهو اقوى ويلحق بالكفن في جميع ما ذكر سائر مؤن التجهيز التي يتوقف عليها كعوض الاعيان
المصروفة في التجهيز كالماء والخليطين وعوض المدفن كاجرة الغاسل والحفار والحمال اذا لم يتعد عليها الاخر باخذ الاجرة عصيانا او استحقاقا
ودعوى الاجماع على ان الكفن مؤنة الميت من اصل التركة ولولا الاجماع لامكن الخدشة في اخراج مقدمات الافعال كالحفر والحمل والغسل فان المتيقن
خروج الاعيان المصروفة في التجهيز كالماء والخليطين والكفن واجرة المدفن واشكل من ذلك ما لو توقف مباشرة الفعل على بذل المال المظالم
يمنع من الغسل والدفن في الارض المباحة ونحو ذلك ثم يقدم بعد الكفن مؤنة التجهيز الدين ومنه الزكوة والخمس والكفارات وفي دخول
المظالم المتعلقة بالذمة وجهان بل قولان من كونها كسائر الديون اموالا متعلقة بالذمة ومن عدم شمول ادلة تقديم الدين لها مضافا الى استمرار
السيرة بعد الاجتناب عما استقر من الظلمة المشتغلين باخذ الاموال قهرا الى اولادهم بعد وفاتهم والمعاملة معها معاملة ما في اموالهم ومنه
ثم يقدم بعد الدين الوصية المتبرع بها ومنه الوصية بقضاء الصلوة والصيام عنه ولو علم اشتغال ذمته بها لم يحكم بتعلقها بالمال والا فلو
بل الاصل وجوبها على الولي ان قلنا بتحمله جميع ما فات وان اقتصرنا في تحمله على ما فات لمرض ولم تكن هناك ولي فالاصل عدم وجوبها على احد
عدم وجوب الاستئجار بها على ما سيجيء في باب الوصية ان شاء الله والباقي من جميع التركة ميراث وعن جامع المقاصد لو ضاقت التركة عن الكفن
فالممكن ولو امكن ثوبان فاللفافة لا بد منها ويبقى كل من الاخرين محتمل المئزر لسبقه والقميص لانه مئزر وزيادة انتهى ولعل تقديم المئزر اولى
ولو وضع على ... جعل على رجليه حشيش ونحوه كما عن المعتبر والذكرى ومع صدقها كان فعل النبي (ص) ذلك ببعض اصحابه ويؤيده
استر الميت والتسبب باخراجها ولو كثر الموتى وقلت الاكفان فعن المعتبر انه قيل يجعل الرجلان والثلثة في الثوب الواحد لخبر بين ولا باس به اتفق
وحكاه في الذكرى عن بعض طرق العامة الى جابر ونفى الباس في المعتبر مراعاة اصالة الجواز عند الضرورة ويستحب للمسلمين بذل الكفن للميت لو
فقد الكفن ففي رواية سعد بن طريف من كفن مؤمنا فكانما ضمن كسوته الى يوم القيمة وليس واجبا بلا خلاف كما عن التذكرة وجزم ويحكى بل ربما في الزمان

ومشرح الوسائل كما عن اللوامع الاجماع على عدم الوجوب ويدل عليه مثل ذلك اصالة البراءة كما لا يجب كسوة الحي الا اذا توقف عليه بقاؤه وستره
انه مولاه في الروايات الاستحبابية بذل المئبت عينا كما ترشحا الى اخر ما سبق الا ما يدل على وجوب بذل الكفن كما لا يجب بذل الكسوة للحي ولا بذل
ماء طهارته فدلالة النص على عدم الوجوب اوضح واما اطلاقات وجوب التكفين فهي وان كان بنفسها اى من اطلاق الوجوب فيها وجوب تحصيل
مقدماته التي من جملتها بذل الكفن وكذا اطلاق وجوب تغسيل الميت يدل على وجوب تحصيل الماء ولو بالشراء كما ان الامر بغسل الثوب و
البدن وغسل مواضع الوضوء والغسل يقتضي ذلك الا ان الانصاف يقتضي الاعتراف بعدم الظفر على دليل مطلق يدل على ايجاب تكفين الميت بحيث
يفهم وجوب تحصيل الكفن له وربما استدل له بعض مشايخنا باطلاق مثل الكفن فريضة للرجال ثلاثة اثواب الحديث وفيه ما لا يخفى من كونه مسوقا
لبيان مقدار الواجب من دون تعرض لمحل الوجوب بل ربما يخطر بالبال انه لو على تقدير تسليم وجود الاطلاقات ان الظ بعد ملاحظة ادلة وجوب
الكفن في المال وثبوت كفن المراة على زوجها ان مثل الاطلاقات لا تفيد الا انه يجب على الناس كفاية ستر الميت في كفنه الواجب في ماله او على الزوج
وجوب ستره في كفن مطلق والا لكان وجوب بذل الكفن الذي هو من مقدمات التكفين واجبا على الناس كفاية ستر الميت في كفنه الواجب
وعلى الزوج عينا فوجوبه عينا على بعض الناس كاشف عن عدم وجوبه كفاية على جميعهم وهو كاشف عن ان المراد من تلك الاطلاقات ستره في كفن
مبذول له من ماله او من وجاه او متبرع وبما ذكرنا يعلم عدم وجوب تكفينه من الزكوة ونحوها لعدم الدليل فان الزكوة ليست مخصصة بمرمل مقيض
من الاطلاق لانه مصارفها من الفقراء والمساكين عدم جواز صرفها فيه من جهة ان الظ منهم الاحياء بل هو صريح ايجاب حكمة الزكوة نعم لا باس بصرفها من
منه من جهة سبيل الله بناء على ان المراد به كل خير لكنه مخصص بالزكوة فلا يجري في الخمس هذا كله لولا ما رواه ابن محبوب عن الفضل الكاتب عن ابي
قلت له ما ترى في رجل من اصحابنا يموت ولم يترك ما يكفن به اشتري له كفنه من الزكوة فقال اعط عياله من الزكوة قدر ما يجهزونه فيكونون هم الذين
يجهزونه قلت فان لم يكن له ولد ولا احد يقوم بامره فاجهزه انا من الزكوة قال ان ابي ع كان يقول ان حرمة بدن المؤمن ميتا كحرمته حيا فوار بدنه
وعورته وجهزه وكفنه وحنطه واحتسب بذلك من الزكوة وشيع جنازته قلت فان اتجر عليه بعض اخوانه بكفن اخر يكفن بواحد ويقضي دينه بالاخر
قال لا ليس هذا ميراثا تركه انما هذا شيء صار اليه بعد وفاته فليكفنوه بالذي اتجر عليه ويكون الاخر لهم يصلحون به شانهم والظ ان السند عن الفضل
الموثق عن النجاشي وان حكي عن الشيخ انه كان واقفيا مع ان ابن محبوب ممن اجمع على تصحيح ما يصح عنه هذا كله مضافا الى منع اختصاص الزكوة بالفقراء
والمساكين ولذا ابو محمد بن الغارم من الزكوة وان كان مبنيا على جوازه يوجب الجواز فيما نحن فيه بطريق اولى كما عن الشهيد ان ذكره ان نفسه ما فيه بعد
ما علمنا من حكم الشارع من ابراء ذمته وكيف كان فيكفي في المسئلة ما ذكرنا من الرواية الا انه في استفادة الوجوب منها كما في كرى وعن بعض
مع صدره بجميع العابنة ونحوه نظر الا ان ظ كلام السائل السؤال عن الرجحان ولعل حرمته ميتا كحرمته حيا مع انه لا يجب اكساء الحي العاري من زكوة
بل يتخير بينه وبين صرفها في مصرف اخر فيوجب سوق الامر بالمواراة والتكفين والتحنيط من الزكوة مساق امره بتشييع جنازته وكانه لذا الكلام
احمل كاشف اللثام استحباب ذلك نعم لو كان هناك بيت مال والمراد به كما عن صد الاموال التي تستفاد من خراج الارض المفتوح عنوة وسهم
سبيل الله من الزكوة وجب ذلك لان بيت المال معد لمصالح المسلمين هذا من اهمها اذ المؤمن احترامه ما هو اهم منه ثم ان ما تضمنته الرواية من اعطاء
عياله ليجهزوه محمول على الاستحباب اذ لم يقل احد بوجوبه كما في الروض ولعل الحكمة فيه ما ذكره في الحدائق في قوله ليكونوا هم الذين يجهزونه حتى
لا يدخل عليهم شيء بتكفين الاجنبي ويقال له بالفارسية كفن عزيب وكذا يحمل على الاستحباب ما تضمنته من انه لو اتجر عليه بكفن كفن بالكفن المتجر
عليه وترك الكفن المبذول للعيال يصلحون به شانهم والا تمكن استرداده منهم وجعله في دين الميت وصرفه في مصرف اخر من مصارف الزكوة
الا ان تكون اعطاءه على وجه التمليك لهم اذ كانوا على صفة الاستحقاق لكنه بخلاف قوله ع انما هو شيء صار له بعد وفاته ويحتمل ان يحكم بمقتضى
الرواية على صيرورة الكفن ملكا للميت بمجرد اعطائه للصرف فيه لكن ينتقل منه الى وارثه لا على وجه الارث بل بحكم شرعي وكيف كان فلا دلالة في
الرواية على ما استشهد له بها في كرى من انه لو خلف كفنا فتبرع عليه باخر كفن بالمتبرع عليه وترك الاخر للورثة لا يقضى منه الدين لا من صلب التركة
فلا يبعد ذكره وكيف كان فالمتعين في الفرض المذكور صرفه فيما خلفه في دينه كما صرح به في صحيحة زرارة المتقدمة في صدر المسئلة لو خرج منه
من الميت نجاسة فان كان قبل التغسيل وجب ازالتها مطلقا قبل الشروع في اصل الغسل او في غسل العضو المتنجس على الخلاف المتقدم وكذا
لو خرجت في اثناء الاغسال او الغسلات وان كانت نجاسة حدثية فالمتن وجوب غسلها اليقين حاصر وعدم وجوب استيناف الغسل لا استحبابا
الصحيح واصالة عدم الانتقاض واطلاق الادلة وخصوص مرسلة يونس المتقدمة الامرة بمسح بطنه في كل من الغسلتين الاوليين وانه لو خرج شيء
فانقه ثم اغسل راسه الى اخره لكنها مخصصة بما اذا خرج بين الاغسال لكن الظ عدم القائل بالفرق بين الاغسال والغسلات نعم لو قيل ان
الرافع للحدث هو الغسل بالقراح والاوليين للتنظيف ولذا احتمل جوازهما بالمضاف كما تقدم اتجه الا مسئلة لو سلم لكنه خلاف التحقيق هذا كله
مضافا الى ما تقدم من ان الاقوى عدم استيناف الغسل اذا احدث في اثنائه بما يوجب الوضوء فان هذا الغسل كغسل الجنابة او عينه ولو سلم

بتغسله الكفن على الله ان سائر اهم في نظر الشم

وجوب الاستيناف في غسل الجنابة لما ذكرتم من رواية عرض المجالس فلا ريب انه مختص بالحدث الصادر من الحي ويمنع ناقضية الصادر من الميت بالنسبة الى وضوء
فضلا عن غسله ومن هنا انقدح فساد التمسك لوجوب الاستيناف كما عن العماني بما دل على ان هذا الغسل غسل الجنابة او مثله فان كونه كذلك يقتضي
استفاضة بحدث يعرض وقوعه في اثنائه ويمنع كون الصادر من الميت حدثا يوجب طهارة صغرى او كبرى ودعوى دلالة رواية عرض المجالس فقد لتحقق كون
نفس البول والريح والمني موجبا لاستيناف الغسل الا على ان الحدث كالحي يمنع كون نفسه من الميت حدثا لا مدفوعة بان المسلم هو ان هذه الامور
من الحي موجبة لاحكامها على ان يكون بحجره التحقق ملحظة في ذلك فان المذكور في الرواية فان احدث حدثا من ريح او بول او مني فاعد غسل راسه ومنها
بعلم عدم وجوب الاستيناف ولو كان الخارج هو المني وقد يدفع عموم ذلك التنبيه بان المراد المماثلة في كيفية الغسل وبان الاجماع المستفيض دال على
ان الميت جنبه لا بدعوى تغسيله لم يرتفع جنابته فبعد تسليم كون الخارج من الميت حدثا الاجماع المنع كونه موجبا لاعادة الغسل بعد فرض ان الجنابة لا
الا بغسل لم يتخلل في اثنائه حدث فضعف عموم التنبيه لمقتضى التمسك بعموم العلة فح فوق مرسلة سهل المرسلة اذا غسل الميت ثم احدث بعد الغسل
فانه يغسل الحدث ولا يعيد الغسل ونحوها رواية روح عن ابي عبدالله ع وان كان خروج النجاسة بعد تمام الغسل قبل التكفين فالظ انه لا خلاف في
وجوب ازالتها ونسبه كاشف اللثام الى ظ الاصحاب والغنية وبه في ابن ظ المحكي عن عبارة المعتبر بل عليه مضافا الى نقل عدم الخلاف المعتضد بالشهرة
والى فحوى ما يجيء من وجوب تطهير الكفن والى تعليل تغسيله في الاخبار بقوله ع لتلاقيه الملائكة وهو طاهر ولانه اذا مات كان الغالب عليه النجاسة
والاذى فاحب ان يكون طاهرا اذا باشر اهل الطهارة والاخبار المستفيضة كمرفوعة سهل المتقدمة ورواية روح عن ابي عبد الله ع قال
ان بدا شيء من الميت بعد غسله فاغسل الذي بدا ولا تعد الغسل وفي رواية الحسين بن مختار يغسل ذلك ولا يعاد عليه الغسل من هذه الاخبار عموما
الى الغسل ولو كان الخارج منيا خلافا لما عن العماني من وجوب الاعادة بمطلق الحدث وهو شاذ لم يحك له مستندا ولو كان بعد التكفين واصاب
الكفن فان كان قبل وضعه في القبر غسلت من جسده لاطلاق ما مر من الادلة جميعا وكذا يجب ازالة النجاسة من كفنه بلا خلاف ظاهر الا المحكي عن سلار حيث
جعل من السنن قرض الكفن لو اصابه نجاسة على تقدير عدم احتماله الاستحباب خصوص القرض دون اصل الازالة وهو شاذ بل ظ الاردبيلي الاجماع
على خلافه حيث قال ان ازالة النجاسة عن البدن والكفن لو فرضت نجاسة قبل الدفن او القرض لو خرجت بعده فكانه لا خلاف وجواز الازالة بالاجماع ونحوه
انتهى ويدل عليه ايضا ما يستفاد من الاخبار الامرة بقرض الكفن والاخبار المتقدمة الامرة بغسل النجاسة الخارجة من الميت وازالتها الشاملة للثوب
والبدن هذا مضافا الى ما تقدم من الاجماع على عدم جواز التكفين في مطلق ما لا يجوز الصلوة فيه وما تقدم من ان الميت بمنزلة المحرم بناء على وجوب
ازالة المحرم النجاسة عن ثوبه وكيف كان فلا خلاف في وجوب اصل الازالة انما الخلاف في انه يغسل مط مع الامكان ولو وضع في القبر كما عن ظ المبسوط
وصريح ... مع صده حاشية الشرايع ويمكن حمل كلام كل من اطلق على الغالب من تعذر الغسل او تعسره بعد الوضع في القبر او يقرض مط كما عن ظ الشيخ
وابن حمزة وابن البراج لظ الروايتين الاتيتين او التفصيل بين ما لو اصابت الكفن بعد وضعه في القبر فانها تقرض وبين ما لو اصابته قبله فتغسل كما
عن ظ الصدوقين واكثر الاصحاب منهم الحلي والمص والمحقق والشهيد ولان ازالة النجاسة عن الكفن واجب اتفاقا والقرض اتلاف للمال من غير داع اليه
لا دليل عليه قبل الوضع في اللحد عدا اطلاق مرسلة ابن ابي عمير اذا خرج من الميت شيء بعدما يكفن فاصاب الكفن قرض منه ورواية الكاهلي عن ابي عبد الله
اذا خرج من منخر الميت الدم او الشيء بعد الغسل فاصاب العمامة او الكفن قرض بالمقراض لكنهما محمولان على تعذر الغسل بقرينة خلوهما من الامر بغسل البدن
مع اقتضاء المقام لبيانه فلا يصلحان لتخصيص ادلة اتلاف المال ولا لمعارضة الاخبار المتقدمة الامرة بغسل النجاسة وازالتها بقول مطلق ومنه يظهر فساد
ما في حبرة من دعوى امكان تخصيص ادلة اتلاف المال بهاتين الروايتين او تخصيص الاخبار المتقدمة بما اذا لم يصب النجاسة الكفن والجمع بينها وبين
هذين الخبرين بالتخيير وبما ذكرنا يعلم ان التحقيق هو القول بوجوب الازالة لاطلاق الادلة ووجوبها من غير تعيين الغسل والقرض واما الحمل بتعيين الغسل
المتقدمة فهو على تقدير تسليم شموطه لغسل الكفن محمولة على الغالب مع امكان ازالتها بالقرض مع ان المتعين فيها بالغسل فيما نحن فيه لاجل شموله
للازالة عن البدن واما اخبار القرض فقد عرفت انها ظاهرة في انفسها وبملاحظة عدم التعرض فيها للازالة عن البدن على صورة عدم تيسر الغسل
هذا مع عدم كون القرض تضييعا للمال والاحرام وان سقط به وجوب الازالة هذا مع امكان الامرين ولو تعذر القرض تعين الغسل بلا اشكال
ولو تعذر الغسل تعين القرض وان كان اتلافا للمال لان اتلاف الواجب لا يسمى تضييعا ولو تعذر الغسل واستلزم القرض افساد الكفن فالمحكي
عن كرى وض وحاشية الشرايع انه يترك الكفن بحاله ولعله لان الواجب هي الازالة عن ممكنة ووجوب التبديل يحتاج الى دليل وليس عدا ما دل باستنفاد
من ادلة وجوب الازالة من عدم صلاحية الكفن المتنجس لكونه كفنا سواء كان نجسا ابتداء او نجس بعد التكفين به وح فيجب على الولي الابدال لكن
يمكن ان يقال ان تنجس الكفن بعد التكفين به لا يوجب عدم صلاحيته لبقائه كفنا كالنجاسة الابتدائية المخرجة عن صلاحيته للتكفين به غاية الامر
انه يجب تطهير الميت ثوبه وبدنه عند الامكان وحيث فرض عدم الامكان فسقط الوجوب ويجب ان يطرح معه في الكفن كل ما سقط من شعره
وظفره وجلده بلا خلاف كما عن ظ جزءه بالاجماع كما عن تذكرة الاحكام وظ كرة الا ان المحكي عن الجامع النص على الاستحباب وقد تقدم في ... الاخبار

الاصل لعلم عدم وجوب عام

في وجوب غسله في مسئلة كراهة تتبيع شعر الميت في قص ظفره فتأمل فيه المحقق الاردبيلي على ما حكي عنه حيث قال اما وجوب طرح ما سقط منه مع
الكفن وغسله فللاجماع المذكور في كره واما وجوب غسله الذي كان ذلك للعلل على اصله الذي سقط منه فكانه للاستصحاب وفيه تأمل انتهى اقول اما وجوب
اصل غسله فقد تقدم في موثق عبد الرحمن بن ابي عبد الله فلا حاجة الى الاستصحاب واما وجوب تغسيله الاغسال الثلاثة فلعله لانصراف الغسل
في الموثق الى الاغسال المعهودة واما التأمل في الاستصحاب فلعله من جهة ان وجوب تغسيل الاجزاء انما كان عند الاتصال كما لو انفصل مثل ذلك
عن بدن الجنب وغيره نظرا الى ان المسئلة لا تخلو من اشكال فالاحتياط مما لا ينبغي ان يترك والشهيد اذا مات في المعركة يصلى عليه من غير غسل ولا كفن
باجماعنا كما عن الغنية وكره وذكرى وكشف اللثام بل باجماع اهل العلم خلا سعيد بن المسيب والحسن كما عن المعتبر وكره ولحسنة ابان بن تغلب بل صحيحه
عن ابي عبد الله عليه السلام الذي يقتل في سبيل الله يدفن بثيابه ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت فانه يغسل ويحنط ويكفن ان رسول الله
كفن حمزة بثيابه ولم يغسله ولكن صلى عليه ومضمر ابي خالد اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين الصفين وصحيح زرارة و
اسماعيل بن جابر عن ابي جعفر عليه السلام قلت له كيف رأيت الشهيد قال نعم في ثيابه بدمائه ولا يحنط ولا يغسل ويدفن كما هو وعن الفقه الرضوي وان كان
الميت قتيل المعركة في طاعة الله عز اسمه لم يغسل ودفن في ثيابه الى غير ذلك من الاخبار لكن الجميع عدا الرضوي خال عن التقييد بالموت في المعركة وليس
فيها ايضا ما يدل على اختصاص الحكم بما استشهد بين يدي الامام بل هي معلقة اما بالشهيد واما بمن يقتل في سبيل الله واما بمن قتل بين الصفين
مع ان المحكي في كلام جماعة من الاصحاب ان المراد هو المقتول في المعركة بين يدي النبي او الامام بل ظاهر المحكي عن خيرة الاصحاب والانوار انه المراد
كل من قتل في جهاد حق وفاقا للمحكي عن الغنية والكافي والمحقق والمص في محتمل كره وكشف اللثام والمحقق الثاني وصاحب المدارك وغيرهم وجمع من متاخري المتاخرين
ويؤيده استبعاد ذلك ووقوع السؤال عن الرواة لفرض لا يحتاج الى ابدائه لا نوى اعتبار الموت في المعركة والمراد بها المحل الملتبس بالقتال وتفرع
عليه كما في كشف اللثام وغيره انه لو انقضى الحرب وبه رمق غسل وغيره لو جرح بالمعركة ثم مات قبل ان ينقضي الحرب تشغل عنها فهو شهيد
تدل عليه مضافا الى ظاهر معاقد الاجماعات انه هو الظاهر من مضمر ابي خالد المتقدم وضعفها منجبر بما عرفت من الشهرة بل حكاية الاتفاق عليه
هذا التقييد صريحا عن خبره واسقطها الاجماع عن جمع البرهان ولا فرق في ذلك بين ان يدركه المسلمون وبه رمق او لا على ما استظهره في محكي جمع
من اهل الاصحاب واجماع كره قوله في مسئلة الاجماع المحكي عن المعتبر وكره وغيرهما واما قوله في حسنة ابان وغيرها الا ان يدركه المسلمون
وبه رمق فلا دلالة فيهما على كفاية عدم مسلم عليه حيا في التغسيل ان لم ينقض الحرب او لم ينقل من المعركة فلعل المراد هو الادراك الكامل اما بان يدركوه
اياه حيا بعد انقضاء الحرب او ينقلهم اياه من المعركة الى معسكرهم ثم ان ظ النص وكلام الاصحاب كما عن جماعة انه لا فرق في هذا الحكم بين الصغير
والكبير والرجل والمراة والحر والعبد ولا من قاد سل اليه فقتله وغيره ولا بين من قتل بالجرح وبغيره من الاسباب وعن ظ كشف اللثام الاتفاق
في خصوص الصغير والمحكي عن المعتبر نسبة الخلاف في الصغير الى ابي حنيفة ورده بالاطلاق ويؤيده ما روي من انه كان في قتلى بدر واحد بعض
الصبيان وقضية رضيع مولينا سيد الشهداء معروفة ولم ينقل تغسيله ودفنه الا انه وهو حسن ان الظ من حسنة ابان وصحيحه المقتول في سبيل الله
مخصوص بمن كان الجهاد اهلا في حقه وجوبه كما انوقف في العدد على الاستغاثة بالاطفال والمجانين ثم الظ انه لا خلاف في وجوب تغسيل المقتول
ظلما بغير الجهاد كما لو قتل دون نفسه او ماله او ولده او اهله دون مظلمة فهو الشهيد من الاموات التي ورد انهم بمنزلة الشهيد عن المعتبر وكره وغيرهما
دعوى الاجماع على ذلك بل عليه مضافا الى مضمر ابي خالد المتقدم الادلة المطلقة الدالة على وجوب تغسيل كل مسلم مع ان اطلاق الشهيد
عليهم ولا مجاز من باب التنزيل لكثرة الثواب سهو الحسنا ويؤيده الحكم ورواية العلاء بن سيابة عن رجل قطع راسه في معصية الله يغسل ام يفعل
به ما يفعل بالشهيد فقال اذا قتل في معصية الله يغسل اولا منه الدم ثم يصب عليه الماء صبا الحديث ولا فرق في سقوط الغسل عن الشهيد بين الجنب
وغيره وكذا الحائض والنفساء لعدم وجوب الغسل على الميت ولا تغسيله غسلها الحي بناء على المختار من كون وجوب الغسل مط غيريا خلافا للمحكي
عن السيد في شرح الرسالة والاسكافي فاوجبا غسل الجنابة لما ورد من ان الميت الجنب يغسل غسلين ولما روي من تغسيل الملائكة حنظلة بن الراهب حيث
انه خرج وهو جنب الى الجهاد فاستشهد والظ انه لم يعلم به المؤمنون حتى قال النبي ما شان حنظلة رايت الملائكة يغسلونه فقيل انه جامع فسمع الصيحة فخرج
الى الجهاد ولو وجد في المعركة ميت وعليه اثر القتل فلا خلاف ظاهرا في سقوط تغسيله ولعله لمراعاة الظ فلا يجري اصالة عدم الغسل ومن رجع الى
اصل البراءة بناء على ان الاشتباه في مصداق العنوان المخرج من العام يوجب عدم جواز التمسك بعموم العموم ولو لم يوجد عليه اثر القتل ففيه قولان
للشيخ والاسكافي ومن الحدائق الظ ان الاول هو المش وبه صرح المحقق والمص ولعله لاصالة البراءة بناء على ما عرفت ويرد عليه اصالة عدم تحقق الشهادة
بناء على انها مانعة من وجوب التغسيل كما هو الظ لان الموت حتف الانف شرط في الوجوب كما لا يغسل الشهيد كذلك لا يكفن اذا كان عليه ثياب بل
اجماعا يدفن بثيابه محققا ومستفيضا ثم حكي عن المفيد والاسكافي ايجاب نزع الخف والسراويل وغيرها ولعله مقيده بما اذا لم يصبها الدم والروايات مجمع عليها
الصدق الثوب عليه كما صرح به جماعة ويجب ان ينزع ما ليس بثوب كالاسلحة وان اصابه الدم اذا لم يؤمر بابقائه فهو تضييع قال المش ان الفرو والجلود

كالحقين بنزع عنه لعدكونها من الثياب هو حسن في الفقها حيث اموال لم يعتر لشيء منها على مستند يعتمد عليه في وجوب دفنه بثيابه عن عيني الظ الا
ان التخيير بينه وبين الكفن ويظهر من الروض انه متفق عليه ثم انه لو لم يبق على الشهيد ثياب فالمحكي عن جملة من الاصحاب وجوب تكفينه لعموم ادلة التكفين
خرج منه من له ثياب وصحيح ابان بن تغلب الدالة على ان النبي كفن حمزة لانه جرد ولكنها معارضة بصحيح زرارة واسماعيل المتقدمة وفيها انه دفن حمزة
في ثيابه ونحوها حسنة ابان المتقدمة فالعمل على العموم والمش بين اصحابنا كما عن الغنية وكره وذكرى ان الصدر للميت كالميت في جميع احكامه يغسل ويحنط ويكفن
ويصلى عليه ويدفن بل ظ بعض العبائر نفي الخلاف فيه بل عن ظ ذكرى وكره وذكرى الاتفاق على وجوب الصلوة والظ انه مسلم في سائر الاحكام اما بالاولوية
او لعدم القول بالفصل بل لعل الحكم مضافا الى ما ذكر والى القاعدة المعمول بها في المقام كثير من المقامات من عدم سقوط الميسور بالمعسور المرفوع
المحكية عن جامع البزنطي المقتول اذا قطع بعض اعضائه يصلى على العضو الذي فيه القلب في بعضها من رسالة الصدوق بناء على ان المتبادر من العضو
الذي فيه القلب هو المستقر له هو الصدر ولكن الانصاف ظهورها في اعتبار فعلية وجود القلب في العضو بما يستدل ايضا برواية الفضيل بن عثمان الاعور
عن الصادق عليه السلام في الرجل يقتل فيوجد راسه في قبيلة ووسطه وصدره ويداه في قبيلة والباقي منه في قبيلة فقال ديته على من وجد في قبيلته صدره ويداه والصلوة
عليه بناء على انه لا اعتبار بوجود اليدين وانما ذكره الامام لانه مورد السؤال فيكون الرواية صريحا باعتبار الاطلاق فيها مرتبة على انه لا اعتبار بوجود القلب
فعلا وانما العبرة بسنخ اللهم الا ان يقال ان الاطلاق يحمل على الغالب من وجود القلب فعلا في القطعة المشتملة على الصدر واليدين ثم لو سلم
الاطلاق في الرواية منعا كون ذكر اليدين لمجرد اشتمال السؤال عليه فلعل له مدخلية وح فلا تعارض بين الروايتين المرفوعة حتى تكون الرواية مرجحة
بل يحكم بجعل الحكم منوطا بالصدر مع وجود القلب فيه فعلا او مع ضمها الى اليدين ومن ذلك يظهر ان ما جنح اليه المحقق في المعتبر حيث جعل الاحكام
منوطة بالعضو الذي فيه القلب او بالصدر مع اليدين او بمجموع عظام الميت عملا بظاهر المرفوعة ونحوها ورواية الفضيل ورواية علي بن جعفر
والفعل البني ميتا اكله السبع او الطير فبقيت عظامه بلا لحم ولكن الاحوط من ذلك اعتبار وجود القلب فعلا في الصدر واليدين لما عرفت من انه العمدة
المصرفة لها الاطلاق فلعم لو يبقى منه ما يصدق معه انه انسان مقطوع الراس والرجلين فلا اعتبار بوجود القلب فعلا الا اعتباره مع وجود مجموع
عظام انه والحكم في الاخير هو موافق للمش فان كان مرادهم الفرد الغالب من وجود القلب في الصدر فليس فيه مخالفة لما ذكرنا وان ارادوا ثبوت
الحكم للصدر ولو خلي عن القلب فالحكم بوجوبه لا يخلو من اشكال لعدم الدليل الا ان يتمسك بما ذكرنا من القاعدة المنجبرة من حيث ضعفها كما
سندا ودلالة بالشهرة وحكاية الاتفاق ولعل بذلك كله يتجبر دلالة المرفوعة ويكفي في سندها وجودها في جامع البزنطي وكون الرواية من ابن عيسى
الذي كان يخرج من قم من يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل مع اعتضادها بالاخبار الموجبة للصلوة على النصف الذي فيه القلب وخصوص رسالة
الصدوق المتقدمة ومع ذلك فهو احوط واحوط منه ما عن الاسكافي من ايجاب الاحكام على كل عضو تام كما في مرسلة محمد بن خالد انه وجد له عضو من اعضائه
تام صلي على ذلك العضو وان لم يوجد له عضو تام لم يصل عليه ودفن ونحوها ما عن جامع البزنطي عن ابن المغيرة انه بلغني عن ابي جعفر انه يصلى على كل
عضو رجل كان او يد او الراس فما زاد فاذا نقص عن يد او رجل او راس لم يصل عليه لكنهما لا ينهضان مع الاخبار الكثيرة النافية لوجوب الغسل
للبس فيه القلب في الراس بالخصوص كما في مرسلة الصدوق فيحمل على الاستحباب وهل يجب التحنيط في الصدر المشتمل عليه كما عن الشيخ وسلار بل المش
الاقوى نعم مع وجود موضع التحنيط لعموم القاعدة المنجبرة بالشهرة وعن الحلبي والمعتبر وان لم يوجد فلا يجب وفاقا للشهيدين والمحقق الثاني
وجماعة للاصل الموضوع عكس ما بالقاعدة المتقدمة هنا والمرفوعة لا تثبت الا وجوب الصلوة الا ان الاستدلال يحكم الاولوية والاجماع الا
المغسل التكفين واما الاطلاق المتادي بكونه كالميت فلا يقتضي ازيد من وجوب تحنيطه في موضع الحنوط فيختص بما اذا وجد محل الحنوط بل
في غير مواضع الحنوط حكم مخالف لحكم الميت ومنه يظهر عدم وجوب تكفينه في ثلث قطع هذا حكم الصدر والمشتمل عليه واما غيره فالقطعة ذات
العظم والسقط لاربعة اشهر حكمها كذلك كالصدر الا في وجوب الصلوة اما الحكم في الاول فهو المش كما عن جماعة بل عن كره والغنية دعوى الاجماع
والاخبار عليه عن جماعة دعوى عدم الخلاف فيه ونسبه في مع صدالى الاصحاب ولعل ذلك يكفي في انجبار القاعدة المتقدمة المستفادة من مثل قوله اذا
امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فيخرج من ذلك الصلوة ويبقى الباقي **اقول** لا يحتاج الى الاخراج لان الصلوة على العضو ليس بعضا من الصلوة
على الكل كما في الغسل ويؤيد ذلك ما ورد في علة تغسيل الميت من ان الغرض تنظيف الميت لمماسة الملائكة وهو يساوي فان الظ من ذلك تطهير
المغسل بالقدر الممكن او القدر الباقي بل يمكن الاستدلال عليه بمرسلة ايوب بن نوح اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان فكل ما كان فيه
عظم فقد وجب على من مسه الغسل وان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه من وجهين احدهما انه ثبوت غسل المس يستلزم ثبوت التغسيل كما
يظهر من الخبر في كره ويظهر من ذلك في الحدائق الى ظاهر الاخبار والاصحاب وثانيهما ان جعله ميتا يقتضي ثبوت جميع احكام الميت له الا ما خرج
المراد خصوص النجاسة قطعا بقرينة تفريع وجوب غسل المس عليه لا خصوص وجوب غسل المس لعدم التخصيص بتفريعه عليه لا يدل على اختصاص
المتن به او لم يدل على كونه اعم كما لا يخفى على المتامل بغم في التفريع اشكال اخر قادح في الاستدلال بعموان التفصيل في المسوين ذي العظم

وهو من لبين احكام الميت فكيف متفرع عليه ويمكن دفعه بان مس الميت لعله بجملته انما يوجب الغسل باعتبار كونه ممسوس تامل فيه ثم ان مقتضى كلام
ثبوت الحكم في العضو المقطوع من الحي ايضا وفاقا للمحكى عن المشهور بل عن ظ دعوى الاجماع عليه لا لان المحكى عن ف لا يدل على ذلك قال من مس ميتا بعد برده
وقبل تطهيره بالغسل وجب عليه الغسل وكذا ان مس قطعة من ميت او قطعة قطعت من حي وكان فيها عظم وجب عليه الغسل وخالف جميع الفقهاء في ذلك
ثم ادعى الاجماع وكيف كان فهو حسن مع ثبوت عدم دلالة المرسلة على المطلب باحد الوجهين المتقدمين لكن الشان في ثبوتها على وجه يسكن اليه
النفس وقد عوضي جبر ضعفها بالشهرة مدفوع بان الاصحاب لم يستدلوا بها حتى يكشف ذلك عن فهمهم المطلب منه فالمسئلة محل اشكال ولذا
توقف فيه في مع ضبط قوله في المعتبر عدم وجوب التغسيل وبعد جماعة معللا بان من جملة لا يجب تغسيله وضعفه في كره بمنعا للمحكى عن كره بان الجملة لم
يحصل فيها الموت بخلاف القطعة وفيه انه لا دليل على ان الموت في الجزء يوجب تغسيله هو عين الدعوى ومعنى قول المحقق انه من جملة لا يغسل ان حصول وجوب
غسل الجزء تابع لثبوت التغسيل في الكل فان ثبت التغسيل في الاجزاء اما تبعا للامر بالكل واما من جهة قاعدة ان الميسور لا يسقط بالمعسور واما
اذا لم يكن الكل محلا للتغسيل فاثبات الحكم للجزء يحتاج الى دليل مستقل ثم ان مقتضى العبارة وجوب التكفين وان عبر بعضهم باللف لكن
الظ التكفين المعهود بلا خلاف ظاهر او يعتبر ان يكون بالقطع الثلث لانه المعهود ويحتمل ان يعتبر ذلك لو كان محلها باجمعها وكذا يجب التحنيط
لو بقي بعض مواضعه بلا خلاف ظاهرا وجوب مراعاة جميع شرائط الغسل حتى الترتيب لو كان الموجود اكثر من عضو واحد لو اشتبه اليمين واليسار
احتمل وجوب غسل القطعة مرتين ليحصل الترتيب ويحتمل سقوطه هنا وحتى مماثلة الغاسل او محرميته مع احتمال سقوطها بنا على عدم تغسيله
النظر الى العضو المبان عند على الاعتبار فيشكل الحكم مع عدم العلم بذكوريته ولا انوثيته ولو جعلنا جواز التغسيل تابعا لحل النظر امكن جواز تغسيله
لكل من الرجال والمرأة من جهة اصالة اباحة النظر من غير فرق بين وجود المحارم وعدمها اما لو جعلنا المماثلة والمحرمية شرطا كما هو الظ من
الاخبار وفتاوى الاصحاب لكانت بعضها يوهم خلاف ذلك لتعين غسل المحارم له مع وجودها ومع عدمهم فيحتمل سقوط الغسل لاصالة
عدم تحقق المماثلة وجوبه على الرجال والنساء لان اطلاق ادلة اعتبار المماثلة منصرف الى المعلوم حاله والاحوط تغسيل الرجل له
ثم تغسيل المرأة له اخرى وان كان لا يجب في ذلك عليهما الا تيانا بالعبثية البتة كواجدي المني في الثوب المشترك وكذا الكلام في الخنثى المشكل واما الحكم
في الثاني فهو السقط اذا كان له اربعة اشهر فمبدله على وجوب تغسيله مضافا الى الاجماع المحكى عن ف المعتضد بما عن المعتبر من نسبته الى علمائنا وعن
هي نسبته الى اكثر اهل العلم وعن كره ومع صدقه من نسبته الى الاصحاب رواية زرارة السقط اذا تم له اربعة اشهر اغتسل ومرفوعة احمد بن محمد اذا
تم السقط اربعة اشهر غسل وقال اذا تم له ستة اشهر فهو تام ولا يعارضها المفهوم موثقة سماعة قال سألته اي ابا عبد الله عن السقط اذا استوت
خلقته يجب عليه الغسل واللحد والكفن قال نعم اذا استوت لتحقق الاستواء في الاربعة كما يدل عليه كثير من الاخبار التي ذكر بعضها في الحدائق ولو منع
التلازم فلا اقل من التقارن في الاغلب هي كافية في اضراف اطلاق الموثقة الا انه يمكن العكس بحمل اخبار الاربعة على الغالب من حصول الاستواء
بالكمال فيما يوهم خلاف ذلك مرفوعة احمد بن محمد عنهما ما دل على ان التمام لستة اشهر على عدم التلازم المذكور ومع ذلك فلا يصح في المرفوعة
بوجوب التغسيل للاربعة مع العلم ان المدار عليها الاعلى الاستواء فهو مندفع بان المراد بالتمام في المرفوعة ونحوها هو تمام الانسان من حيث الاستعداد
واستحكام الجبوة بحيث يكون قابلا لان يعيش لا استواء الخلقة ويشهد له الاستشهاد في هذه الاخبار بان مولانا الحسين ولد لستة اشهر ونحو
من هذا مثا ما قبل من ان الجواب في رواية الكليني غير مشتمل على قوله اذا استوت ذلك لان ما ذكره الشيخ رواية الحرث مسنده الى سماعة عن ابي
عبد الله ع وما رواه الكليني مسنده الى ابي الحسن ويكفي في التقييد اشتمال احدى الروايتين عليه اكتفاء الآخر بوقوعه ماخوذا في السؤال قال ابي
بعد منع التلازم المذكور المقتضي لضعفه لان المفهوم لا يقوى على تقييد المنطوق ويدل على وجوب تكفينه ودفنه موثقة سماعة عن المجبرة
بقبول الاصحاب لها كما عن المعتبر وضد ان عبر بعضهم باللف كما عن المحقق في الشرايع ويحتمل حمل التكفين في النص والفتوى عليه هو ضعيف
يظهر وجوب الدفن واما التحنيط ففيه اشكال وان حكى عن جماعة من الجماعة العظم كالنص لعدم الدليل عليه الا ان يثبت حلول الحيوة فيه بحيث يصدق عليه الميت
فيدخل في العمومات والاحتياط لا يترك ثم هل يلحق بالقطعة ذات العظم العظم المجرد منه قولان الاقوى العدم لعدم الدليل وفاقا للمحكى عن جماعة ويؤيده
ما دل على ان علة الغسل التنظيف اذ لا ريب ان تنظيف العظم المجرد يحصل بغسله لا بتغسيله خلافا للمحكى عن الشهيد والمحقق الثاني في حاشية الشرايع
ويمكن الاستدلال له بالقاعدة المتقدمة بعد الفا بتشير ورواية علي بن جعفر والقلانسي وجوب اجراء احكام الميت على من اكله السبع او الطير فبقي
عظام بلا لحم لان وجوب تغسيل العظام المجرد مع الامكان يستلزم وجوب تغسيل بعضها مع تعذر تغسيل الجميع ويرد ان الروايتين محمولتان
على الغالب من حصول شيء من اللحم في العظام وان صرح فيهما بانه بقي العظام من غير لحم الا انه مبالغة نزلت المقطعة بمنزلة المعدوم مع ان القاعدة
غير مجبرة في المقام واما القطعة الخالية عن العظم سواء ابينت من حي او كانت من ميت فليس فيها الا الغسل بل تلف في خرقة وتدفن اما عدم وجوب التغسيل
فقد حكى عليه الاجماع عن ف والغنية نص الحدائق الاتفاق عليه على عدم التكفين المعهود والصلوة ويدل عليه مضافا الى اصالة البراءة واما

عدم الصحيح ورتب الاثار لفقد الجابر هنا لقاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور وعدم وجوب الغسل فيه بل في مرسلة ايوب بن نوح فتم واما اللف في خرقة
فلظ النص كالمحقق في فع ولا دليل عليه عدا ما في الرياض من وجوب مراعاة القاعدة المتقدمة من وجوب التكفين بالقطع الثلث في قطعة واحدة
وبقي الباقي وهو حسن لو وجد الجابر في المقام للقاعدة وقلنا بان المراد باللف في خرقة التكفين في خرقة واحدة بحيث يراعى في ذلك جميع شروط
الكفن اما لو كان المراد لف بخرقة من غير تقييد بشرائط الكفن فلا وجه لاجراء تلك القاعدة وكذا السقط لاقل من اربعة اشهر لا يجب غسله اجماعا
ظاهرا كما عن الغنية وفي نسبته في محكي المعتبر وكره الى جميع علمائنا العموم ويعارضه زرارة ومرفوعة احمد بن محمد المتقدمة بل رواية احمد بن محمد المتقدمة بل رواه
سماعة في مكاتبة محمد بن الفضيل السقط يدفن بدمه في موضعه بل يظهر من هذه المكاتبة وجوب الدفن كما هو المعروف من غير خلاف ظاهرا كما لم يظهر
في مجمع الفائدة وهو ظ معقد اجماعي المعتبر وكره ثم ان المحكي عن المعتبر الاستدلال على عدم وجوب الغسل بان المعنى الموجب للغسل وهو الموت مفقود
هنا وكانه مبني على ما يظهر من النبوي المحكي انه اذا بقي اربعة اشهر ينفخ فيه الروح ويشير اليه بعض الروايات في دية الجنين الا ان المحكي من الاطباء ولوج الروح
قبل ذلك حتى انه حكي منهم امكانه لتمام شهرين وعن المحكي عن كتاب الكفاية في النجوم اتفاق الطبيعيين على ان مدة تمام خلقة الجنين بضعف مدة حركته وولادته
حركته ثلث مدة ولادته فاذا كان تمامه ولادته ستة اشهر كان تحركه في شهرين وعن بعضهم ان جميع النساء يعرفن ان اذا اتى على النطفة ثلاثة اشهر صارت
متحركة ومما ذكر يظهر ان مدة تمام خلقة الجنين ايضا لا يتوقف على الاربعة بل قد يتحقق في شهر وحينئذ فالعمدة في الاستدلال هو النص فلا اشكال
بما ذكره الاطباء ويؤمن وجوب فعله في حدا فخصاص بالاعتناء اولا وغسل الميت والتحنيط التكفين ثم نقل ولا يغسل بعد موته بذلك
السبب على المشهور بل عن ف الاجماع عليه وعن المعتبر وكره لا اعرف للاصحاب فيه مخالفا وعن مجمع الفائدة كانه اجماعي وعن اتفاق الاصحاب عليه فلعله
دخل بها وربما منه ما عن حمزة والاصل فيه رواية مسمع عن ابي عبد الله ع المرجوم والمرجوم يغتسلان ويتحنطان ويلبسان الكفن قبل ذلك ثم
يرجمان ويصلي عليهما والمقتص منه بمنزلة ذلك يغتسل ويحنط ويلبس الكفن ثم يقاد منه ويصلى عليه ونحوه ما ارسله الصدوق عن امير المؤمنين ع
وما عن الفقه الرضوي وظ الرواية كون ذلك في حقهما على وجه العزيمة وفاقا لظ الاكثر وصريح المحكي هنا والمحكي عن الشيخ وسلار والحلبي وعن الشهيد
في كره احتمال كونه للرخصة وتبعه في الروض وكشف اللثام او عزاه في الحدائق وهو ضعيف فظ المتن عموم الحكم لكل من وجب قتله وفاقا للمحكي عن
الشرايع والجامع وكره وفي الروض نسبته الى الاصحاب وعن الحدائق انه ظ الاصحاب مع اختصاص النص بالمرجوم والمقتص منه وفاقا لبعض بل عن الكشف
ان الاكثر اقتصروا عليهما بل عن المعتبر الاقتصار على الاجزاء والاجود التوسط بتعدية النص ثم ظاهر النص كالمحكي عن ظاهر الاصحاب وصريح بعضهم
ان هذا الغسل هو غسل الاموات المشتمل على الاغسال الثلثة وعن المحقق والشهيد الثاني في شرحي الارشاد احتمال
الاكتفاء بالغسل الواحد لاطلاق النص ولعدم افادة الامر للتكرار وهو كما ترى في النص كالفتاوى بل صريح جملة منها عدم الحاجة الى اعادة ابن ادريس
فيكون بدن الشخص بعد الموت طاهرا ولا ينجس بالموت لان هذا حكم من وجب عليه مسلم ما لا يجب كالشهيد لاختصاص ادلة تطهيره قبل الغسل
تغسيله لانه الظاهر الفتيلة وكذا ادلة غسل المس نعم عن الحلي وجوب الغسل بمسه وهو ضعيف كالتردد المحكي عن صاحب المدارك والحدائق ولو مات
بغير ذلك السبب فلا يكن سبب آخر فلا اشكال في وجوب تجهيزه بل وكذا ان كان سبب آخر وفاقا للمحكي عن كره ومع صدق النص بعد الاولى
الاجزاء في بعض الفروض فيه والظ انه لا يقدح تخلل الحدث في اثنائه لاطلاق ان دواته كغسل الجنابة والامر بعد التداخل مع سائر الاغسال
الواجبة للاصل مع عدم الدليل والمتبادر من الرواية لا دلالة على امره بالاغتسال لان امره لما وجب عليه من تجهيزه من باب الامر بالمعروف في الروض فيها
الجامع ضمانا الاجر هو الامام او نائبه وفي تعينه نظر لاطلاق النص والفتوى عند لا مرغ من الاسباب الخمسة للغسل شرع فيالسبب السادس
هو مس الميت وذكره هنا لانه كالتتمة لاحكام الاموات فقال ومن مس ميتا من الناس بعد برده بالموت وقبل تطهيره بالغسل المتقدم
او للناشر او مس قطعة ذات عظم ابينت منه او من حي وجب عليه الغسل اما الوجوب بمس جملة الميت فهو المشهور بل المعروف عن عدا السيلقة وهو على
القديمين والصدوقين والشيخين والحلي والحلبي نعم عن الوسيلة تسمية التوقف فيه لكن الموجود في الاول التصريح بالوجوب حيث قال في باب اقسام
نواقض الطهارة ورابعها ما يوجب كلها يعني الوضوء والغسل هو ثلثة الحيض والاستحاضة ومس جسد الناس او قطعة الميت من حي او ميت فيها عظم
بعد البرد بالموت وقبل التطهير بالغسل لعل توهم الحاكي مما في بيانه من ان الغسل المختلف فيه ثلثة غسل الجمعة وغسل قضاء الكسوف لتارك عمدا
مع احتراق القرص وغسل من سعى الى المصلوب بعد ثلثة ايام واما غيرها مما لم نظفر عليها ولعلها نظير ذلك ولذا حكى في المناهل عن صاحبه موافقة
المشهور الا ان المحكي عن ق وغيره مضافا الى الروايات المستفيضة بل المتواترة معنى ففي صحيحة ابن مسلم المروية في الرجل يبعث احدها بعض الميت عليه غسل
قال اذا مسه بحرارته فلا ولكن اذا مسه بعدما برد فليغتسل قلت فالذي يغسل الميت يغتسل قال نعم ونحوها صحيحة اسمعيل بن جابر المروية عن الكافي
وفي صحيحة عاصم بن حميد اذا مسست جسده حين برد فاغتسل وفي مكاتبة الصفار اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل
وفي صحيحة ابن مسلم من غسل ميتا وكفنه اغتسل غسل الجنابة وفي رواية الحسن بن عبيد قال كتبت الى الصادق ع هل اغتسل امير المؤمنين ع حين غسل

مكيف كان فهذه المسئلة من الاجماع علي انه من مس

رسوا سته فاجاب الشيخ ظاهر مطهر ولكن غسل المس على المؤمنين سنة وجوبه بالسنة والمروي عن العيون والعلل عن الفضل بن شاذان قال انما امر بغسل الميت
لعلة الطهارة مما اصابه من نضح الميت لان الميت اذا خرج منه الروح بقي اكثر آفته وعن محمد بن سنان عن الرضا قال وعلة غسل من غسل الميت او مسه الطهارة لما اصابه
من نضح الميت لان الميت اذا خرج منه الروح بقي اكثر آفته فلذلك يتطهر منه ويطهر وفي رواية عبد الله القرشي قال سالت ابا جعفر محمد بن علي عن غسل الميت لاي
علة يغتسل الغاسل قال يغسل الميت لانه جنب ولتلاقيه الملائكة وهو طاهر وكذلك الغاسل لتلاقيه المؤمنون الى غير ذلك مما لم نذكر اكثرها لان حمل
جميع ما فيها من الاوامر صيغة ومادة ولفظ الوجوب على الاستحباب مما يوجب مخالفة الشريعة اذ قلما يتفق وجود مثلها او دونها في الواجبات الاخر فلا
ينبغي الاشكال في المسألة وارجاع ما يوهم المنافاة من الاخبار المعبر فيها بلفظ السنة او بغيره مما يوهم الاستحباب اليها كما لا ينبغي الاشكال في عدم وجوبه
قبل البرد للاصل والاخبار المستفيضة بل المتواترة التي ذكر بعضها ولا منافاة الحكم بنجاسته اذ لا تلازم بين وجوب الغسل بالفتح والغسل بالضم كما
لا اشكال ايضا في عدم الوجوب بعد تغسيله لرواية عمار عن الصادق ع قوله كل من مس ميتا فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل فلا ونحوها من الاخبار كا
عن الصادقين جمعا بينها وبين قوله في صحيح ابن مسلم مس الميت عند موته والقبلة ليس بها باس وصحيح ابن سنان لا باس بان يمسه بعد الغسل والقبلة و (وبعد غسله)
نحوها وعلى الاخرى وعلى محامل اخر مثل حمل الغسل فيها على ازالة النجاسة وعلى ارادة عدم سقوط غسل الميت السابق او على الغسل ببعض الغسل
وهل يلحق التيمم بالمغسل كما عن كاشف الغطاء او لا كما عن غيره وهو مع صحة ضرورة وكشف اللثام وغيرهما قولان اشبههما لاولهما عموم البدلية و
للثاني الحل في الاخبار واستصحاب عدم السقوط لمنع بدلية التيمم الا فيما يكون المؤثر هو الماء فقط لا الماء مع السدر والكافور والاول لا يخلو عن قوة لان
الاطلاقات كالاستصحاب معارض باستصحاب سقوطه فيما لو تيمم قبل البرد وحينئذ فلا يخفى ومنع جريان البدلية فيما يكون لغير الماء مدخل في التطهير
لو سلم فانما يسلم مع انحصار الادلة بعموم جعل التراب كالماء مع فرض دلالة على ان التراب طهور فالظاهر حاكم منه لو تيمم الميت مقام تغسيله المفيد لرفع
جنابته وتطهيرها الموجب لسقوط الغسل بمسه مع ان المنع المذكور لا يجري في التيمم عن غسله بالقراح خاصة وفيما لو تيمم عن الكافور والقراح جميعا
ففيها عموم البدلية والتيمم في غيرها بعد الفصل بل التيمم عند فقد الاولى والخليطين الا ان ادعى الحاقه ايضا بالتيمم كما صرح به بعضهم ولذا حكي
بعض الفقهاء عدمه لكن الانصاف ان ادلة البدلية انما تدل على ان حكم المتيمم في حكم المرتفع واما انه في حكم المغتسل من هذه الجهة فلم يعلم ان وجوب
الغسل بالمس تابع لبقاء حكم الحدث فلعله تابع لبقاء الخبث الذي لا يزول بالتيمم لعدم قابليته لزوال الخبث وكيف كان نقول ولذا بعد الوجوب
فاولى به ولو اختل بعض شرائط الغسل اضطرارا او فقد السدر والكافور لانه منتزع لان الغسل شرعي في حقه مثله الا ان يدعى انصراف الغسل في الاخبار
الى الغسل الاختياري لكن ولا دليل على قيام الاضطراري مقام الاختياري في جميع الاحكام فالاقوى عدم السقوط وفاقا للروض كما عن جمع وكما صرح
واولى بعدم السقوط ما اذا غسله كافر عند فقد المسلم المماثل او كان الميت مخالفا غسله المؤمن غسل اهل الخلاف بل ولو غسل غسل اهل الحق
لانه غير صحيح مع التسمية على غسل اهل الخلاف ومع العجز فيدخل في الاخبار الاضطرارية التي قلنا بعدم اسقاطها الغسل المس ثم ولما من
لا يجب تغسيله بعد الموت كالشهيد ومن قدم غسله فيما على انه غسل ميت قدم عليه كما هو الظاهر من الرواية فلا يجب الغسل بمسهما الا ان الظاهر من جعل
الغسل مغيا قبل التغسيل هو ثبوته في محل يجب التغسيل مضافا الى ما يظهر من تعليل غسل المس بما يدل على انه لنجاسة الميت وهو الظاهر من
الحسن عند المقتول في نصيبه الامير والنبي ص في انه لا يتنجس بالموت ولا يحتاج غاسله الى الغسل الا ان امير المؤمنين فعل ذلك وجرت السنة
كل مغسل للميت ويمكن ان يستدل لهما ايضا على خلاف المطلب بما على دلالة الرواية على ان الامير ع فعله لا لنجاسة النبي ص وجرت السنة بفعله
كل فيما لم يكن الميت نجسا الا ان الاول اظهر والمسألة لا تخلو عن الاشكال ثم ان ظاهر الاخبار والفتاوى كون الوجوب مغيا بكمال الغسل فلو كمل
غسل عضو فقط ففي سقوط الغسل كما عن المص قلت وفي غير هذا الكتاب والشهيد جماعة ادعى عليه كما عن الدروس وحمزة وتحمل كري كما عن صاحب الذخيرة بل
اقويهما الثاني للاصل والاطلاقات في منع ودان وجوب الغسل مدار النجاسة لعدم الدليل على التلازم بل منع زوال النجاسة عن العضو بل
كمال الغسل لا منافاة فيه للقواعد الفقهية كما في الروض وغيره من ان طهارة المحل من الخبث يحصل بمجرد انفصال الغسالة ولا يتوقف على تطهير
غيره والتوضيح عدم المنافاة ان ما ذكر انما يكفي فيما اذا علق الشارع الزوال على الغسل بالفتح الذي يحصل من دون توقف على غسل جزء اخر دون
ما اذا علقه على الغسل بالضم الذي لا يحصل الا بغسل تمام الاجزاء فالطهارة في كل مقام يتوقف على حصول ما جعل طهرا وهذا غاية المراعاة
للقواعد الفقهية نعم اصل توقف زوال الخبث على تحقق امر زائد على الغسل بالفتح بل على مطلق اصابة الماء للمحل مخالف لظاهر ما ثبت في نظائره
حصول الطهارة بمجرد اصابة الماء مع انفصال الكل لكن يعطي ان ذلك انما هو في تطهير المتنجس لا نجس العين فالحاصل ان طهارة الميت بالغسل بالضم
حكم خاص لا نظير له من حيث الحكم ولا من حيث الموضوع فانه ثم لا فرق في ظاهر الاخبار والفتاوى بين الميت المسلم والكافر كما حكي التصريح به عن جماعة
والشهيد والمحقق الثاني وعن المص في نهاية التوقف في الكافر ولعله نظر الى ما ذكرنا في الشهيد من ان الظاهر من جعل الغسل غاية لوجوب غسل المس
اختصاص الحكم بمن يؤثر فيه التغسيل فمن لا يؤثر فيه كالشهيد او يبقى نجاسته معه كالكافر ويضعف بان مستند الغسل ليس منحصرا فيما

يدل على نجاسة العامة فان منها العمومات المتعلقة للحكم على الميت ومنها ما تقدم من تعليل وجوب الغسل بنجاسة الميت وهي موجودة في الكافر بزيادة
نجاسة كفره على الاقوى من قبول المتنجس والنجس للنجاسة العينية والعرضية مع ان صحيحة معوية بن عمار تغليله في البهائم والطير اذا مستها عليه غسل قال
لا ليس هذا كالانسان ظاهر في ثبوته لمطلق الانسان المقابل للبهائم وصحيحة ابن مسلم عن الرجل يمس الميتة اعليه غسل قال لا انما ذلك من الانسان ومثلها
صحيحة الحلبي ونحوهما ما في علل الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا ع انما لم يجب الغسل على من مس شيئا من الاموات غير الانسان كالطيور والبهائم والسباع
وغير ذلك لان هذه الاشياء كلها ملبسة ريشا وصوفا وشعرا ووبرا وهذا كله ذكي لا يموت وانما يماس منه الشيء الذي هو ذكي من الحي والميت
الخبر ثم انه يظهر من هذا التعليل اعتبار كون الجزء الممسوس من الميت مما تحله الحياة لا كظفره وشعره وعظمه وفاقا للروض ويؤيده ما تقدم من رواية عاصم
بن حميد ومكاتبة الصفار حيث علق الغسل فيها على مس الجسد بعد برده فان الظاهر من لفظ الجسد سيما بعد انضمام البرودة متعلق مقابل لما عداه
ومن شعر لحيته سيما اذا طالت كما يقابل ثياب الميت والحديث في علية ما ذكره الامام او ان ذلك مما ظهر بعض الحكم الخفية التي لا تنطبق بها
على ظاهر ما في ايدينا من القواعد لذا لا يحكم بوجوب الغسل اذا مس نفس جسد البهائم دون اشعارها واوبارها مع تعرض بعد التسليم منع علية
العلة بمجردها لعدم الارتباط الواقعي بينها وبين المعلول مع ان تخلف الحكمة عن الحكم غير ضائر فان الظاهر من هذا التعليل عدم وجوب الغسل بمس ما لا
تحله الحياة من الانسان سواء جعلناها علة حقيقية ام لا وعدم كون العلة علة حقيقية لا اعتبار بها في ظهور العلة في حكم الحرمة الا ترى انا نستدل بقوله ع
في تعليل شرعية التيمم لما فقدنا الماء ان رب الماء رب الصعيد على مشروعية حكم استعمال الماء واستعمال الصعيد عند عدمه في جميع الآثار مع ان الا فهم
الارتباط بين وحدة ربهما وبين قيام احدهما مقام الآخر فالاقوى اعتبار حلول الحيوة في الممسوس لكن عن ذكري بعد ان استقرب وجوب الغسل
بمس العظم المجرد المنفصل قال واما السن والضرس فالاولى القطع بعدم وجوب الغسل بمسهما لانهما في حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال واما مع الاتصال
فيمكن المساواة لعدم نجاستهما بالموت والوجوب لانهما من جملة يجب الغسل بمسها انتهى ولا يخفى ان عدم نجاستهما بالموت لا يعارض الاطلاقات
الدالة على وجوب الغسل بمس الميت الصادق بمسهما فلا يبعد لذلك دعوى العمل بالوجوب الا على ما استظهرناه سابقا من اخبار تعليل غسل الميت من
كون الممسوس مما لا ينبغي طاهرا بعد الموت فالعمدة في عدم الوجوب رواية العلل المتقدمة الحسنة كالصحيح كما يظهر من طريق الصدوق الى الفضل قده
هذا ومع ذلك فالاحتياط يقتضي العمل بالاطلاقات هذا حكم الممسوس واما الماس فالظاهر وجوب الغسل بالمس بكل ما لا تحله الحيوة الا اذا لم
يصدق بمسه انه مس ميتا كما لا يبعد ذلك في المس بطرف الشعر الطويل بل مطلق الشعر لكن الظاهر من ذكر اعتبار الحيوة في الماس والممسوس قال والعلامة
كلما حكم في منتهى بوجوب الغسل مشروط بمس ما لا تحله الحيوة من اللامس لما تحله الحيوة من الملموس فلو انتفى احد الامرين لم يجب الغسل ثم قال هذا
في غير العظم المجرد كالشعر والظفر لسنا واما العظم في ذلك لا فرق في الاشكال بين كون العظم والظفر من اللامس او الملموس انتهى وقوله قد تقدم الاشكال
هو اشارة الى ما يأتي من كلامه في مسألة العظم المجرد المنفصل لا يخفى انه لا يظهر منه وجه للاشكال في طرف اللامس فالظاهر ان وجه قوة الاشكال
في المس فلعله ما عن الشيخ ابن سينا من كون الاسنان مما تحله الحيوة وكيف كان فلنرجع الى ما ذكره المص قدس سره من الحكم وهو وجوب الغسل بمس قطعة
وتفصيله ان القطعة المفصولة ان كانت ذات عظم فالمعروف من عهد المحقق قده في المعتبر وجوب الغسل بمسها وحكي عن جماعة الفقهاء في هذه
وشرح سبيله والجامع ويع وفع وكتب المص والشهيد والمحقق الثاني وغيرهم بل عن ف الاجماع على نجاسة المبانة من الحي والميت ومخالفة جميع الفقهاء
في ذلك يدل عليه بعد الاجماع المؤيد بموافقة المص ومخالفة الجمهور مرسلة ايوب بن نوح عن ابي عبد الله ع اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة
فاذا مسها انسان فكلما كان فيه عظم فقد وجب على كل من مسه الغسل وان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه عن الرضوي واذا مسست شيئا من جسد اكل
السبع فعليك الغسل ان كان فيما مسسته عظم وما لم يكن فيه عظم فلا غسل عليك في مسه وضعف السند بالارسال مجبور بما
عرفت فقدح المحقق فيها في المعتبر غير قادح مع انه ممن يعمل بالاخبار عند عمل الاصحاب بها وان لم يصح سنده مع انه لا مجال للتامل في المنفصل من الميت
اذ لو اثر في الحكم بنجاسة الميت لان الاخبار انما دلت على نجاسة الميتة وهي لا تصدق على جزء منها وفي الحكم بوجوب تغسيله ولو لم يجد الميت تمام
الاجزاء نعم لا ينبغي الاشكال في المبانة من الحي لولا الدليل الخارجي من حيث عدم الدليل على جريان الاحكام عليها حتى نجاستها ووجوب تغسيلها
والاغتسال بمسها اذ لا يصدق عليها عنوان الميت ولا جزء الميت ودعوى ان خروج الروح عنه يصدق الموت عليه ممنوعة فان الموت عدم الحيوة ممن من شانه
ان يكون حيا ولا يتصف العضو بالحيوة الا تبعا للكل فالحيوة في الحقيقة من صفات الانسان فانقطاع تعلق روح الكل عن بعض اجزائه واختصاص
محله في باقيها لا يوجب عند التحقيق صدق الموت على ذلك الجزء الا بمجاز العلاقة للحركة والنمو والحس كما يشهد به صدقه حال اتصال العضو المفروض
ولو سلم الصدق لكن لا نسلم ان الميت في الاخبار هو الانسان الذي خرج عنه الروح ثبوت الحكم لبعض اجزاء الميت قد عرفت انه لا دليل انه من
ادلة الميت كما يفهم النجاسة بل ما قيل في ذلك ايضا ما سيأتي في باب النجاسات فالعمدة في الحكم عموم المرسلة بل ظهورها في الحي مع انجبارها
بالاجماع المنقول عن ف المصرح فيه بالتعميم بل قد عرفت ان العمدة ايضا في وجوب تغسيل هذه القطعة في باب غسل الميت لا خصوص صفة الموت

فی نفسها فراجع ثم ان المشهور كما يظهر من بعض عدم وجوب الغسل بمس العظم المجرد المتصل ... نا المحكی عن ذكری انه قال وهل يجب الغسل بمس المجرد متصلة او منفصلا الاقرب نعم للدوران معه الحكم وجودا وعدما ويمكن الالتفات [illegible] ونحن نمنع طهارته لانه نجس بالانفصال نعم لو اوضح العظم فی حال الحيوة وظهر ثم مات فيشكل الاشكال الاقوی لانه لا يحكم بنجاسة هذا العظم ولو غلبنا جانب الحكم بوجوب الغسل هو اولی اما علی هذا فظ واما علی النجاسة العينية فيمكن القول بنجاسته [illegible] الغسل انتهی ثم قال اما السن والضرس الی اخر ما نقلنا فی مسئلة ابعاض الحيوة الممسوس وفيه ما لا يخفی من منع الدوران فلعل الاقرب فی وجوب الغسل المركب من اللحم والعظم عند الانفصال ونجاسة الملموس عينا حال الاتصال ودعوی نجاسة العظم عينا بالاتصال كما تری وتنجسه بالملاقاة لا يجدی كما لا ينفع الحال بين ما لو اوضح حال الحيوة وظهر وبين الموضح بعد الموت او قبله من دون تطهير فان فی الروض بعد الدوران بما ذكرنا نعم هو يقتضی العظم علی تقدير انفصاله تابع للميت كما فی الشعر وظفره اما حال الانفصال فلا فالخارج بنافی الاجزاء التی لا تحلها الحيوة اوجه ولذا كان وجوب الغسل بمسها احوط وهذا فی غير السن والضرس اما فيهما فالوجوب اضعف لانهما فی حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال واما مع الاتصال فيمكن [illegible] الوجوب لانه جزء من جملة يجب الغسل بمسها انتهی ويظهر ما فيه بما ذكرنا فی اعتبار حلول الحيوة فی الممسوس ومما ذكرنا يظهر الحكم فی السن المنفصل من الميت وفی منه المنفصل من الحی ويبقی علی ما فی كری مطالبة الفرق بينه وبين العظم المجرد حيث ادعی علی العظم فيه بعدم الوجوب مع الانفصال دون العظم المنفصل ولو خلت القطعة المبانة من عظم او كان الميت من غير الناس فلا غسل بمسه اجماعا [illegible] مع رطوبة احدهما لا نجس بناء علی ما سيجیء من كون نجاسة الميت كغيرها وا ... بناء علی الاقوال الاخر وسيأتی فی مباحث النجاسات ثم ان المعروف وجوب هذا الغسل المعتبرة علی وجوبه لنفسه بل استظهر بعض مشايخنا المحكی غرق علی الخلاف [illegible] وتوقف فيه فی المدارك وقال لكونه واجبا لنفسه كغسل الجمعة والاحرام عند موجبهما قال الا ان يشك كون المس ناقضا للوضوء فيجب وجوبه لاحد الامور المتقدمة الا انه غير واضح انتهی ويرد مضافا الی اصالة البراءة ان اصالة الاحتياط فی المقام والاخبار عن الرضا فی باب غسل المس وان يثبت الغسل ذكرته بعد ما اصابته فاغسل واعد صلوتك وان المس فانما من سبيل المس نقض [illegible] تما وورد فی علة غسل المس كذلك الناس محلها بالنجاسة معونة فی بدنها الناس بجنابة الا فی العبادة المشروطة بالطهارة ويؤيده فی الخمسة شهادات فيها ثم قال سالته ابا عبد الله عن الجنب يغسل الميت او من غسل الميت يأتی اهله قال هو سواء لا باس بذلك اذا كان جنبا اغتسل يديه وتوضأ وغسل الميت وان غسل الميت ثم اتی اهله توضأ ثم اتی اهله ويجزيه غسل واحد لهما فان الظ انه توضأ كل من الماس والجنب للتخفيف الحدث فهذا كله مضافا الی عموم قوله اذا دخل الوقت وجب الطهور والطهور يدل علی عدم وجوب الطهور باصل الشرع قبل دخول الوقت الصلوة فكان الطهور يجب شيء منها فلا اصل انه كونه يجب بمر طاهر وهو ما استند به المدارك علی عدم وجوب الوضوء لنفسه مع ان المنشأ من الامر بالاغتسال كالامر بالعسل لكونه لغيره واما كونه ناقضا للوضوء فلما تقدم فی باب ويستحب الغسل للجمعة علی الاشهر المحكی بجماعة المشايخ الثلثة واتباعهم والحلی وابن سعيد وجمهور المتاخرين بل عن الاجماع علی انه سنة مؤكدة وليس بواجب ولم يحك الوجوب الا عن الحسن الصدوق وعن العينية عده فی الاغسال المسنونة التی ادعی الاجماع عليها ومن شرح القاضی قال السيد ان غسل الجمعة من السنن المؤكدة عندنا وقد نقل الوجوب عن بعض العامة ويدل عليه مضافا الی ما تقدم من الاجماعات المعتضدة بالشهرة المطابقة لمقتضی البراءة صحيحة علی بن يقطين قال سالت ابا الحسن ع عن الغسل فی الجمعة والاضحی والفطر فقال سنة وليس بفريضة ورواية علی بن ابی حمزة قال سالت ابا عبد الله ع عن الغسل يوم الجمعة او واجب هو قال سنة قلت فالجمعة قال سنة فان الظ من لفظ السنة فی الروايتين مقابل الواجب اما فی الثانية فبقرينة المقابلة واما فی الاولی فبقرينة ضم العيدين فان الغسل فيهما لا يجب اتفاقا كما نقله غير واحد خبر الحسين بن خالد قال سالت ابا الحسن الاول ع كيف صار غسل الجمعة واجبا قال ان الله تبارك وتعالی اتم صلوة الفريضة بصلوة النافلة واتم صوم الفريضة بصوم النافلة واتم وضوء الفريضة بغسل يوم الجمعة ما كان فيه من سهو او تقصير او نسيان او نقصان وقاع الميمون فی الحسن كالصحيح الی الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا ع انه قال العلة فی غسل الجمعة والعيدين وكثير من الاغسال المسنونة ان هذه الاغسال سنة وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله ومرسلة يونس الجامع علی تصحيح ما يصح عنه ان الغسل فی سبعة عشر موطنا منها الفرض ثلثة قلت جعلت فداك ما الفرض منها قال غسل الجنابة وغسل من مس ميتا وغسل الاحرام ورواية ابی البختری عن جعفر عن ابيه عن علی صلوات الله عليهم عن النبی ص انه قال لعلی ع يا علی علی الناس فی كل سبعة ايام الغسل فاغتسل فی كل جمعة ولو انك تشتری الماء بقوت يومك وتطويه فانه ليس من التطوع اعظم منه الی غير ذلك من الاخبار الظاهرة فی عدم الوجوب لبين انها بما يخالفها عدا ما ورد فی جملة من الاخبار من وصفه بالوجوب كما فی كل الصدوق وفيه عطف على الوضوء والكافی وهو غير صريح بل ولا ظاهر فی مقابلة المندوب ورواية سهل بن اليسع قال سالت ابا الحسن ع عن الرجل يدع غسل الجمعة ناسيا او غير ذلك قال ان كان ناسيا فقد تمت صلوته وان كان متعمدا فالغسل احب الی وان هو فعل ذلك فليستغفر الله ولا يعود وفی رواية ابی بصير ان كان ناسيا فقد تمت صلوته وان كان متعمدا فليستغفر الله ولا يعود وموثقة عمار قال سالت الصادق ع عن الرجل ينسی الغسل يوم الجمعة قال ان كان

فی وقت فعليه ان يغتسل ويعيد الصلوة وان مضی الوقت فقد جازت صلوته والمرسل المحكی عن كتاب العروس قال ابو عبد الله ع لا يترك غسل يوم الجمعة الا فاسق ومن فاته غسل الجمعة فليقضه يوم السبت الی غير ذلك مما يتراءی منه الوجوب ولا يخفی علی الخبير العارف عند معارضتها لما تقدم من الاصل مقاومتها لها ومن تقديرها فالمرجع الی الاصل فمن العجيب ما عن بعض متاخری المتاخرين من الميل الی هذا القول والله العالم ثم ان ظاهر الاخبار ثبوت الغسل يوم الجمعة وعن المحكی الحلبی فی اشارة السبق اثبات غسل الخ لليلها ولم نعثر علی مستند ولا موافق نعم عن الاسكافی ثبوته لكل زمان شريف ووقت هذا الغسل من طلوع فجر يوم الجمعة الی زوال الشمس ولا يجوز تقديمه علی الفجر فی غير ما استثنی بلا خلاف ظاهر بل عن ف وكره وغيرها الاجماع عليه ويدل علی ذلك مضافا الی مفهوم توقيفية العبادة قوله ع اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك للجنابة وللجمعة وعرفة وجميع ... بكر الوارد فی اغسال شهر رمضان قلت فان نام بعد الغسل قال هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد الفجر اجزاك واما امتداده الی الزوال فهو مما لا خلاف فيه بل اجماعا كما عن كره وعن المعتبر انه يجزی ما قبل الزوال عليه اجماع الناس ونسبه فی كره الی علمائنا وفی مجمع البرهان الی الاصحاب ويدل عليه قوله ع فی صحيحة زرارة وليكن فراغك من الغسل قبل الزوال وفی دلالته علی الوجوب الشرطی نظر بل حمله علی الاستحباب اقرب وفی موثقة ابن بكير عن ابی عبد الله عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة فی اول النهار قال يغتسل ما بينه وبين الليل فان فاته اغتسل يوم الجمعة يوم السبت وظاهره عدم بقاء وقته الی الليل الا انه لا يدل علی التحديد بالزوال وفی رواية سماعة عن ابی عبد الله فی الرجل لا يغتسل يوم الجمعة فی اول النهار قال يقضيه فی اخر النهار فان فاته فليقضه يوم السبت وقريب منه المرسلة الاتية فی قضاء الغسل وقد يؤيد مذهب الشيخ بقول الرضا فی الصحيح كان ابی يغتسل للجمعة عند الرواح بناء علی ان المراد الرواح الی الجمعة فيكون فی المداومة اشارة الی ان وقته ذلك وان مضی قليل من الزوال وفيه انه يحتمل مداومة الامام علی الرواح قبل الزوال بل العجب ما عن المجلسی حمل الرواح علی مقابل الغدو فيؤيد القول بامتداده وقته الی اخر النهار ولولا ما تقدم من الاجماعات ... كان المحكی فی صلوة ... من امتداد وقته الی ان يصلی الجمعة مدعيا عليه الاجماع قويا لو كان المراد امتداده الی وقت فوتها الاجزاء فعلها اذ ربما لا يفعلها الشخص ولا غيره فی ذلك المكان ولا امتداده الی وقت فعلها الا ان الزوال ويمكن ان يكون هذا مراد الشيخ بقرينة تصريحه فی طهارة ف بان وقت غسل الجمعة من طلوع الفجر الی قبل الزوال وادعی علی ذلك الاجماع كما قال البحر فی مجمع الفائدة وحيزه وشرح ... الی اطلاق الاخبار وعن ... انه لولا الاجماع المنقول وعدم وجود القائل لكان القول به متعينا اقول مضافا الی ما عرفت من ظهور الاخبار بل قاعدة توقيفية العبادة بناء علی عدم جريان الاستصحاب فی مثل هذا المقام لان الاوامر الموسعة بناء علی ان الزمان قيد للواجب لا ظرف للوجوب اذ الوجوب هو الحكم الانشائی الثابت حاصل فی اول الوقت متعلق بفعل معين بوقوعه من الزمان قصيرة كانت او طويلة وتمام الكلام فی الاصول الا ان يمنع جريان قاعدة التوقيف بعد الاتفاق علی استحبابه بعد الزوال ايض فلا يبقی ثمرة الا فی نية الاداء والقضاء وهی لا تقدح فی التوقيفية وان تفقت مخالفتها للواقع فضلا عن صورة الشك نعم يثمر فيما لو لم يشرع القضاء كما لو قدمه يوم الخميس ثم تمكن منه يوم الجمعة بعد الزوال فانه يسقط علی القول بالقضاء دون الاداء وكيف كان فقد استثنی من عدم جواز تقديمه علی طلوع الفجر فی ظاهر الاصحاب كما عن كشف اللثام وبلا خلاف فيه كما عن الحدائق ما لو خاف فوته لعدم الماء او قلته ويدل عليه الصحيح عن الحسين بن خالد عن الحسن موسی بن جعفر عن امه وام احمد ابن موسی قالتا كنا مع ابی الحسن موسی بن جعفر فی البادية ونحن نريد بغداد فقال لنا يوم الخميس اغتسلا اليوم لغد يوم الجمعة فان الماء غدا قليل فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة وفی الصحيح عن محمد بن الحسين عن بعض اصحابه عن ابی عبد الله انه قال لاصحابه انكم تأتون غدا منزلا ليس فيه ماء فاغتسلوا اليوم لغد فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة وعن الفقه الرضوی وان كنت مسافرا وتخوف عدم الماء يوم الجمعة فاغتسل يوم الخميس وظاهرها كما المحكی عن ظاهر الفقيه والمهذب والجامع ويع والمنتهی فی اكثر كتبه وكری وجماعة من المتاخرين كاصحاب المدارك والمشارق وحيزه والحدائق اختصاص الرخصة بصورة اعواز الماء والمحكی عن ظاهر ... وكره ... والبيان والنفلية ... ولك وكشف اللثام اعتبار مطلق الفوت ولو بسبب اخر وقيل وبمجمله كلام الاولين بتنزيل المورد منزلة المثال كانه لتنقيح المناط القطعی وفيه اشكال فالاقوی الاقتصار فی مخالفة الاصل علی المتيقن نعم لو جعل استناد الجماعة او بعضهم فيما ذكر الی علی وصول خبر عنهم بذلك الخبر من كان حقيقيا بالتسامح لتحقق معنی بلوغ الثواب عن الحجة المنصرف اليه اطلاق البلوغ فی ادلة التسامح وهل يعتبر الياس كما هو ظ الروايتين والنهاية والمحكی عن ق والتلخيص ام يكفی الخوف كما عن ظ المتن والرضوی المذكور بل عن المصابيح انه كاد يكون اجماعا الاقوی الثانی لظ الرواية الاولی والرضوی المؤيد بشهادة التتبع بكفاية الخوف فی الصورة وان دعوی عن المص فی هی وبه اعتبار غلبة الظن بعدم الماء والاكتفاء بالخوف لا يجزی وكيف كان فما هو خوف عوز الماء او الياس منه لو فات الاداء فلا عبرة بالمتمكن من القضاء كما هو ظ الروايتين وعن المصابيح الاجماع علی جواز التقديم لو تمكن يوم السبت والمحكی عن الاكثر عدم العبرة بالتمكن بعد الزوال بل هو ظاهر كل من عبر بخوف الفوت لان الظ منه فوت الاداء كما صرح به فی محكی البيان والدروس والجنان وعن كری وللوجه تقديم التعجيل علی القضاء لو تعارضا نعم عن ظاهر الفقيه ويه والمهذب والجامع وغيرها اشتراط التقديم بخوف الفوت يوم الجمعة الظاهر فی تمام اليوم لكن المتبادر منه فی الفتاوی والروايات الوقت المعهود المتعارف المضروب للغسل من يوم الجمعة لا مطلقه واما

التعجيل على القضا فلعلم لذا الامر في الروايتين مضافا الى ادراك زمان الجمعة ظاهرا او استحباب المسارعة الى فعل الخيرات في التلجراف كالتهذيب الصحيح
اذا زالت الشمس وصل فانك لا تدري ما يكون ونرجح قضا صلوة الليل على تعجيلها انما ثبت بالدليل مع ان المقدم اذا فعل قبل وقته والاداء افضل
من القضا ثم وكيف كان فما عن بعض من احتمال استحباب التاخير والقضا يوم السبت كما في صلوة الليل للشاب ضعيف ثم لا اشكال في جواز التقديم
على يوم الخميس ولو في ليلته بل عن المصابيح الاجماع عليه اما ليلة الجمعة فالمحكي عن ظاهر المعظم انها كذلك ولعله لذا مضافا في الروايتين على يوم الخميس
وفيه نظر لكن المحكي عن ثاني انه من اغتسل قبل الفجر يوم الجمعة لم يجزه عن غسل الجمعة الا اذا كان البائس وجود الما فيجوز تقديمه ولو من اول الخميس ثم
ادعى هو في ذلك الاجماع وظاهره الحاق ليلة الجمعة باليوم ولعل المستفاد من العلة في الروايتين فلا يخرج عن قوة ولو لاجل استحباب بقا الاثر بها
على الاعاض بما ذكرنا في الموقتات لان ترى على تقدير تسليم جريان الاستصحاب فيها ان الاثر في الروايتين المتقدمتين انما تعلق بالاغتسال يوم
الخميس فلا معنى لاستصحابه بعده وبهذا يفرق بين ما نحن فيه وبين مسئلة امتداد وقت الاداء الى اخر نهار الجمعة كما تقدم حيث ان الامر هناك
انما تعلق بالغسل من دون تقييد بزمان خاص من الجمعة فيحكم بثبوته في مجموع النهار اما باطلاقات بعض الاوامر كما تقدم واما بالاعاض وارجع
الى الاستصحاب ثم انه لو تمكن من التامل بدل الجمعة فالمحكي عن جماعة استحباب الاعادة كما عن جماعة منهم المص في هي والشهيد في كري معللين بسقوط حكم البدل
عند التمكن من المبدل كما لعله شارح ش بالحاق الاول فالدان سلمنا ان ظاهر الروايتين بدلية هذا الغسل المقدم لغسل الجمعة مطلق لكن تخصيص
الاخبار الكثيرة بمثل هاتين الروايتين مشكل انتهى وقد يناقش في الوجه الاول بان البدل اذا وقع صحيحا فلا يجمع بينه وبين المبدل كما لو صلى الله
او الوقوف بالمشعر وفي الثاني بعد تسليم ما نص في الاطلاقات الى من لم يغتسل ان اخبار التقديم يدل على ان ما يوتى من غسل الجمعة كذلك
انشاء من التمكن فهي حاكمة على الاطلاقات كما في كل واجب فليم ويمكن الذب عن الاولى بان عدم التمكن من المبدل شرط في صحة البدل وانتفاء التمكن
منه يكشف عن عدم صحة البدل لا انما تم سوغ الدخول فيه ظاهرا بحرمة خوف العجز عن المبدل صونا للفعل عن الفوات ومنه يظهر الجواب عن
الاطلاقات ذ تعليق على تحقق الشرط الواقعي للبدل فلا يحرز له عن العموم ما هذا ولكن الانصاف ان الظاهر من الروايتين انما يفعله الخائف
هو الغسل الذي يفعله المتمكن في يوم الجمعة فلو صح سندهما واستغنينا عن الجابر لم يكن مناص عن العمل بها في الحكم بالبدلية الواقعية لا انهما
لا يقومان على اثبات حكم زايد على اصل استحباب الغسل والجابر لهما من الشهرة عدا فهو الخائف لم يجبر الزايد على ذلك ثم لا اشكال في ظاهر
مشروعية قضا غسل الجمعة وعن المصابيح انه اجمع علماؤنا على ذلك ويدل عليه مضافا الى الاخبار بما يستفاد من الحديث الصحيح عسكري بقضي ما لم
عليه من استحباب قضا كل تطوع الاخبار المستفيضة مثل موثقة ابن بكير في رجل فاته الغسل يوم الجمعة قال يغتسل ما بينه وبين الليل فان فاته
يوم السبت ورواية سماعة في الرجل لا يغتسل يوم الجمعة اول النهار قال يقضيه في اخر النهار فان لم يجد فليقضه يوم السبت مع ما فيه فلا يظهر
وجه المناقشة في هذا الحكم من صاحب المدارك مستندا الى موثقة ذريح هل يقضي غسل الجمعة قال لا مع احتمالها لوجوه من المحامل وعدم
مكافئتها لما مر ثم ان مقتضى اطلاق رواية سماعة عدا الفرق في مشروعية قضائه بعد الزوال بين ترك الاداء لعذر وبين تعمده كما حكي عن ظ
المهذب والسرائر والجامع والشرايع كثير من كتب المص قده والقدوس والبيان والنفلية والمعالم والروض والتحكي كري وعن شرح جمل جبرة
وحكي منها استناده الى المش وعن البحار استناده الى الاكثر بل لا يبعد الاستدلال بما تضمن الفوت من الاخبار الصدقة بعد فالو اخلاف
المحكي عن الصدوقين تفلواه بمثل المرسلة المتقدمة عن الهداية وعن الموجز انه يقضي لو تركه لضرورة الى اخر السبت وعن غيره ولو تركه ما في المنتجب
قضائه يوم السبت واما القضا يوم الجمعة فلا اشكال في مشروعيته مطلقا والظ من المحكي عن ابن الشيخ ثاني انه ان زالت الشمس لم يكن قضا
قضاؤه بعد الزوال وان لم يمكنه قضاؤه يوم السبت موافق الصدوقين في خصوص قضاء يوم السبت وهو الذي استشكله في ثم ولعل هذا
التفصيل لرواية سماعة المتقدمة فلا يبقى مستند للمش عدا موثقة ابن بكير بناء على عموم الفوت لا يفيد دواية سماعة لامكان حمله على التقييد
بها للتنبيه على المبالغة فانه لا ينبغي ترك الغسل يوم الجمعة حتى كان فواته لا ينبغي الا من عدم الوجدان وهذا الاحتمال ايضا جار في مرسلة
الهداية وفتوى الصدوقين كما صرح به بعض المحققين تبعا للشارح ثم ان مقتضى اكثر الاخبار المتقدمة مشروعية القضا بعد الزوال
وبيوم السبت خلافا للمحكي عن ظ المهذب حيث قال متى زالت الشمس ولم يكن اغتسل قضاه يوم السبت وهو ظاهر التلخيص والنفلية وشرحها وفي
الاخير ان هذا هو الموجود في النصوص فلذا اقتصر المص عليه انتهى ولا يخفى انه ليس في النصوص ما يوهم الاختصاص عدا مرسلة حريز والرواية
عن كامل الدروس من لم يغتسل يوم الجمعة قضاه يوم السبت ولا يبعد ان يكون المراد من غسل يوم الجمعة منها مطلق الغسل الواقع فيه ولو قضاء
بجعل ذلك في عبارة ويع والمحكي عن النفلية والتلخيص ان يكون مراد شارح النفلية الاختصاص بيوم السبت في مقابلة ليلته لا في مقابل عصر الجمعة
فوجه حسن للعرض من خلو الاخبار عن ذكر ليلة السبت ولعل ان ارادتها من يوم السبت تغليبا بعيد الا ان لو منعنا عن شمولها مع احتمال اعتبار
المماثلة بين القضاء والاداء والتمسك بالاستصحاب مع تقييد الاثر في الروايات بيوم الجمعة وبيوم السبت فاسد بما يحتمل ان التمسك بالاستصحاب

مبني على ارادة المفهوم من الغبوق وهو ضعيف الا ان يستند الى الجزء الثابت من الاجماع القابل للاستمرار الى ما بعد النهار واضعف منه دعوى
انه ... هذا التقييد لقوة ودوده في المحاسن ان قضاء الغسل لا يفعل الا بالنهار وفيه ان هذا لا يوجب علم اختصاص المراد من الكلام
الفقيد غاية الامر انه يدل على اختصاص الحكم به فالاقتصار على نهاري الجمعة والسبت اقوى من حيث الاستناد الا ان باب التسامح وفاقا للمحكي عن
المبسوط والجامع والمعتبر من ذكره وذكر منهما للمحكي عن عدس والبيان والا ابن فطان والموجز وفوايد الشرايع للكركي وشرح الروض ولعل المحكي
جمعهم النص بانه من قضى الغسل يوم الجمعة الى اخر نهار السبت بل عن البحار نسبته الى الظاهر الاكثر وعن جامع الفوائد نسبته الى الاصحاب في
والظ دخول ليلة السبت ايضا كما الزم الاصحاب واستشكل في المسئلة صاحب الذخيرة والبحار والحدائق وشارح ش كما سبق للتمام تبعا للمص في نهاية
الاحكام وعلى كل فالظ انه لو يفعل احد عشر وعشرين بعد انقضاء الجمعة والسبت كما عن جمع في محكي البحار نعم في المحكي عن الرضوي انه يقضي يوم
السبت او بعده من ايام الجمعة وهو شاذ وعن المصابيح انه احتمله بعض مشايخنا المعاصرين بتسامحا في ادلة السنن قال وليس بجيد لان ظ الادلة
ينفي ذلك وادلة التسامح لا يجري مع ظهور المنع فانه مخصوص بما يؤمن معه الضرر مع رجا النفع انتهى ولعل المراد ظهور الادلة في المنع من حيث
الامتثال في مقام البناء على السنة في الامر وعلم ذكره في الاخبار لا يدل على المنع الا من جهة التشريع المنفي في مقام التسامح من جهة حكم العقل
باخبار التسامح بل يمكن ابدا عي انه ظهور علم المشروعية المستفاد من الامتثال في مقام البناء بل من التشريع فان الاخبار المعتبرة الظنية ايضا لا تمنع
عن التسامح لعمومها لما اذا ليس في ذلك الاحتياط عن مثل الاعتبار بتلك الاخبار فتم والله العالم بحقايق احكامه ويستحب الغسل ايضا في اول ليلة من
رمضان بالاجماع كما في ضه وعن الغنية وعن المعتبر انه مذهب الاصحاب وتدل عليه الاخبار المستفيضة منها ما عن الاقبال عن بعض كتب اصحابنا
انه من اغتسل اول ليلة من شهر رمضان في نهر جار ويصب على راسه ثلثين كفا من الماء طهر الى شهر رمضان من قابل ومن ذلك الكتاب ايضا ما عن الصادق من احب ان
لا يكون به الحكة فليغتسل اول ليلة من شهر رمضان فلا يكون به الحكة الى شهر رمضان القابل ويستحب ايضا في يومه لما في رواية السكوني من اغتسل اول
يوم من السنة في ماء جار وصب على راسه ثلثين غرفة كان دواء السنة وان قيل اول يوم من شهر رمضان عن البحار ورواية الحديث الحد دوا السنة
قوله ان اول كل سنة من كلام السيد في الاقبال لكن هذا المعنى موجود في كثير من الروايات ففي صحيح هشام بن سالم المروية في اخر باب الصوم من التهذيب
عن الصادق اذا سلم شهر رمضان سلمت السنة شهر رمضان وعن الكافي باسناده الى الصادق في تفسير عدة الشهور وشهر الله وهو شهر رمضان نحوها
ما عن الفقيه قال السيد في الاقبال على ما حكي ان الروايات وان كانت مختلفة في ان اول السنة المحرم او شهر رمضان لكن رايت عمل من ادركته من علماء
المعتبرين وكثيرا من تصانيفهم على ان اول السنة شهر رمضان وعن الشيخ مصنفا ان المش من روايات اصحابنا ان شهر رمضان اول السنة وقال
في محكي البحار في جلد السماء والعالم ان المش بين العرب اول سنتهم المحرم وهذه الامور مختلفة باعتبارات فيمكن ان يكون اول السنة الشرعية شهر رمضان
ولذا ابتدا الشيخ به في المصباح واول السنة العرفية المحرم واول السنة التقديرية ليلة القدر واول سنة جواز الاكل والشرب شهر شوال كما روى
الصدوق باسناده الى الفضل بن شاذان في علة صلوة العيد انه اول يوم من السنة يحل فيه الاكل والشرب لان اول شهور السنة عند اهل الحق شهر
رمضان وقال في علة اختصاص شهر رمضان بالصوم وفيه ليلة القدر التي هي خير من الف شهر وفيه يفرق كل امر حكيم وهو راس السنة ويقدر فيها ما
يكون في السنة من خير او شر ومضرة ومنفعة ورزق واجل ولذلك سميت ليلة القدر انتهى ثم ان الظ خروج ثلثين غرفة من الغسل فاحتماله
ضعيف ويستحب ايضا ليلة النصف كما عن المشايخ الثلثة انه لشرف تلك الليلة فاغتسل فيها بالعسل حسن وقد نسب الى استحباب الغسل لكل زمان شريف
ويستحب ايضا ليلة سبع عشرة وليلة تسع عشرة وليلة احدى وعشرين وليلة ثلث وعشرين اجماعا كما في ضه وعن المعتبر نسبته الى الاصحاب ويدل عليه صحيح ابن
مسلم المروية عن الشيخ الغسل في سبعة عشر مواطن ليلة سبع عشرة من شهر رمضان وهي ليلة التقى الجمعان وليلة تسع عشرة وفيها يكتب الوفد
وفد السنة وليلة احدى وعشرين وهي الليلة التي اصيب فيها اوصياء الانبياء وفيها رفع عيسى بن مريم وقبض موسى على نبينا وعليهما السلام وليلة ثلث
وعشرين يرجى فيها ليلة القدر ويختص ليلة الثلث والعشرين بغسل اخر الليل لما عن بريد بن معوية قال رايته يغتسل يعني ابا عبد الله كما صرح به في محكي
كتاب الاقبال اغتسل في ليلة ثلث وعشرين من شهر رمضان مرة في اول الليل ومرة في اخره الخبر ولو اغتسل في وسط الليل فالظ عدم سقوط
غسل الاخر ثم ان هذه الاغسال هي اكد الاغسال في شهر رمضان وقد ورد استحبابه في العشر الاخر في كل ليلة لمرسلة ابن ابي عمير الحكيمة عن كتاب
عن الصادق كان رسول الله يغتسل في شهر رمضان في العشر الاخر في كل ليلة وعن كتاب الاعمال الاحمد بن عياش عن امير المؤمنين قال لما كان اول ليلة
شهر رمضان قام رسول الله فحمد الله واثنى عليه حتى اذا كان اول ليلة من العشر الاواخر قام وشد المئزر وبرز من بيته واعتكف واحيى الليل كله
وكان يغتسل كل ليلة منه بين العشائين الخبر والظ ان الضمير في منه راجع الى العشر الاواخر وان كان الاستيناس بتثنية الضمير لا جل ذلك ربما
يرجع الى شهر رمضان فيدل الرواية على استحباب العسل في كل ليلة منه وفي زاد المعاد انه وردت الرواية باستحباب الغسل في كل ليلة ولعله فهم ذلك
من تلك الرواية ويحتمل عثوره على اخرى ويستحب ايضا في ليالي الافراد كما عن المصباح عن الاقبال وفلاح السائل والنزهة وكتب الشهيد عدا كري والمهذ

بتارع والموجز وكشف الالتباس وغاية المرام ومع صدق ضده وجامع البهائي ونقل المستند فيه ما عن كتاب الاقبال في اعمال الليلة الثالثة من شهر
رمضان قال ويستحب الغسل على حسب الرواية التي تضمنت ان كل ليلة مفردة من جميع الشهر يستحب فيها الغسل انتهى وقد ورد استحباب غسل الليلة الرابع
والعشرين وخمس وعشرين وست وعشرين وسبع وعشرين من فلاح السائل ان الشيخ ابا جعفر ذكرها وذكر بها روايات في الاغسال المروية في شهر رمضان
ثنا احدى وعشرين غسلا مع غسل اليوم الاول ويستحب ايضا لليلة الفطر كما عن الشيخين واتباعهما بل عن الغنية الاجماع عليه ويدل عليه ما عن الكافي
والكافي والاقبال عن مولانا في رواية الحسن بن راشد اذا غربت الشمس فاغتسل ويستحب ايضا يوم العيدين وهو اجماعنا كما في الروض وعن المعتبر والغنية
وذكرى وغيرها والاخبار مستفيضة ولا قائل بوجوبه كما اعترف به بعض نعم روى الصدوق في الفقيه عن القاسم بن الوليد قال سألته عن غسل
الاضحى فقال واجب الا بمنى ولكنه محمول على تأكد الاستحباب وانما الخلاف في اخر وقت هذا الغسل بعد اتفاقهم ظاهرا على ان اول وقته طلوع الفجر فالمحكي
عن ظاهر الاكثر امتداده الى الليل كما صرح به في بعض كما عن النهاية وذكرى والموجز ولذا والمشارق والمصابيح عملا باطلاق الاخبار ومعاقد الاجماع
وعن الحلي الى الخروج الى الصلوة واختاره في محكي ... فقال الاقرب انه يستحب عند الصلوة لان المقصود منه التنظيف للاجتماع والصلوة
وان كان اللفظ الوارد دالا على امتداده وقته بل نسبه في ذكرى الى ظاهر الاصحاب حيث قال ولا ان الظاهر امتداده بامتداد اليوم عملا بالاطلاق ويتخرج من تعليل
الجمعة انه الى الصلوة او الى الزوال الذي هو وقت صلوة العيد وهو ظاهر الاصحاب انتهى والمراد بالتعليل الذي اشار اليه ما صرح به في عبارته ما عن
الصدوق في العيون والعلل باسناده الى محمد بن سنان عن مولانا الرضا قال علة غسل العيد والجمعة وغير ذلك لما فيه من تعظيم العبد ربه واستقباله الكريم
الجليل وطلب المغفرة لذنوبه ليكون لهم يوم عيد معروف يجتمعون فيه لذكر الله فجعل الغسل تعظيما لذلك اليوم وتفضيلا له على سائر الايام وزيادة في النوافل
والعبادة وليكون طهارة من الجمعة ويؤيده موثقة عمار الساباطي في رجل ينسى ان يغتسل يوم العيد حتى صلى قال ان كان في وقت فعليه ان يغتسل
ويعيد الصلوة وان مضى الوقت جازت صلوته بل ربما يظهر منها ان الغسل للصلوة وعن الرضوي اذا طلع الفجر يوم العيد فاغتسل وهو اول وقت
الغسل الى وقت الزوال ولا ريب ان هذا التعليل من باب بيان الحكمة فلا يلزم من عدمها عدم الاستحباب ولذا لا ينفي استحبابه عمن لا يصلي العيد اما الثاني
فالموثقة فيحمل بنظر واما الرضوي فهو يدل على الامتداد الى الزوال الى الخروج الى الصلوة لكن الانصاف عدم ثبوت الاطلاق في الاخبار ومعاقد الاجماع
الا ان الاستناد على المتيقن اولى الا ان العمل بامضاء النفقا الطلب بعد الزوال اقوى لو قلنا بجريان الاستصحاب في الموقتات ويستحب ايضا ليلة نصف
من رجب كما عن اكثر كتب الشيخ وابن زهرة وابن حمزة والحلبي والحلي والمحقق والمص والشهيد بل هو المشهور كما في ض عن ذكرى لكن في الاول كما عن جامع المقاصد انه لا نص
فيه وعن المعتبر بعد حكايته عن الشيخ انه ربما كان لشرف الوقت والغسل مستحب مطلقا فلا بأس به انتهى ... ولا يخفى ان استحباب
الغسل مطلقا لم يثبت وابن ابيه بخط بعض الفضلاء ما صورته في كتاب الاقبال عن النبي في محكي المصابيح انه قال من ادرك شهر رجب فاغتسل في اوله
واوسطه واخره خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وفي محكي المصابيح ايضا عن كتاب الاقبال لكن استظهر ارادة اليوم الاول من الرواية وغيرها مما لا يكون
الانصاف ان مثل هذه الشهرة يكتفى بها قطعيا عن اطلاعهم على رواية ويستحب ايضا لليلة النصف من شعبان كما عن المشايخ الثلثة والفاضلين والشهيدين
وغيرهم بل عن الغنية الاجماع عليه ويدل عليه رواية ابي بصير صوموا شعبان واغتسلوا ليلة النصف منه ذلك يخفف من ربكم ولا يبلغ الا شاهد
انتهى هذا ما عن الشيخ في المصباح اسناده الى سالم مولى حذيفة قال قال رسول الله من تطهر ليلة النصف من شعبان فاحسن الطهر سائر الحديث الى
ان قال قضى الله له ثلث حوائج وان سأل برؤيتي رآني ويستحب ايضا يوم المبعث على المش كما عن المحقق والشهيد بل عن الغنية الاجماع عليه وعن جماعة
بعد الظفر على رواية وانما يستأنس له بما عن هداية قال في جمعة من الجمع هذا يوم جعله الله عيدا للمسلمين فاغتسلوا على الاغتسال بانه عيد وعن
الاجماع على استحباب الغسل للجمعة والاعياد ولا يخفى ان هذا يوم عيد هذا الاستيناس لا يخلو من نظر ولا غرابة بالفتوى انه في مثل هذا المقام
ويؤيده ما يأتي عن احمد بن اسحق في غسل التاسع من ربيع الاول ويستحب ايضا يوم الغدير وهو الثامن عشر من ذي الحجة من السنة العاشرة من الهجرة وقد
وكان بحسب التنبيه يوم التاسع عشر لحكمهم باهلال الليلة الثلثين من ذي القعدة لكنه لو بعكسه ليلة الثلثين واستحباب هذا الغسل ثابت اجماعا كما في
ض وعن التبيان والغنية لرواية العبدي عن الصادق من صلى فيه ركعتين يغتسل عند زوال الشمس من قبل ان تزول بمقدار نصف ساعة الى ان قال وبين كيفية الصلوة الى
ان قال ما سأل الله حاجة من حوائج الدنيا والاخرة الا قضيت له كائنة ما كانت وانكر الصدوق في الفقيه هذا الحديث تبعا لانكار شيخه ابن الوليد
لان فيه محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة وكلما لم يصححه شيخنا ولم يحكم بصحته فهو عندنا متروك غير صحيح وهذا يدل على ترك ما الخبر الضعيف حتى
في السنن والحديث طويل وعن كتاب الاقبال البلد عن الصادق في حديث ذكر فيه فضل يوم الغدير قال فاذا كان صبيحة ذلك اليوم وجب الغسل في صدر
نهاره وظاهر الرواية الاولى تحديد الغسل بما قبل الزوال وظاهر الثانية كونه في صدر النهار وظاهر الفتاوى ومعاقد الاجماع امتداده بامتداد اليوم الا ان
المحكي عن الاسكافي امتداده من طلوع الفجر الى وقت صلوة العيد لكن الانصاف كما عرفت فيما تقدم عدم الاطلاق في الفتاوى ومعاقد الاجماع بل
سياقها في الاضافة المجردة ظرفية اليوم للغسل لو كان الظرف جزء منه نعم عدم التعرض في الفتاوى لبيان وقته كما تعرضوا لوقت غسل يوم الجمعة

ربما يظهر منه عدم التوقيت بجزء معين بل ظاهر الاولى اختصاص الغسل بما قبل الصلوة ويستحب ايضا يوم المباهلة وهو الرابع والعشرون من ذي الحجة على المش
كما في ض وعن ذكرى وجزء والكشف وغيرها وعن الاقبال انه نسبه الى اصح الروايات ويحكى فيه قولا بانه الواحد والعشرون وقولا بانه السابع والعشرون
ولم يحك قولا بالخامس والعشرين الا ان جماعة حكوه عن المحقق في المعتبر ويدل على القول الاول ما عن مصباح الشيخ عن محمد بن صدقة العنبري عن ابي
ابرهيم قال يوم المباهلة وهو الرابع والعشرون تصلي في ذلك اليوم ما اردت ثم قال وانت على غسل والحمد لله رب العالمين منه يظهر المستند في استحباب
غسل هذا اليوم كما هو مشهور بين الاصحاب وظاهر عدم الخلاف في ثبوت غسل يوم المباهلة وعن الغنية الاجماع على استحباب غسل المباهلة
مضافا الى موثقة سماعة غسل المباهلة واجب والمراد بالوجوب الاستحباب المؤكد والمراد بالمباهلة فيها وفي معقد اجماع الغنية يومها كما
الاصحاب على ما اعترف به في محكي الحدائق لا ايقاع المباهلة لكن عن الحدائق انه في بعض الحواشي المنسوبة الى المولى محمد تقي المجلسي مكتوبا على الحديث
المشار اليه ما صورته ليس المراد بالمباهلة اليوم المشهور حيث باهل النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع نصارى نجران بل المراد به الاغتسال لايقاع المباهلة
مع الخصوم في كل حين كما في الاستخارة وقد وردت بذلك رواية صحيحة في الكافي وكان ذلك مشهورا بين القدماء كما لا يخفى انتهى ثم استظهر الحدائق
ما حكاه عن المجلسي لعل مراده بما في الكافي رواية ابي مسروق المرسلة عن اصول الكافي عن الصادق قال قلت انا نتكلم مع الناس فنحتج عليهم بقول الله
عز وجل اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيقولون نزلت في امراء السرايا فنحتج عليهم بقوله تعالى انما وليكم الله فيقولون نزلت
في المؤمنين فلم ادع شيئا مما حضرني ذكره من هذا واشباهه الا ذكرته فقال فاذا كان ذلك فادعهم الى المباهلة قلت كيف اصنع قال اصلح نفسك ثلثا
واظنه قال وصم واغتسل وابرز انت وهو الى الجبان فشبك اصابعك اليمنى في اصابعهم ثم انصفه وابدأ بنفسك وقل اللهم رب السموات
الارضين عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم ان كان ابو مسروق جحد حقا وادعى باطلا فانزل عليه حسبانا من السماء او عذابا ثم قال فانك لا تلبث
الا ان ترى ذلك فوالله ما وجدت خلقا يجيبني الى ذلك الخبر ثم ان قول الراوي واظنه قال وصم يعني الظن فقال اصلح نفسك وصم ثلثا الا اظنه انه
قال وصم واغتسل الى اخر الرواية ومن هذه الرواية يستفاد استحباب الغسل لايقاع المباهلة بعد ثبوت مشروعيتها بهذه الرواية وحكاية الشهرة
عن المجلسي ويستحب ايضا يوم عرفة على المش كما عن المعتبر وغيره بل المجمع عليه كما عن الغنية ولك ويدل عليه الاخبار المستفيضة وفي بعضها ان غسل عرفة
واجب ولا يختص بالواقف في عرفات لاطلاق النص والفتوى وخصوص رواية عبد الرحمن بن سيابة عن الصادق قال سألته عن غسل عرفة في الامصار
فقال اغتسل اينما كنت وظاهر اكثر الروايات ان وقته مجموع اليوم لكن المحكي عن علي بن بابويه قال واغتسل يوم عرفة قبل زوال الشمس ولعله
ان سنة الغسل من الجنابة ويوم الجمعة ويوم الفطر ويوم الاضحى ويوم عرفة عند زوال الشمس ويضعفه ما عن ض وعن ذكرى وغيرها الانصاف
على نكرها الظاهر في القول بانها ولعلها محمولة على الافضلية او على ان المقيد الجميع ما عدا الجنابة فيكون بيانا لاخر وقته مع ان المروي في الصحيح
معوية بن عمار عن الصادق قال اذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباك بنمرة فاذا زالت الشمس فاغتسل ونحوها رواية عمر بن يزيد مورد هما وان كان
غسل الوقوف الا ان الظ كما قبل دخول غسل اليوم فيه فيكون غسل اليوم بعد الزوال الجائز الا ان الاحوط ايقاعه عند الزوال ثم انه قد ينبغي
من الاغسال الزمانية ما لم يذكره المص لعدم اقتضاء المقام استقصاء الاغسال منها غسل يوم التروية كما عن الهداية وذكرى والنفلية وشرحها
والموجز وشرحه وغيرهم ويدل عليه صحيحة ابن مسلم الغسل في سبعة عشر موطنا وعدمها يوم التروية فاغتسل الحديث والظاهر امتداده وقته بامتداد اليوم
اذ لم اجد في النص والفتوى ما يوجب التقييد ومنها غسل يوم المولود كما عن سبلة وفلاح السائل و... والبيان والموجز وشرحه والاثنى عشرية و
زكية للمتأخرين وعن كشف الالتباس نسبته الى الرواية ولعل المراد بها موثقة سماعة وغسل المولود واجب يقوى فيها ارادة الولادة وقبالة اليوم
نعم هو من جملة الاعياد فيستحب فيه الغسل لما تقدم عن من يدعي الاجماع على استحبابه في الاعياد ويوم المولود وهو السابع عشر من
ربيع الاول على المش وقيل ورواية بالثاني عشر وحكي عن الكليني اختياره وعن بعض المتأخرين تقويته ومنها غسل يوم دحو الارض كما عن ذكرى
و... وجامع البهائي والاثنى عشرية بل عن الاول نسبته الى الاصحاب وعن الفوائد الملية للشهيد الثاني والحدائق نسبته الى المش ولكن لم نعثر له على نص
ومنها غسل الليلة الاضحى فعن الوسائل عقد باب لغسل ليلتي العيدين ذكر فيه انه روي انه يغتسل قبل الغروب اذا علم انها ليلة العيد لكن الظ
ان المراد به عيد الفطر ومنها غسل الليلة الجمعة حكي عن كشف اللثام نسبته الى الحلبي في اشارة السبق ومنها غسل يوم النيروز كما عن المصباح وجماعة
وهو على المش بين المتأخرين كما قيل والمستند فيه رواية المعلى بن خنيس اذا كان يوم النيروز فاغتسل والبس انظف ثيابك وتطيب باطيب طيبك
ونحوها رواية اخرى للمعلى محكية عن المهذب البارع مشتملة على بيان امور عظيمة مثل اخذ العهد لامير المؤمنين في غدير خم في هذا اليوم
يوم ارسل النبي الى وادي الجن ويوم فيه ظفر باهل النهروان وقتل ذا الثدية ويوم يظهر فيه القائم عجل الله فرجه ويظفر بالدجال فيصلبه
على كناسة الكوفة وما من يوم نيروز الا ونحن نتوقع فيه الفرج لانه من ايامنا حفظه الفرس وضيعتموه الى اخر الرواية وانه وقع فيه احياء
القوم الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت وهم ثلثون الفا فصب عليهم الماء في هذا اليوم فعاشوا فصار صب الماء في يوم النيروز

سنة ما حبنه لا يعرف سببها الا الراسخون في العلم وانه اول يوم من سنة الفرس وفي رواية الخوزي للمعلى انه ع قال يا معلى اتعرف هذا اليوم قال قلت لا ولكنه يوم يعظمه العجم فقال ع انبئه لك حتى تعلمه قال يوم النيروز هو اليوم الذي اخذ الله ميثاق العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا ويدينوا برسله وحججه واوليائه ويوم طلعت فيه الشمس وهبت الرياح اللواقح وخلقت فيه زهرة الارض الخبر ولا يعارضها ما عن كتاب المناقب قال حكى ان المنصور تقدم الى موسى بن جعفر ع الجلوس للتهنئة في يوم النيروز وقبض ما يحمل اليه فقال اني فتشت الاخبار عن جدي رسول الله ص فلم اجد لهذا العيد اثرا وانه سنة الفرس ومحاها الاسلام ومعاذ الله ان نحيي ما محاه الاسلام فقال المنصور انما يفعل هذا سياسة للجند فسالتك بالله العظيم الا جلست فجلس لان رواية المعلى اشهر بين الاصحاب فلعل حملها على التقية كما يظهر من قوله ع في رواية المعلى انه يوم من ايامنا حفظته الفرس وضيعتموه او على ان المراد من يوم النيروز يوم اخر فان الاقوال في تعيين النيروز مختلفة والمشهور المعروف الان هو يوم انتقال الشمس الى الحمل وعن المجلسي في الحلية وزاد المعاد انه المشهور وعن المهذب البارع انه الاعرف بين الناس والاظهر في الاستعمال وهو الذي ايضا من المص في سلم عدة من الشهيد في ش وصح بن فضل عن ط انه لو جعل الاجل الى النيروز والمهرجان جاز لانه معروف اذا كان من سنة بعينها واذا اسلم الى النيروز الخليفة ببغداد وبلاد العراق جاز لانه معروف عند العامة اذا ذكر السنة بعينها وظاهر ان المراد بالنيروز مقابل المهرجان الذي هو انتقال الشمس الى الميزان وعن الحلي انه حكى عن بعض المحاسبين وعلماء الهيئة انه هو اليوم العاشر من ايار وقال انه حقق ذلك في كتابه نعم حكي عن بعض احتمال ان يكون ايار مصحف اذار فيوافق المشهور لان انتقال الشمس الى الحمل في عاشر اذار وقيل انه تاسع شباط حكي عن المهذب نسبته الى صاحب كتاب الانوار وقيل انه يوم نزول الشمس في اول الجدي وعن المهذب انه المشهور بين فقهاء العجم بخلاف اول الحمل فانه لا يعرفونه وينكرون على من اعتقده وقيل هو السابع عشر من كانون الاول بعد نزول الشمس في الجدي بيومين وهو صوم اليهود وقيل هو اول يوم من فروردين ماه وهو اول شهور الفرس وكان ذلك اليوم اول سنتهم كما اختاره المجلسي في محكي البحار والعلامة رضي الدين القزويني وصاحب الخواص في محكي الرسالة النيروزية وقواه بعض السادة المحققين قال للقطع بان يوم النيروز هو اول يوم من سنة الفرس ومنها الغسل للتاسع من ربيع الاول لحكاه المجلسي في زاد المعاد من فعل احمد بن اسحق القمي معللا بانه يوم عيد لكن المحكي عن المش بين علمائنا وعلماء الجمهور ان سبب هذا العيد انه قتل في التاسع والعشرين من شهر ذي الحجة الحرام وقيل السابع والعشرين وكيف كان فلم يسند احمد بن اسحق الغسل الا الى كونه عيدا من الاعياد ولعل هذا المقدار يكفي للاستحباب بناء على احتمال ان يكون نفس الغسل من فعل الائمة لجميع الاعياد هذا ما يستحب لاجل الزمان واما ما يستحب للفعل فقد ذكر المص قده عدة منها وهي غسل الاحرام ولا خلاف كما عن الغنية والمقنعة والوسيلة والمنتهى بل عن ج عدم الخلاف والتذكرة الاجماع عليه وعن ج البحر انه ليس بواجب اجماعا وعن ابن المنذر اجمع اهل العلم ان الاحرام جائز بغير غسل انتهى وهذه هي الحجة في عدم الوجوب بعد الاصل مضافا الى ما عن الرضا ع في العيون بسنده الحسن الى الفضل عن مولانا الرضا ع فيما كتب للمأمون من شرائع الدين قال غسل الجمعة سنة وغسل العيدين وغسل دخول مكة والمدينة وغسل الزيارة وغسل الاحرام وغسل اول ليلة من شهر رمضان الى ان قال هذه الاغسال سنة وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله وبما ذكرنا كله يتصرف في الاخبار المستفيضة الامرة بالغسل للاحرام نعم في بعضها ما يابى عن هذا الحمل مثل مرسلة يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع قال الغسل في سبعة عشر موطنا منها الفرض ثلثة قلت جعلت فداك وما الفرض قال غسل الجنابة وغسل من مس ميتا والغسل للاحرام والباقي سنة لكن اللازم حمل الفرض في المرسلة والواجب في الرضوي على ما تاكد ثبوته في الشرع ولو بطريق الاستحباب وان كان هذا الحمل بعيدا ولعل بظاهرهما اخذ القديمان حيث حكي عنهما القول بالوجوب ... وجوب غسل الاحرام وعرفة ودخول الكعبة والمباهلة والاستسقاء والمولود ولعل المراد الاستحباب المؤكد نحو ما عن ظاهر المقنع حيث قال انما اغتسل الرجل بالمدينة ولبس ثوبيه ثم نام قبل ان يحرم فعليه اعادة الغسل وروي ليس عليه اعادة الغسل وما عن ظ المقنعة حيث قال فاما اذا نام بعد الغسل قبل عقد الاحرام فانه يجب عليه اعادة الغسل انتهى بل يظهر من محكي الناصريات ان عليه اكثر اصحابنا حيث قال الصحيح ان غسل الاحرام سنة لكنها موكدة غاية التاكيد فلذا اشتبه الامر على اكثر اصحابنا واعتقدوا ان غسل الاحرام واجب لقوة ما ورد في تاكده انتهى بل قيل ان عبارة الم في الحج يعطي ذلك ومنها غسل الطواف على المش بل عن ق عليه الاجماع ويدل عليه الاخبار المستفيضة مثل ما تقدم في حسنة ابن شاذان وعن صحيحة معوية بن عمار في تعداد الاغسال ويوم تزور البيت ونحوها صحيحة ابن مسلم وعن الفقه الرضوي وغسل زيارة البيت وعن علي بن ... بل في موثقة سماعة وغسل الزيارة واجب الا من علة وغسل دخول مكة واجب وغسل دخول الحرم واجب وفي رواية علي بن حمزة عن الكاظم ع ان اغتسلت بمكة ثم نمت قبل ان تطوف فاعد غسلك الى غير ذلك واطلاق الرواية الاخيرة يشمل كل طواف وان لم يكن زيارة لكن الظ منه كما في محكي المصابيح الاختصاص بطواف العمرة وطواف الزيارة ومنها غسل زيارة النبي ص والائمة صلوات الله عليهم ... بل على المش بل عن المصابيح وكشف اللثام والرياض نسبته الى قطع الاصحاب وعن الحدائق نسبته اليهم بل عن الغنية الاجماع عليه وعن ... في قسم المندوب بلا خلاف وصريحا يستدل عليه ببعض ما تقدم من اخبار غسل الزيارة لكن الظ منها كما اعترف به في محكي المشارق زيارة البيت اي الطواف بقرينة المقام والاحسن

الاستدلال عليه مضافا الى ان المشهور المعتمد في غسل الطواف ما في رواية العلاء بن سيابة عن الص ع في تفسير قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد قال الغسل عند لقاء كل امام الحديث وظاهرها استحباب الغسل للدخول عليهم احياء وامواتا وان سلم اختصاصها بالامام الحي فلا يبعد الحاق غيره لعموم قوله ع حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا بل هم احياء عند ربهم يرزقون ويؤيد العموم الروايات المشهورة الواردة في الزيارة الجامعة لكنها مختصة بزيارة خاصة نعم الاخبار الواردة في استحباب الغسل لزيارة النبي ص وامير المؤمنين وابي عبد الله وابي الحسن الرضا صلوات الله عليهم اجمعين كثيرة ... الزيارات ورواية محمد بن عيسى عمن ذكره عن ابي الحسن قال اذا اردت زيارة موسى بن جعفر ومحمد بن علي ع فاغتسل وتنظف والبس ثوبيك الطاهرين وعن الكتاب المذكور في كيفية زيارة ابي الحسن وابي محمد العسكريين ... رواه عن بعضهم انه قال اذا اردت زيارة قبر ابي الحسن وابي محمد عليهما السلام تقول بعد الغسل ان وصلت الى قبرهما والا اومأت بالسلام عند الباب الذي على الشارع الحديث وعن الكتاب المذكور ايضا رواه عن سليمان بن عيسى عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ع كيف ازورك اذا لم اقدر على ذلك قال لي يا عيسى اذا لم تقدر على المجيء فاذا كان في يوم جمعة فاغتسل او توضأ واصعد الى سطحك وصل ركعتين وتوجه نحوي فانه من زارني في حيوتي فقد زارني في مماتي ومن زارني في مماتي فقد زارني في حيوتي وعن مصباح الشيخ روى عن الصادق ع قال من اراد ان يزور قبر رسول الله ص وقبر امير المؤمنين وفاطمة وقبر الحسن والحسين وقبور الحجج صلوات الله عليهم فليغتسل يوم الجمعة وليلبس ثوبين نظيفين وليخرج الى فلاة من الارض ثم يصلي اربع ركعات يقرء فيهن ما تيسر من القرآن فاذا تشهد وسلم فليقم مستقبل القبلة وليقل الحديث ومنها غسل قضاء صلوة الكسوف والخسوف للتارك لها عمدا مع استيعاب الاحتراق للقرص على المش سيما بين المتاخرين بل عن الغنية الاجماع عليه في باب الاغسال وفي باب صلوة الكسوف ويدل عليه الاخبار مثل ما عن الخصال في الحسن بن هاشم عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال الغسل في سبعة عشر موطنا وعدها الى ان قال وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاستيقظت ولم تصل فاغتسل واقض الصلوة ورواه في الفقيه مرسلا وفي التهذيب عن محمد بن مسلم وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاغتسل ومرسلة حريز اذا انكسف القمر فاستيقظ الرجل فكسل ولم يصل فليغتسل من غد وليقض الصلوة وان لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر فليس عليه الا القضاء بغير غسل هكذا رواه في باب الاغسال وفي باب الصلوة مكان قوله فلم يصل فكسل ان يصلي وعن الفقه الرضوي واذا احترق القرص كله فاغتسل واذا انكسف الشمس والقمر ولم تعلم به فعليك ان تصليها اذا علمت فان تركتها متعمدا حتى تصبح فاغتسل وصل فان لم يحترق القرص فاقضها ولا تغتسل وظاهر هذه الاخبار كما ترى الوجوب ولذا قال به جماعة على ما حكي عن صلوة المقنعة والمراسم والمهذب ومصباح الشيخ وجمله والمبسوط والخلاف والاقتصاد والكافي والوسيلة وشرح الجمل للقاضي والصدوقين نصا في بعضها وظهورا في الباقي ومال اليه في محكي المنتهى والمدارك بل عن الشيخ في الخلاف الاجماع على ان من ترك صلوة الكسوف مع احتراق القرص فعليه الغسل والقضاء انتهى وعن شرح الجمل للقاضي واما لزوم القضاء فالدليل عليه الاجماع وطريقة براءة الذمة وكذلك القول في الغسل الان المحكي عن اكثر هؤلاء بل ما عدا الصدوقين والحلبي التصريح بالاستحباب في باب الطهارة ولذا ادعى في محكي المصباح تحقق الاجماع على الاستحباب والمسئلة مشكلة وان كان المش لا يخلو عن قوة ثم ان المشهور اختصاص الغسل بالقضاء فلا يستحب للاداء العمدي ... وعن ... استحبابه للاداء ايضا وتبعه السيد في المدارك والقاسانيان في المفاتيح وشرحه لعله لاطلاق قوله ع في صحيح ابن مسلم في تعداد الاغسال وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاغتسل وفيه ان ظاهره وجوب الغسل بسبب الاحتراق لا لاجل الصلوة وليس كذلك اجماعا كما ادعاه بعض ... فالامر بالاغتسال يحتمل ان يكون لخصوص القضاء كما يحتمل ان يكون لمطلق الصلوة وليس هذا من حذف المتعلق المفيد للعموم بل من قبيل المجمل كما لا يخفى مع انه قد ادعى في محكي ... الاتفاق ... الشيخ اختصر هذا ... من رواية الخصال المروية في الفقيه مرسلا الصريحة في الاختصاص بالقضاء والمش انهم اشترطوا الغسل للقضاء بشرطين احدهما تعمد الترك والاخر استيعاب الاحتراق بل عن السرائر نفي الخلاف في عدم الغسل فرضا ونفلا مع انتفاء احد الشرطين خلافا لما يحكى عن ... في المصباح فلم يعتبر الثاني والمحكي عن المقنع ... فلم يعتبر الاول ولعل المش ايضا عدم الفرق بين الكسوفين بل عن ظاهر جماعة انه متفق عليه ومنها غسل المولود على المش بل عن الغنية الاجماع عليه وفي موثقة سماعة وغسل المولود واجب ... مطلق الثبوت وظاهر ما اخذ ابن حمزة فقال بالوجوب وحكي عن ظ الصدوق ايضا لكنه شاذ كما في المعتبر ... وظاهر الرواية المطابق لمقتضى الاستحباب عدم سقوط هذا الغسل بالتاخير عن اول ازمنة ما بعد الولادة كما صرح به في محكي شرح النفلية والحدائق وحكي عن بعض تحديده باليوم واليومين ونفى عنه البعد في المصابيح ولا الاشكال في كون هذا الفعل غسلا بالضم لا غسلا بالفتح ولا وجه لاحتماله بعد ظهور النص والفتوى في كونه بالضم ... و الترتيب لانه المعهود في هذه العبادة مضافا الى ان الاصل اعتبار الترتيب في كل فعل الا ما علم كونه من التوصليات فاحتمال عدم وجوب الترتيب كما عن التذ والميل اليه للاصل من غير مخاص كما عن كشف اللثام ... في الاكتفاء بالارتماس عن الترتيب ... ونظر فيه في المصابيح لعله العموم لمطلق الارتماس ويشترط فيه تقديم ازالة الخبث كما في غيره من الاغسال لكن المحكي عن المقنعة والمهذب انه اذا وضعته احدثه القابلة و

مسح ضد الدم وغسله ومنها غسل السعي الى رؤية المصلوب بعد ثلثة من حين صلبه على المشهور بل في الغنية الاجماع عليه ومستنده ما عن الصدوق في الفقيه
والهداية انه روي ان من قصد الى رؤية مصلوب فنظر اليه وجب عليه الغسل عقوبة وظاهره اخذ الحلبي فاوجبه معللا بانه شرط في تكفير الذنب بصحة التوبة
قبلوا العذر وهو شاذ والمستند ضعيف ظاهر في افادة الوجوب لتعليله بعلل ومقتضى النص اختصاص الحكم بالنظر المحرم اذ لا عقوبة في غير المحرم
الكافر للصلوة كما صرح به الحلبيون فيما حكي عنهم والنظر الى المسلم لغرض شرعي كالشهادة على عينه كما عن كشف اللثام والمصابيح وكذا النظر الى ملتنه
اذا كان صلبه بحق لعدم المعصية في النظر فيها لان الصلب شرع لتفضيح المصلوب ولو كان المصلوب غير مستحق للصلب فمقتضى اطلاق الرواية ثبوت
الغسل ولو قبل الثلثة لحرمة السعي الى رؤيته بل يجب ازالته عن الخشبة مع التمكن منه وعن الصيمري تقييده بالمصلوب حقا وعن الكركي انه لا يعتد بهذا
القيد لعل وجه التقييد تقييد النظر في كلام الاصحاب بما بعد الثلثة فيفهم من ذلك الاختصاص بالمصلوب حقا اذ لا فرق في حرمة النظر الى المصلوب
ظلما بين الثلثة وما بعدها والاولى منع فهم ذلك من النص مع ان الغالب في زمان صدوره عدم الصلب بحق ولو من جهة عدم كونه باذن السلطان العادل
وكيف كان فلا يكفي في ثبوت الغسل السعي المجرد عن النظر لصريح الخبر كفتوى جماعة ممن تقدم وتأخر ولا النظر من دون السعي له وان قصده وفاقا
للمحكي عن الاكثر خلافا لظاهر بعض الكتب كالاشراف والمعالم والموجز والجعفرية ولو سعى في الثلثة لينظر بعدها فمقتضى الخبر ثبوته وظاهر كلمات
الاصحاب وان كان تنويع السعي بعد الثلثة الا انها محمولة على الغالب المعتاد من زمان السعي والرؤية فالظاهر اناطة الحكم بالنظر بعد الثلثة فتدبر
ومنها الغسل للتوبة عن فسق او كفر على المشهور بل عن المنتهى انه مذهب علمائنا اجمع بل عليه ما ارسله المقنعة والشيخ واسنده الكليني في كتاب الزي
والتجمل عن الصادق عليه السلام حيث قال له رجل بابي انت وامي اني ادخل كنيفا ولي جيران وعندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما اطلت الجلوس استماعا فقال
لا تفعل فقال الرجل والله ما اتيتهن برجلي وانما هو سماع اسمعه باذني فقال لله انت اما سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان
عنه مسئولا فقال بلى والله ولكني لم اسمع هذه الاية من عربي ولا عجمي لا جرم اني لا اعود ان شاء الله واستغفر الله فقال قم فاغتسل وصل ما بدا لك فانك
كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك احمد الله واسأله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا
وظاهر الرواية وان اختص بالفسق الا انه يكفي في التعميم للكفر الاجماع المتقدم عن صريح جمع واطلاق غيرهم مضافا الى امكان استفادته من تعليله بقوله
انك كنت مقيما على امر عظيم ولعل مراد المص قده في حيث استدل على التعميم للكفر بالاولوية مضافا الى المحكي من انه امر عليه السلام قيس بن عاصم لما
اسلم ولبس الجمانة لعله الاختصاص به مضافا الى الحديث القدسي في ادعية السر يا محمد من كان كافرا واراد الايمان فليطهر لي ثوبه وبدنه وفي ثبوت
الغسل للتوبة عن الصغيرة الغير المصر عليها نظر من اطلاق جماعة في فتاويهم وبعض معاقد الاتفاق ثبوت الغسل للتوبة وعن الحدائق نسبته الى الاكثر
ومن اختصاص الرواية بالكبيرة مضافا الى التعليل والظاهر ان هذا الغسل مؤخر عن التوبة الحقيقية وهي الندامة بالقلب لانها فورية الا انه مقدم
على اذهاب جمول التوبة من الصلوة والاستغفار كما يستفاد من الرواية ومنها الغسل لصلوة الحاجة والاستخارة على المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه
وظاهر المقنعة كونه منفيا عليه والمراد بصلوة الحاجة والاستخارة كما صرح به في محكي مع وكشف اللثام هي الصلوة الخاصة
التي وردت للحاجة والاستخارة مقيدة بالغسل لا مطلق صلوة يصليها الرجل لهما مثل ما عن الكافي بسنده عن عبد الرحيم القصير قال دخلت على
ابي عبد الله عليه السلام فقلت جعلت فداك اني اخترعت دعاء فقال دعني من اختراعك اذا نزل بك امر فافزع الى رسول الله قلت كيف اصنع قال تغتسل
وتصلي ركعتين تستفتح بهما افتتاح الفريضة وتشهد تشهد الفريضة فاذا فرغت من التشهد وسلمت ... الدعاء والسجود بعده ثم قال فانا الضامن
على ان لا تبرح حتى تقضى حاجتك ونحوها روايات كثيرة في الكتب الثلثة وربما يستفاد منها كما في محكي الحدائق عدم اختصاص الغسل بصلوة
ولا يخ عن اشكال نعم في محكي الفقه الرضوي في تعداد الاغسال وغسل طلب الحوائج وغسل الاستخارة كما ان في موثقة سماعة وغسل الاستخارة
مستحب وليس فيها ذكر الصلوة فضلا عن صلوة خاصة ولذا نفى البعد كاشف اللثام فيما حكي عنه القول باستحبابه لهما مطلقا وهو حسن ان لم
يدع الانصراف في هذا المطلق ومنها غسل دخول الحرم وعن الغنية الاجماع عليه لموثقة سماعة وغسل دخول الحرم يستحب ان لا تدخله الا بغسل وفي خبر
ابن مسلم حين تدخل الحرم بمكة ثم تستعمل ان تطوف فاقعد عند غسلك لكن لا يبعد منه ارادة غسل الطواف ولم يذكره جماعة منهم الصدوق
ومنها غسل دخول مكة لصحيحة ابن سنان وغيرها غسل دخول مكة وفي خبر الحلبي ان الله عز وجل يقول في كتابه وطهرا بيتي الاية فينبغي للعبد
ان لا يدخل مكة الا وهو طاهر قد غسل عرقه والاذى ولكن ظاهر عرقه الاجماع على العدم ومنها دخول الكعبة وعن الغنية وفي الاجماع
عليه لقوله عليه السلام في رواية سماعة وغسل دخول البيت واجب ومنها غسل دخول المدينة لقوله عليه السلام في رواية ابن مسلم الغسل في سبعة عشر موطنا
ومنها اذا دخلت الحرمين ومنها غسل دخول مسجد النبي صلى الله عليه وآله وعن الغنية الاجماع عليه لقوله في رواية ابن مسلم واذا اردت دخول مسجد الرسول صلى الله عليه وآله
ثم انه قد بقي هنا اغسال لم يذكرها المص منها غسل قتل الوزغة كما عن الاشراف والجامع وشرح الموجز وغاية المرام بل عن ظاهر المحكي عن المجمع
ان عليه الاصحاب وان تمنع فيه في محكي المصابيح بان كثيرا من الاصحاب لم يتعرضوا له وعن المقنعة والهداية نسبته الى الرواية وعلله في الاخبار

بانه يخرج من الذنوب فيغتسل منها وحكاه في الفقيه عن بعض مشايخه والمستند في ذلك مضافا الى مرسلة الفقيه والهداية ما عن ثواب الدرجات
وروضة الكافي وكتاب الجرائح والخرائج للراوندي عن عبد الله بن طلحة قال سألته عن الوزغ فقال رجس وهو مسخ كله فاذا قتلته فاغتسل وفي تلك
الرواية قال عليه السلام ان ابي كان قاعدا ومعه رجل يحدثه فاذا بوزغ يولول بلسانه فقال للرجل اتدري ما يقول هذا الوزغ قال لا علم لي بما يقول قال يقول
والله لئن ذكرتم عثمان لاشتمن عليا وقال عليه السلام ليس يموت من بني امية ميت الا مسخ وزغا قال وان عبد الملك بن مروان لما نزل به الموت مسخ وزغا
فذهب من بين يدي من كان عنده وكان عنده ولده فلما ان فقدوه عظم ذلك عليهم فلم يدروا كيف يصنعون ثم اجتمع امرهم على ان يأخذوا جذعا
فيصنعوه كهيئة الرجل ففعلوا ذلك والبسوا الجذع درع حديد ثم لفوه في الاكفان ولم يطلع عليه احد من الناس الا انا وولده الخبر وانما المسخ
على ما حكي اتفق اهل الطب والاثار على ان الوزغ من الحشرات المؤذية ذوات السم وزعموا انها تألف الحيات كما تألف الخنافس والعقارب فالوزغ
لطبع سام ابرص انه متى تمكن من الملح تمرغ فيه فيصير ذلك مادة لتولد البرص والظاهر ان سام ابرص والوزغ والورل كلها جنس واحد
الحنوة سام ابرص بتشديد الميم قال اهل اللغة وهو كبار الوزغ ومنها الغسل لصلوة الاستسقاء كما عن المشايخ الثلثة والقاضيين والحلبي و
ابني البراج وزهرة وعن الاخير الاجماع عليه بل يدل عليه موثقة سماعة وغسل الاستسقاء واجب والمراد به الاستحباب لاتفاق الاصحاب كما عن المصابيح
مع ان الرواية لا تنهض للوجوب ويمكن ادخاله في غسل صلوة الحاجة ومنها الغسل لصلوة الشكر حكي عن القاضي والحلبي وابن زهرة مدعيا عليه
الاجماع في الغنية ولم اعثر على رواية تحكيها احد ومنها الغسل لصلوة الظلامة حكي عن مكارم الاخلاق انه روي عن الصادق عليه السلام انه اذا ظلمت مظلمة
فلا تدع على صاحبك فان الرجل يكون مظلوما ولا يزال يدعو حتى يكون ظالما ولكن اذا ظلمت فاغتسل وصل ركعتين في موضع لا يحجبك عن السماء
ثم قل اللهم ان فلان بن فلان ظلمني وليس لي احد اصول به عليه غيرك فاستوف لي ظلامتي الساعة الساعة بالاسم الذي اذا سألك به المضطر اجبته
فكشفت ما به من ضر ومكنت له في الارض وجعلته خليفتك على خلقك فاسألك ان تصلي على محمد وآل محمد وان تستوفي لي ظلامتي الساعة الساعة
فانك لا تلبث حتى ترى ما تحب ومنها الغسل لصلوة الخوف من الظالم حكي عن المكارم قال اغتسل وصل ركعتين واكشف عن ركبتيك واجعلهما مما
يلي المصلى وقل مائة مرة يا حي يا قيوم يا حي لا اله الا انت برحمتك استغيث فصل على محمد وآل محمد واغثني الساعة الساعة فاذا فرغت من ذلك فقل
اسألك ان تصلي على محمد وآل محمد وان تلطف بي وان تغلب لي وان تمكر لي وان تخدع لي وان تكيد لي وان تكفيني مؤنة فلان بن فلان بلا مؤنة
فان هذا كان دعاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم احد انتهى ومنها الغسل لرمي الجمار كما عن المقنعة والعزية والمقنعة لكن المحكي عن كشف اللثام
الشيخ في فتاويه الاجماع على عدم الاستحباب ويؤيده حسنة الحلبي قال سألت الصادق عليه السلام عن الغسل اذا رمى الجمار فقال ربما فعلت واما السنة فلا
ولكن من الحر والعرق ونحوها رواية محمد الحلبي واما قول الباقر عليه السلام لا ترم الجمار الا وانت على طهر وقول الصادق عليه السلام والطهر احب الي فالظاهر منهما الوضوء
ومنها الغسل للوقوف بعرفة كما عن المقنع والمقنعة وط وف مدعيا عليه الوفاق وشرح المهذب والوسيلة والغنية والارشاد والسرائر
والجامع وهو وس كل ذلك في كتاب الحج ويدل عليه رواية معوية بن عمار المتقدمة في غسل يوم عرفة وقوله عليه السلام اذا زالت الشمس يوم عرفة فاقطع
التلبية واغتسل والظاهر منه ارادة غسل الوقوف ويشعر كما ... مدعيا عليه الاجماع وحكاه في ... عن الهداية ... ويدل عليه رواية معوية بن
عمار عن الصادق عليه السلام اصبح على طهر بعدما تصلي الفجر وقف ان شئت قريبا من الجبل وان شئت حيث تبيت ... في الوضوء الا انه ... طهر
من الغسل وقد يؤيد الحكم بالاولوية الوقوف بالمشعر بالغسل من الوقوف بعرفة لانه الركن الاعظم ومنها الغسل للنحر والذبح والحلق لحسنة زرارة
اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة ومنها الغسل لكل فعل يتقرب به الى
الله وكل مكان او زمان شريف واذا ظهرت الاثار في السماء حكاه في الذكرى عن ابن الجنيد وقد يظهر من المحقق والمص والشهيد الثاني موافقته
في الزمان حيث عللوا استحباب الغسل في الوقت جملة من الاغسال والمحكي عن ابن الجنيد على الطاهر لم يقم عليه دليل الا ان يبتنى على التسامح بنفس الكون
على الغسل وقد تقدم التامل في مدرك هذا العموم ومنها الغسل لمن مس ميتا بعد تغسيله كما عن جامع البهائي والمفاتيح وشرحه والحدائق
تبعا للشيخ والاستبصار حيث حمل موثقة عمار الساباطي كل من مس ميتا فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل على الاستحباب ويمكن حمله على
من ادخل الميت هل عليه غسل قال لا انما يمس الثياب كما لا يخفى ومنها الغسل لمن اراد تغسيل الميت حكاه في المصابيح عن ظاهر الزهرة وكذا
حكي عن كشف اللثام ايضا وقد تقدم في مستحبات غسل الميت قال في الزهرة على ما حكي عنه ودليل انه اذا اراد ان يغسل الميت يستحب له ان يغتسل قبل
تغسيله وكذا اذا اراد تكفينه ولم نجد في الاخبار على هذه الرواية فان كان مراده رواية ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال الغسل في سبعة عشر
موطنا الى ان قال واذا غسلت ميتا ومنها الغسل لمن اراد اخذ التربة على ما في مصباح الاسلام ... ومن مصباح السيد قده وروي في الحديث
انك اذا اردت اخذها فقم في آخر الليل واغتسل والبس اطهر ثيابك وتطيب بسعد ثم ادخل فقف عند الرأس وصل اربع ركعات ...
ما عن البحار عن المزار الكبير عن جابر الجعفي عن الباقر عليه السلام اذا اردت ان تأخذ من التربة فتعمد لها آخر الليل واغتسل لها بماء القراح وتطيب بسعد والرواية

ومنها الغسل عند ارادة السفر حكى عن ابن طاوس في امان الاخطار انه روى ان الانسان يستحب له اذا اراد السفر ان يغتسل و يقول عند غسله بسم الله
وبالله ولا حول ولا قوة الا بالله الدعا وعن التهذيب عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع اذا اردت الخروج الى ابي عبد الله ع فصم قبل ان تخرج ثلثة
ايام يوم الاربعا ويوم الخميس ويوم الجمعة فاذا امسيت ليلة الجمعة فصل صلوة الليل ثم قم فانظر في نواحي السما فاغتسل تلك الليلة قبل المغرب
ثم تنام على طهر فاذا اردت المشي اليه فاغتسل ولا تطيب ولا تدهن ولا تكتحل حتى تاتي القبر الخبر ومنها الغسل لمن اراد رؤية احد من الائمة ع في المنام
فعن المستدرك في كتاب الاختصاص عن ابي المعزا عن الكاظم ع من كانت له الى الله حاجة واراد ان يرانا وان يعرف موضعه فليغتسل ثلث ليال يناجي بنا فانه
يرانا ويغفر له بنا ومنها الغسل لعمل الاستفتاح وحكي عن السيد في الشيخ رواية بطرق متعددة عن الصادق ع فاذا كان يوم الخامس عشر فاغتسل
عند الزوال وعن رواية اخرى قريبا من الزوال ومنها الغسل عند الافاقة من الجنون وحكي عن كاشف اللثام ان المص نقله في نهاية عن بعض قال لانه قيل
من زال عقله انزل فاذا افاق اغتسل احتياطا ولم نره ايضا لاصالة الطهارة والناقض غير معلوم ولان النوم لما كان ينقض الحدث شرع له
الطهارة بعده انتهى ونسبه البهائي في محكي جامعه لكن المحكي عن غيره رده بان الاستحباب حكم شرعي يتوقف على دليل شرعي ولم يقم ولم يحك
الاستحباب الا عن الحنابلة ومنها غسل من مات جنبا استحبه في باب الغسل بورود بعض الروايات ومنها الغسل عند زوال العذر الذي خص
في اشتماله على نقض قال في محكي كشف اللثام ونحو جاء خلاف من اوجبه حكاه عن الشهيد في البيان والنفلية ومنها الغسل لواجد المني في ثوب
المشترك كما عن كشف اللثام هذا تمام ما عثرنا عليه من الاغسال وقد عرفت ضعف المستند في اكثرها فلا وجه للقول بها الا تسامحا او بناء
على ما ذكره جماعة من استحباب الغسل مطلقا لنفسه فان الظ من المص والمحقق والشهيد في بعض المواضع استحباب الغسل مطهرا دون سبب خاص
قال في محكي المعتبر في قضاء غسل الجمعة ان الرواية ضعيفة لكنها تنجبر بان الغسل طهور فيكون حسنا وفي غسل التوبة ان العمدة فيه فتوى الاصحاب
مضافا الى ان الغسل خير وفي غسل ليلة النصف من شعبان ان الرواية ضعيفة والمعول على الاستحباب المطلق وفي غسل رجب ان الشيخ ذكرها
فلا باس بالمتابعة فيه وعن تعليل غسل التوبة ان الغسل طاعة في نفسه فيكون مستحبا عقيب التطهر بالتوبة بالعمل الصالح وعن كري تعليله بان الغسل
خير كما في المعتبر انتهى وهو الظ من المحكي عن المهذب في الاشراف حيث قال ففيه اجمع عليه عشرون غسلا فرض وستة ومستحب كرجل احتلم او اجنب الى ان
قال وتجديد صلوة ركعتين بعينها الظ ان مراده بالغسل الذي فرض ايجابه هو الغسل المطلوب دون احد الاغسال المعهودة من دون الاسباب
بعينها جعلها مقابلا لها وكيف كان فربما يتمسك في ذلك بمثل قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وقولهم الطهر على الطهر عشر حسنات
وقوله ع اي وضوء اطهر من الغسل او انقى منه وما ورد من استحباب الغسل بماء الفرات بقول مطلق والكل لا يخلو عن نظر ويمكن الاستناد في ذلك الى
الاحتياط المستحسن عقلا وشرعا الذي يكفي فيه مجرد احتمال الاستحباب فضلا عن استظهار ذلك من فتوى جماعة من الاساطين المتقدم ذكرهم
وتداعي في بعض من انكر هذا الحكم باستحباب الغسل للشك في تحقق السبب او احتمال الخلل في الغسل الاول وعن النفلية وشرحها والحدائق
وجامع البهائي استحباب الغسل بعد زوال العذر المجوز للغسل الاضطراري كالجبيرة مع التمكن لكن الخروج عن خلاف من اوجب اعادته ولا يخفى
انه يرجع الى الاحتياط وعن كشف اللثام استحباب الغسل عند الشك في الحدث كواجد المني في الثوب المشترك ولا مستند في ذلك الا الاحتياط
الا استحبابه وهو جار في ما نحن فيه والفرق مشكل اذ ليس الاحتياط مختصا بما اذا كان الفعل المحتاط فيه واجبا وان كان ظاهر الاحتياط يوهم كونه
في الشبهة الوجوبية ومما ذكرنا يظهر النقض والحل بناء على ان العبادة لا بد فيها من نية التقرب ومجرد احتمال التقرب لا يكفي فيها ولا يصح الغسل الا مع
العلم بالتقرب والمسئلة لا تخلو عن اشكال **ثم** الاغسال المندوبة كما عرفت منها للزمان كغسل الجمعة والعيدين واغسال ليالي شهر رمضان ومنها
ما للمكان كالغسل لدخول مكة ومدينة ونحوهما ومنها ما للفعل اما بان يكون الفعل سببا له كقتل الوزغ والسعي الى رؤية المصلوب ونحوها
واما ان يكون غاية له ويرجع اليه ما للمكان لان المراد دخول المكان كما صرح به كاشف اللثام وغيره وينبغي ان الغسل اما ان يستحب بسبب خاص
بلا زمان واما ان يستحب لغاية خاصة من دون سبب ولا زمان اما الاول فوقته نفس الزمان الذي امر بايقاعه فيه كاول يوم الجمعة الى الزوال لغسل
الجمعة وتمام الليل لاغسال ليالي شهر رمضان بل لا خلاف ظاهرا بين الاصحاب الا ان ذلك هو الظ من اطلاق الاغسال مثل رواية بكير عن الصادق ع في
الليالي اغتسل في شهر رمضان قال في ليلة تسع عشرة وليلة احدى وعشرين وليلة ثلث وعشرين والغسل في اول الليل قلت فان نام بعد الغسل
قال هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك ونحوها رواية ابن الحميري الى غير ذلك نعم روى الكليني في الحسن كالصحيح والصدوق في
الصحيح عن ابي جعفر انه قال الغسل في شهر رمضان عند وجوب الشمس قبيله ثم يصلي ويفطر وعن السيد في كتاب الاقبال انه روى انه يغتسل قبل الغروب
اذا علم انها ليلة العيد وظ الكليني والصدوق العمل به وهو الظ من العلامة المجلسي ره وحملها اشياخ الله دروسهم على الافضل وقد يتكلف في تطبيقها
على ما ذكره الاصحاب بالمحامل البعيدة مثل ان المراد بالليل سقوط القرص لا دخول الوقت بجميع الليل وجزء منها نفسه ويخصصه بالليل في الاخبار
وكلام الاصحاب تغليب للاكثر وتنزيل للجزء المتصل بالليل منزلته جزءا وان الغسل المقدم غسل غائي فانه بدل الزمان او الاعمال الواقعة فيه يكون

هذا غسل الفرض مسقط الغسل الزماني وغير ذلك وكله تكلف اما الاول فلتصريحهم باستحبابه قبل سقوط القرص واما الثاني فتكلفه واضح ولما ال
فلان الظ من الرواية ثبات الغسل المعهود والاقوى في النظر العمل على هذه الرواية وجعل تقديم الغسل للتهيئ وللدخول في الليل والصلوة معتكفا
فيكون لتوقير الليل وما يقع فيه من الاعمال نظير الوضوء للتهيئ او يكون رخصة حذرا عن قولهم بعد الافطار لاجل الكسالة او غير ذلك وح
ان حال فالظ انه لا يشرع الاغسال الزمانية المقدمة لخوف الاعواز ولا القضاء الا مع النص كما في غسل الجمعة وعن كري جوازه لما كل غسل
هو ظرف لمكان او فعل فقبله الا غسل التوبة والمصلوب في التقديم لخائف الاعواز والقضاء ان فاته نظر ولعلها اقرب فقد ثبت مثله في غسل
الاحرام في رواية ابن بكير السالفة وذكر المفيد قضاء غسل عرفة انتهى وفي دلالة رواية تقديم غسل الاحرام لخوف الاعواز نظر لانه لم يرخص هنا
الا الغسل في المدينة للاحرام من ذي الحليفة وهو على سنته امتثال تغيير لما قبل ولا يكون تقديما ذلك بناء على ما سيجي من اجزاء الغسل في اول
النهار للفعل في اخره وكذا العكس فتامل وعلى تقديره فهو نص يجب مورده فلا يقاس عليه سيما مع ان الغسل للاحرام فعل فلا يشبه الاغسال الزمانية
واما رواية ابن بكير المتقدمة فالظ من التشبيه فيها بغسل الجمعة كونه مثله في عدم الاعادة بعد الحدث لا في مشروعية القضاء والتقديم اما ما حكي
عن المفيد من قضاء غسل عرفة فلعله لقوله ع اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والذبح والحلق الخبر فان
عرفة لا يرجع على وجه الاداء مع غسل النحر لكن الانصاف ان المراد من تعداد هذه الاغسال مجرد فرض اجتماع بعضها مع بعض فلا يدل على تحقق
اجتماع الجميع ثم انه لا اشكال في عدم ثبوت اعادتها اذا تعقبها الحدث ولو كان لحصول الامتثال فيسقط نعم لو ثبت ان المقصود منها ادراك جميع
الوقت طاهرا بني استحباب الاعادة وعدمه على انتقاض هذه الاغسال بالحدث الا ان هذا البناء هدمه رواية ابن بكير المتقدمة في اغسال شهر رمضان
قلت فان نام بعد الغسل قال هو مثل غسل يوم الجمعة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر وفي رواية ابن الحميري قلت فان نام بعد الغسل قال هو مثل غسل الجمعة
اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر كفاك ثم في صحيحة ابن مسلم يغتسل في ثلث ليال في شهر رمضان تسع عشرة واحدى وعشرين وثلث وعشرين والغسل
في اول الليل يجزي الى اخره واما ما كان بسبب الفعل فلا اشكال في عدم توقفه على الضيق الا ان يقول لكون الامر للفور العرفي كما لا اشكال في
عدم مشروعية الاعادة بعد الحدث واما ما كان لاجل الفعل فلا اشكال في تقديمه على الفعل انما الاشكال في المقدار المجوز من التقديم والحق
الرجوع في ذلك الى العرف وقد كان قطع بعض المعاصرين بعدم الاجزاء بالفصل الطويل كاليوم من ثلث لظهور الادلة ككلام الاصحاب
في عدمه بل ربما يستفاد منها اتصال عرفي بين الغسل والفعل **اقول** نعم الغسل لاجل فعل لا يعتبر فيه لغة ولا عرفا الاتصال العرفي بينهما بل المفهوم
عرفا هو اعتبار بقاء الاثر المقصود من الغسل الى وقت الفعل نظير قول الامر تنظف لفعل كذا الا ان هذا المقدار غير مجد الا بعد فهم ما هو المقصود
من الغسل وهو بعد محل تردد هل الغسل يرتفع بمجرد الفصل الطويل او الحدث مطلقا او بالنوم او بالحدث الاكبر **فنقول** ان الاصل وان اقتضى
بقاء الاثر المقصود بايقاع الغسل متلبسا به الا ان الظ تحلل الفصل الطويل لقوله ع في صحيحة جميل المروية في الفقيه غسل يومك يجزيك
لليلتك وغسل ليلتك يجزيك ليومك فان الظ التحديد بذلك وهي اجزاء الغسل الاكثر من يوم وليلة بل الثلث كما صرح به جماعة من التحديد بيوم الغسل وليلته
لقوله ع في صحيحة عمر بن يزيد المروية في الكافي الغسل يومك ليومك وغسل ليلتك لليلتك وفي رواية ابي بصير قال سأله رجل وانا حاضر فقال اني اغتسل
بعض اصحابنا فعرضت له حاجة حتى امسى قال يعيد الغسل نهارا ليومه ذلك وليلا لليلته وفي رواية عثمان بن يزيد قال من اغتسل بعد طلوع الفجر كفاه
غسله الى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل ومن اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر وهو صريح في التحديد بيوم الغسل وليلته والجمع بين صحيحة
جميل وبين ما بعده اما بالحمل على مراتب الاجزاء في الفضل واما بجعل اللام في الصحيحة بمعنى الى ثم لو قلنا بالتحديد بيوم الغسل او ليلته فلو وقع في اثنا
احدهما فهل العبرة بمقدار ما وقع فيه من اليوم او الليل او يلفق الوقت منه ومن الاخر فيتم من الاخر بقضائه وجوه فلو وقع في نصف
نهار قصير مثلا فيتم من الليل بمقدار الساعات الماضية من النهار وان لم يبلغ الى نصف الليل على الاول ويمتد الى نصف الليل على الثاني
وينقضي بانقضاء النهار على الثالث ولا يخلو عن جريان نعم مع التحديد بيوم وليلة والظ من الروايات هو الثالث وربما يستظهر منها الاول وفيه
نظر نعم ربما يقطع بجواز الفصل عند طلوع الفجر بالغسل قبله بزمان يسير وفي موثقة سماعة من اغتسل قبل طلوع الفجر وقد استحم قبل ذلك ثم
احرم من يومه اجزاه غسله ونحوها رواية اسحق بن عمار الاتية لكنهما سيما رواية اسحق يدل على جواز ايقاعه في وسط احدهما ثم الاحرام او الزيارة في اخر
الاخر ولا يقول به القائل بالتحديد بيوم الغسل او ليلته الا ان يستظهر من الرواية ان الغسل قبل طلوع الفجر بيسير والاحرام قبل اخر النهار واما تخلل
الحدث فالظ وجوب اعادته اذا كان الحدث نوما لصحيحة ابن الحجاج قال سألت ابا ابراهيم ع عن الرجل يغتسل لدخول مكة ثم ينام فيتوضى قبل ان
يدخل ايجزيه او يعيد قال لا يجزيه انما دخل بوضوء وصحيحة النضر بن سويد عن ابي الحسن ع عن الرجل يغتسل للاحرام ثم ينام قبل ان يحرم قال عليه اعادة الغسل
وعموم ذلك لما ورد في باب الاحرام والطواف ولا يقدح اختصاصها بغسل الاحرام لما عن المصابيح من ان الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين غيره وربما
يعارضها ما تقدم من صحيحة جميل من اجزاء غسل النهار لليلة والعكس بل وغيرها مما تقدم في تخلل الفصل ودعوى سوقها في مقام عدم قدح الفصل

بالزمان لا في مقاعد فلا يقدح ما يقع في الليل والنهار من الحدث حسنة لولا ان الغالب حصول النوم في الليل بل في النهار ايضا ومن ثم ذهب الحلي فيما حكي عنه
الى عدم الاعادة لكنه ضعيف اذ على تقدير تسليم الاطلاق في الاخبار المتقدمة فاللازم حمل المطلق على المقيد الا ان المروي في الفقيه في الصحيح
العيص القاسم عن الرجل يغتسل للاحرام بالمدينة ويلبس ثوبين ثم ينام قبل ان يحرم قال ليس عليه غسل وحملها في التهذيب على انه ليس عليه غسل
فريضة فلا ينفي الغسل على طريق الاستحباب لكنه بعيد ويمكن حمله على نفي تأكد الغسل للاعادة بناء على القول بعدم الاعادة الجمع بالحمل على الاستحباب
لولا الظهور في نفي الاعادة في اللزوم مضافا الى المستفاد من بل صحيح عبد الرحمن من عدم بقاء الغسل هذا تمام الكلام في حدثية النوم وان كان الحدث
غير النوم فالمشهور في كلام الاصحاب كما في الحدائق الاكتفاء بالغسل الاول وحكي قول في المدارك عن الشهيد الاعادة وهو ظاهر الموجز حيث قال وشرحه
لعله للفحوى بلزوم الاعادة بالنوم وهو حسن لو علمنا ان قدح النوم من حيث الحدثية فيقال ان غيره اقوى في الحدثية فان نحكم كونه لنوم
حدثا كونه مظانا لغيره من الاحداث على ما يفهم من الروايات لكنه غير معلوم فالاولى الاستدلال عليه برواية اسحق المروية عن التهذيب قال سألته
عن غسل الزيارة يغتسل بالنهار ويزور بالليل بغسل واحد قال يجزيه ان لم يحدث فان احدث ما يوجب وضوء فليعد غسله ونحوها ما رواه
في الحدائق عن الكافي الا ان السؤال فيها ان الرجل يغتسل بالليل ويزور بالليل بغسل واحد الا ان الموجود عندي في نسخة الكافي من الوافي انه يجزي ما لم
يحدث وضوء فان احدث فعليه اعادة الغسل بالليل ولعل هذا اضبط ولذا تصدى المحدث الفرق بين توجيه الرواية فجعل الباقي بالليل للسببية اي
بسبب الليل في كلام السائل بل جعله كذلك في كلام الامام ع وفيه نظر وكيف كان فرواية التهذيب كافية ولا يعارضها الا ما تقدم من اخبار النوم
النبلة ويقع بوجوب تقييدها بها بغسل **النظر السادس** فيما يتبع الطهارة التي تقدم ان المراد بها في مصطلح الفقهاء ما عدا ما شذ منهم احد
الطهارات الثلث وان استعمالها في ازالة النجاسة مجاز فيكون ذكر النجاسات وبيان وجوب ازالتها في الموارد المخصوصة من التوابع وقد تقدم ان التحقيق
ان الطهارة قد يطلق اسم مصدر فيكون المراد منه عند الفقهاء احدى الطهارات وقد يطلق على صفة حقيقية او اعتبارية في المكلف وهي الحالة
الحاصلة عقيب احدى تلك الثلث يقابلها بهذا المعنى الحدث وقد يطلق على صفة حقيقية او اعتبارية في الاجسام ويقابلها بهذا المعنى النجاسة
فهي النظافة والخلو عن النجاسة والنجاسة لغة القذارة وشرعا قذارة خاصة في نظر الشارع مجهولة الكنه اقتضت ايجاب هجرها في امور مخصوصة
فكل جسم خلا عن تلك القذارة في نظر الشارع فهو طاهر نظيف ويظهر من المحكي عن الشهيد في قواعده ان النجاسة حكم الشارع بوجوب الاجتناب استقذارا
واستنفارا وظاهر هذا الكلام ان النجاسة ما يتصف به الاجسام فلا دخل له في الاحكام فالظاهر ان مراده انها صفة انتزاعية من حكم الشارع بوجوب
الاجتناب للاستقذار والاستنفار وفيه ان المستفاد من الكتاب والسنة ان النجاسة صفة متاصلة يتفرع عليها تلك الاحكام وهي القذارة
التي ذكرناها الا انها صفة منتزعة من احكام تكليفية نظير الاحكام الوضعية والمنتزع منها كالشرطية والسببية والمانعية ثم دعوى ان حكم الشارع
بنجاسة الخمر لاجل التوصل الى الفرار عنها او لزيد نفرة الطباع عنها ليست باولى من دعوى ان حكمه بوجوب التنفر عنها لاجل قذارة خاصة فيها
الا ان تكون دعوى الشهيد قده مبنا ذكره مستنده الى ما يظهر من ادلة تحريم الخمر من ان العلة فيه تبدل العقل لكن حينئذ لا منافاة في كون التحريم مستندا
الى تلك القذارة كما يومي اليه قوله ع في صفة الخمر ما يبل الميل منه ينجس حبا من الماء وكيف كان فالمراد بالمصدر في قوله النجاسات عشرة الاعيان النجسة
مبالغة في نجاستها عينها كما في قوله تعالى انما المشركون نجس الاول والثاني مسمى البول والغائط عرفا من الحيوان ذي النفس السائلة والمراد بها على
ما نسب الى اهل اللغة والاصحاب الدم الذي يجتمع في العروق ويخرج عند قطعها بقوة ودفق لا كدم السمك غير الماكول لحمه اجماعا محققا في الجملة ومستفيضا
كالاخبار ففي حسنة ابن سنان اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه ومفهوم حسنة زرارة لا تغسل ثوبك من بول شيء مما يؤكل لحمه
النبوي المحكي عن بعض الاسانيد لا باس ببول ما يؤكل لحمه وموثقة عمار كل ما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه دل على المطلوب بمفهوم الوصف الوارد
في مقام بيان الضابط والمعيار كالقيد الماخوذ في الحد والى غير ذلك مما ياتي بعضها في بول الدواب والخشاف وهذا كله مضافا الى الاستفاضة
الواردة في البول والعذرة كما سيجيء بناء على عدم اختصاص العذرة بغائط الانسان وربما يخدش في دلالة ايجاب الغسل على النجاسة وفيه
بعد اتفاق العلماء على استفادة النجاسة من امثال ذلك ان وجوب الغسل مطلقا لا يكون الا لاجل النجاسة واحتمال كونه لاجل وجوب التجنب
عن اجزاء غير الماكول مدفوع باطلاق وجوب الغسل حتى لو جف الثوب او مسح مسحا يزيل اثره ولم يبق منها اثر وقيام الضرورة والاجماع
على انه لا يشترط في ثوب المصلي بعد الازالة ازيد من الطهارة وعدم كونه مما لا يؤكل او من اصناف الرمع ان في كثير من الاخبار خصوص البول والعذرة
ما يدل على نجاستهما بقول مطلق ثم انه لا فرق في اطلاق النصوص ومعاقد الاجماع فيما لا يؤكل بين ان يكون تحريمه بالاصالة كالاسد او بالعارض
كالموطوء والجلال وعن كره نفي ويظهر في الحدائق ما بعين الماكول عن جزء والله ثم صرح بتحقق الاجماع عليه وفي الغنية الاجماع على الجلال وخصوص
الجلال ويتبعهم جماعة في خصوص الدجاج من الطير وربما يتوهم التعارض بين ما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل الشامل لبول الجلال والموطوء
ما دل على طهارة ما يؤكل بالذات كالابل والغنم والبقر ونحو ذلك من العنوانات الواردة في النصوص بالخصوص وهو مما لا يخفى وكيف كان فلا اشكال

في التعميم المذكور واما الاشكال في عموم الحكم لغير الماكول من الطير واختصاصه بغيرها فالمشهور على الاول بل قد يدعى عدم الخلاف فيه لدعوى المعتبر
اجماع علماء الاسلام على نجاسة البول والغائط مما لا يؤكل لحمه فتأمل وعن الغنية نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه وخرئه بلا خلاف وقد يدعى كونه ظاهر
في غير جميع الطير كما عن كشف اللثام في غير محله وعن الجامعية في شرح الالفية انه اجمع الكل على نجاسة البول والغائط من كل حيوان محرم اكله انسانا
كان او طيرا او غيرهما من الحيوانات وعن الحلي في السرائر في باب البئر انا نعلمنا على نجاسة ذرق غير الماكول من سائر الطيور وقد ورد رواية شاذة ولا يعول
عليها ان ذرق الطائر طاهر سواء كان مما يؤكل اللحم او غير ماكول والمعول عند محققي اصحابنا والمحصلين منهم خلاف هذه الرواية لانه هو الذي
يقتضيه اخبارهم المجمع عليها او غير كره دعوى الاجماع على نجاسة البول والغائط فقال قول الشيخ بطهارة ذرق ما لا يؤكل لحمه من الطيور لرواية ابي بصير
ضعيف لانه لم يعمل بها احد غير ابنويه فيما لا يؤكل لحمه وخرئه بجنس بلا خلاف عن العماني والجعفي وفي العقيبة القول بالطهارة ووافقهم الشيخ
في ط في غير الخفاش وتبعهم المصنف في وغ المدارك وحيرة والبحار القول بطهارة الذرق مع التردد في البول عن شارح الدروس وكاشف اللثام
والامراد والفخرية وشرح جهله وشرح الفقيه للمجلسي حدبقته واللفانيح والحدائق مع موافقته الاولين في اختصاص العذرة في الاخبار بفضلة او ان
بعذرة الانسان او مطلق البهيمة ودعوى ترادف العذرة والخرء في المعتبر فهو من كموضح ابن سنان المتقدمة ولحوقا للطير لعدم البول
للطير او لندرته امثالكتوبية بناء على حجيته لما يظهر من توجيه المفضل المروي عن الصادق ع ورواية ابي بصير الاتية مع ضعف دلالة غنا الصحيح
العموم في المفهوم في مثل المقام الذي لا يبعد كون الكلام فيه مسوقا لبيان ضابط الطهارة فقط فلم يبق الا الاجماع وهو غير محقق والمنقول
منه في عبارات المعتبر وهي لا يشمل الطير قطعا لانه دعوى انه الطير معنون في كلامها بعلة ذلك يلاحظ الكتابين يتضح لك ما ذكرنا واما ما عن شرح الالفية
فلوهنه في المقام لوجود المخالف ولم يبلغ الاجماع المصطلح حتى يقال انه لا يقدح فيه مخالفة معلوم النسب فرق بين دعوى الاجماع المصطلح
المتضمنة للاخبار بقول الامام او رضائه ع بطريق الحدس لتبصير منزلة الاخبار عن السنة نظير اخبار الرواية ولا ينافيه وجود المخالف واحدا او اكثر وبين دعوى
اتفاق العلماء الذي يعلم ان المراد منه اتفاق اهل الفتوى في ما علمنا بان مثل هذا الاتفاق كاشف لدى المخبر عن قول الامام او رضاه الا انه
لم يخبر عنه في هذا الكلام فلا يكون اخبارا عن السنة وينافيه وجود المخالف فيتطرق الوهن من الوجهين ومنه يظهر ما في دعوى الحلي من الاتفاق
مضافا الى ان الظاهر من كلامه انه انما استنبط هذا الاتفاق من دلالة الاخبار ومعلوم انه ليس في الاخبار الا بعض الاطلاقات القابلة لدعوى
الاختصاص منعا او انصرافا بغير محل النزاع منه ونحوها في الوهن عبارة كره ويكفي في وهنه تصريح المحقق في المعتبر بعد ايراد رواية ابي بصير بان
هذه الرواية حسنة لكن العامل بها قليل بل يكفي في وهنه مبلغ في المنتهى لعمل هذه الرواية ولعل المراد بما في كره بناء على رد الرواية بانه
لم يعمل احد بظاهرها بناء على ما عن لفة الاجماع على نجاسة بول الخفاش والحاصل ان دعوى الزائد عن الشهرة في المسئلة لا يخرج عن شائبة الخلل
كمنع عموم صحيحة ابن سنان المتقدمة فهي عموم معتضد بالشهرة لكن بازائها عموم معتضد بالاصل وهي رواية ابي بصير بل صحيحة كل شيء يطير
لا باس بخرئه وبوله ومضمر علي بن جعفر عن اخيه ع عن الرجل يرى في ثوبه خرء الطير هل يحكه وهو في الصلوة قال لا باس والنسبة بينهما وبين صحيحة
ابن سنان عموم من وجه الا ان رجحان الثاني مما لا يخفى لانه اظهر في الصحيحة بان كون نفس الطيران عنوانا اخص من حرمة اللحم ولو سلم التعارض من دون ترجيح
احدهما بالشهرة محل نظر بل منع لان شهرة الفتوى لا يمكن ان يصير قرينة لترجيح احد العامين في وارد تكاد التخصيص في الاخر فلا بد من الحكم باجمال
العام بالنسبة الى محل التعارض فيجب الرجوع الى الاصل ان لم يوجد هنا عموم يدل على نجاسة البول والخرء بقول مطلق والا فيجب الرجوع اليه لكن
ربما يتوهم الى مثل هذا العام بعد تخصيصه بما دل على طهارة بول الماكول ابي بصير كصحيحة ابن سنان ومعارضته صحيحة ابن سنان مع رواية ابي بصير بالعموم من وجه
الاشكال في ثبوت هذا العام لما عرفته من قوة انصراف مطلقات البول والعذرة الى غير محل الكلام فالمسئلة لا يخلو عن الاشكال الا ان
العمل على المشهور لموثقة عمار الاتية في الخطاف لا باس به هو مما يؤكل حيث علل الطهارة باكل اللحم الا ان سنده ضعيف ان كان منجبرا بما عرفت
واما بول الخشاف فالمتعين فيه مذهب المشهور بل عن لفة دعوى الاجماع عليه فتأمل وراجع كلام المراد الظاهر انه اراد اتفاق الخصم ونا المعنى المصطلح ويدل
عليه رواية داود الرقي قال سألت ابا عبد الله ع عن بول الخشاف يصيب ثوبي فاطلبه فلا اجده قال اغسل ثوبك وما في ما يحكى عن كتاب
محمد بن علي بن محبوب الذي هو احد الكتب المعتبرة ولا يعارضها رواية غياث المتبري لا باس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف ونحوها
المروي عن امير المؤمنين ع لوهنهما بالشهرة والاجماع المحكي وشهادة الشيخ بهما وعليه شاذة يجوز ان يكون وردت للتقية وقد عرفت امكان
تنزيل عبارة كره المتقدمة عليه فلعله اطلع على اختصاص كلام القائلين بطهارة خرء الطير مطلقا بما عدا الخشاف ولم يعثر نحن لذكر علم
القائل بالفرق بينه وبين البول كما عن الناصريات وضعفه وحيرة عدا الفرق بين الارواث والابوال واما بول الخطاف وخرؤه فالاقوى طهارتها
بناء على حليته اكله وان كره كما هو المشهور سيما بين المتاخرين بل تبين الحاجة منهم ولو فرض القول بحرمته امكن القول بطهارة ما يخرج منه للرواية
في لفة عن عمار عن ابي عبد الله ع قال خرء الخطاف لا باس به هو مما يؤكل وانما كره اكله لانه استجاب وكل الى منزلك فكل طير يستجير بك فاجره بناء

٧ نجاسة الجرو فلا يوجب ع

على ارادة الحرمة من لفظ الكراهة ويكون المراد ان حرمة اكله من جهة الاستخباث لا بالذات حتى يوجب نجاسة خرئه لكن الانصاف ان هذه الرواية
من اجملة التي الخطاب فيشكل على ان كراهة اكله لا يوجب نجاسة الجزء ثم ان المحكي عن ابن الجنيد طهارة بول الصبي لما دل على انه لا يغسل منه الثوب وهو
نادر ومستنده قاصر عن التقييد دعوى الاجماع على نجاسة بول الصبي بالخصوص خرج بمثل ذي النفس الا نفسه فان المثل شهرة
محققة على نجاسة بوله وخرئه بل لم نعثر على قائل بالنجاسة ولا على مخالف القول بل عن الحدائق نفي عنه صريحا الا ان المحقق قد تردد فيه
او لا وافتى اخيرا بالطهارة ولعل منشأ التردد عدم مخصص صريح للعمومات المتقدمة وما ذكره وجها للطهارة من ان مبتنه ومنتنه
لعام ظاهر واشبهه فضلات عصاة البنات ضعيف جدا كدعوى عدم شمول العمومات له وانصراف الاطلاقات اليه فالعمدة الاجماع
لو ثبت واضعف من هذا كله الحكم بنجاسة ذرق الدجاج مع ما عرفت من العمومات المعتضدة بالشهرة وعدم الخلاف الا عن الشيخ والمفيد
وقد رجع الاول في كتاب الخلاف وخرج بقيد الماكول ما حل اكله فان بوله وخرئه طاهران بالاتفاق كما في المعتبر وهو نعم وقع الخلاف فيما يكره اكله
اعني الخيل والبغال والحمير فان المحكي عن جماعة كما يظهر من جمع منهم الاسكافي والشيخ في النهاية النجاسة وتبعهما جماعة من متأخري المتأخرين كالاردبيلي
وصاحبي المدارك والذخيرة وغيرهم لحسنة سماعة قال سألته عن بول الكلب والسنور والحمار والفرس فقال كابوال الانسان ان دلت على نجاسة
بول البغل بالاجماع المركب والاولوية وموثقة عبد الرحمن بن ابان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل يمسه بعض ابوال البهائم ايغسله ام لا قال
يغسل بول الفرس والحمار والبغل واما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله وفي صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن ابوال الخيل والبغال
اغسل ما اصابك منه وفي حسنة محمد بن مسلم اغسله فان لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله وان شككت فانضحه ورواية علي بن جعفر المروية عن كتابه
عن اخيه قال سألته عن الثوب يوضع في مربط الدابة على بولها او روثها كيف يصنع قال ان علق به شيء فليغسله وان كان جافا فلا بأس وقال
الحلبي اني اسأل الذي يبول مثل الدواب ان تغير بها فلا يجوز الا في ضرورة ورواية ابي بصير قال سألته عن كرهه ما مر به وانا في سفر فقد بال فيه
حمار او بغل او انسان قال لا تتوضأ منه ولا تشرب منها على حملها على صورة التغير او حمل الكل على ما يفرقه وبعضها لمن يقرب بالاستحقاق
ورواية زرارة عن احدهما في ابوال الدواب يصيب الثوب فكرهه فقلت اليس لحومها حلالا فقال بلى ولكن ليس مما جعله الله للاكل وبهذا
يجمع بين الاخبار المذكورة وبين ما تقدم من الاخبار في طهارة بول كلما يؤكل بحمل تلك الاخبار على ما جعله الشارع للاكل دون ما
جعله للركوب والزينة ويؤيد هذا الحمل جعل ما يؤكل لحمه قسيما للدواب الثلث في موثقة عبد الرحمن ومع هذا كله فالاقوى الطهارة
وفاقا للشهرة بل ربما يدعى عموم الطلاق اجماعي المعتبر وهي الحجة مع ما مر ونظر يظهر لمن نظر في الكتابين للاخبار الكثيرة الصادرة لما
عدا الاول من الاخبار المذكورة عن ظاهرها الى الاستحباب كرواية ابي الاعز النخاس اني اعالج الدواب فربما خرجت بالليل وقد بالت وراثت
فيضرب احدها برجله فينضح على ثيابي فاصبح فارى ثره فيه فقال ليس عليك شيء ورواية المعلى بن خنيس وعبد الله بن ابي يعفور قال كنا
في جنازة وقدامنا حمار فجاءت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا وثيابنا فدخلنا على ابي عبد الله عليه السلام فاخبرناه فقال ليس عليكم
بأس وكان التعليل في خلوه مما صرح بانقائه من لم يحرم اكلها فكذا في بولها وروثها الموثقة لزرارة في باب لباس المصلي المعتبرة المتضمنة
الى تحريم الاكل وغيره والتصريح بجواز الصلوة في بول الشيء الثاني وروثه وكل شيء منه هذا كله مضافا الى الاخبار المستفيضة الدالة
على طهارة ارواثها بناء على نفي القول بالفرق كما عن المنتهى وغيره وكشف اللثام وغيرها ولو فرض تساقط ما ذكرنا من رواية زرارة
شاهدا على ان المراد بما يؤكل ما حل اكله بنفسه مع عدم جريانه في موثقة زرارة الواردة في لباس المصلي كما لا يخفى ومع قوة
احتمال ان يكون وجها للكراهة ما يخرج من هذه الدواب كما يشعر به لفظ فكرهه معارض برواية عمار المتقدمة في الخطاب حيث يظهر
منها ان مجرد عدم حرمة الاكل كاف في طهارة ما يخرج منه وان كان مما لم يخلق للاكل كما هو الحال في الخطاف وما ذكرنا يظهر الجواب
عن الموثقة الاولى وان لم يقبل الحمل على الاستحباب الا بعيدا بقرينة حملها على الاستحباب بان يكون المراد استحباب المعاملة معها كابوال
الانسان في الاحتراز لا انها كابوال الانسان عند الشارع ومما يؤيد الاستحباب ما ورد من التفصيل بين ابوالها وارواثها مما
يشعر بكون الحكم استحبابا لا الزاما مثل رواية عبد الاعلى بن اعين قال سألت الصادق عليه السلام عن ابوال الخيل والبغال فقال اغسل ثوبك
منها قلت فارواثها قال فهي اكثر من ذلك في رواية ابي مريم اما ابوالها فاغسل ما اصابك واما ارواثها فهي اكثر من ذلك فان الظاهر
عند المتأمل ان قوله فهي اكثر علة لرفع تأكد الاستحباب الا رفع الايجاب يعني ان الارواث اكثر من ان يلزم الانسان بالاجتناب عنها الا
من ان يلزم الشارع به كما يتوهم احيانا وكيف كان فالظاهر انه لا ينبغي الاشكال في طهارة الارواث للاخبار المتقدمة من الموثق واما
الابوال فالاقوى كونها كذلك الا ان الاحتياط لا ينبغي ان يترك **والثالث المني من كل حيوان ذي نفس
سائلة** بالاجماع المحقق والمستفيض وهو المعتمد في اطلاق الحكم دون اطلاقات الاخبار لانصرافها الى مني الانسان وليس

في اخبار الطهارة بالمعاملة فيجب الرجوع الى العموم في طهارة ما يخرج من كل حيوان لشمول المكروه الاكل وما ذكرناه

كل

كل اطلاق معاقدنا الاجماع للقطع بارادة المطلق عنها مع ان المحكي عن كره وكشف اللثام التصريح بالعموم ولولا الاجماع لاشكل تعميم الحكم
لمطلق غير الماكول فضلا عن مطلق الحيوان وان كان ماكول اللحم سيما مع عموم قوله عليه السلام في موثقة عمار وكل ما اكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه وقوله ع
في موثقة زرارة الواردة في لباس المصلي وكل شيء منه مما احل الله اكله فالصلوة في شعره ووبره وبوله وروثه وكل شيء منه جائز ومما
ذكرنا يعلم الوجه في الحكم بطهارة المني من غير ذي النفس لفقد عموم الادلة اللفظية وعدم ثبوت الاجماع الا في مني ذي النفس بل الظاهر
عدم الخلاف في طهارة غيره وان اشعر بعض العبائر كعبارة الشرايع بوجود الخلاف فيه نعم ربما يقوى التردد فيه قوة التردد فيما تقدم في بول
غير ذي النفس وخرئه من جهة عدم مخصص صريح للعمومات بناء على ان المني اشد من البول كما في رواية فكل حيوان يحبس البول يحبس المني وكل ما
ليس يحبس المني ليس يحبس البول الا ان المسهل للخطب هو عدم العثور على الخلاف في المسئلتين من الاصحاب بل ظاهر الاردبيلي ان مسئلة المني
مظنة الاجماع وكذا ظاهر الرياض والاحتياط مما لا ينبغي في المقامين فقد تردد المحقق في فع والمعتبر والعلامة في هي وان رجح كالمحقق الطهارة
اجرائهم المعروف من مذهب الامامية استثناء الرطوبات الخارجة من المخرجين عدا البول والغائط والمني والدم حتى المذي وهو كما عن المعتبر
ما يخرج عقيب الملاعبة والملامسة وغيرهما ما لزج يخرج عقيب الشهوة على طرف الذكر ويدل على طهارته الاخبار المستفيضة وفي بعضها
انه لا ينقض الوضوء ولا يغسل منه الثوب ولا هو بمنزلة النخامة والمخاط الا انه في رواية ابن ابي العلاء عن المذي يصيب الثوب قال ان عرفت
مكانه فاغسله وان لم تعرف مكانه فاغسل الثوب كله لكنه مع معارضتها بالاخبار الكثيرة معارضة برواية الاخرى انه لا بأس به قال
فلما رددنا عليه قال ينضحه بالماء والامر بالنضح وارد في غيرها ايضا وكيف كان فقول الاسكافي بنجاسة ما يخرج منه عن شهوة شاذ كما
صرح به في المنتهى حيث قال ان اجماع الامامية على طهارته وخلاف ابن الجنيد لا يعتد به لما ذكره الشيخ في تهذيبه من ان اصحابنا تركوا خلافه
لانه كان يقول بالقياس انتهى ثم الظاهر من تفصيل ابن الجنيد ان المذي قد يخرج لا عن شهوة وظاهر ما تقدم عن المعتبر وغيره خروجه عن الشهوة
وهو الظاهر من مرسلة ابن رباط قال اما المذي فهو الذي يخرج من الشهوة والودي من البول والودي من الادواء ولا شيء فيه والامر سهل
بعد طهارته مطلقا ومثله الودي وهو بسكون الدال المهملة ماء ابيض يخرج عقيب البول **والرابع الميتة من الحيوان
ذي النفس السائلة** انسانا كان او غيره اما الادمي فيدل على نجاسته مضافا الى دعوى الاتفاق عليه بالخصوص في المعتبر و
هي كما عن غيره صحيحة الحلبي عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت قال يغسل ما اصاب الثوب منه وصحيحة ابراهيم بن ميمون قال سألت ابا
عبد الله عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب
ثوبك منه يعني بعد البرد والمروي عن الاحتجاج عن مولانا القائم عجل الله فرجه ان ما كتب اليه الحميري انه روي لنا عن العالم انه سئل عن
امام قوم صلى بهم بعض صلوته وحدثت عليه حادثة كيف يعمل من خلفه قال يؤخر بعضهم ويقدم بعضهم ويتم صلوتهم ويغتسل من مسه
فكتب عجل الله فرجه ليس على من نحاه الا غسل اليد وعنه ايضا انه كتب اليه انه روي عن العالم ع ان من مس ميتا بحرارته غسل يده ومن مسه
وقد برد فعليه الغسل وهذا الميت في هذه الحالة لا يكون الا بحرارته فالعمل في ذلك على ما هو ولعله ينحيه بثيابه ولا يمسه فكيف يجب عليه الغسل
التوقيع اذا مسه على هذه الحالة لم يكن عليه الا غسل يده ويؤيدها ما ورد في وقوع الانسان في البئر وما تقدم من الاخبار الواردة في غسل
الميت الدالة على ان الغاسل يغسل يديه او لا ثم يكفن الميت وظاهر الروايتين وجوب غسل ملاقي الثوب مع رطوبة متعدية من الميت
البشر فلا يجب غسل ملاقيه مع يبوستها للاصل السليم عما يدل على التعدي من دون رطوبة في احد المتلاقيين عدا ما يتخيل في المدارك من الحد
هاتين روايتين اللتين عرفت ظهورهما في اكتساب الثوب الرطوبة من جسد الميت مع انه لو سلم الاطلاق فيهما كالثالثة فهو مقيد بما
هو مركوز في اذهان المتشرعة من اعتبار الرطوبة في التأثير فظهر ضعف ما عن هي من وجوب غسل ملاقيه يابسا مضافا الى عموم قوله ع
كل يابس ذكي بل عن الحلي اختيار عدم السراية مع الرطوبة ايضا وقال فيما حكي عنه لان هذه نجاسات حكميات وليست عينيات فان
خلاف بين الامة كافة ان المساجد يجب ان تجنب النجاسات العينية واجمعنا بغير خلاف ان من غسل ميتا له ان يدخل المسجد ويجلس فيه
فلو كان نجس العين لما جاز ذلك ولان الماء المستعمل في الطهارة الكبرى طاهر بغير خلاف ومن جملة الاغسال غسل من مس ميتا ولو كان ما لاقى
الميت نجسا لما كان الماء الذي يغتسل به طاهرا انتهى واجاب المحقق عن الاول بمنع جواز دخول من مس ميتا المسجد كما يمنع من على جسده نجاسة
ومن الثاني بالتزام نجاسة الماء اذا لم يغسل **اقول** ويرد الحلي مضافا الى الاجماعات المستفيضة على النجاسة التي من حكمها التعدي
مع الرطوبة الى ما لاقاه بوسائط بل ادعى في المعتبر الجامع ان الامامية على نجاسة عينية كغيرها من الميتات بل الحلي بنفسه حكي عنه دعوى
عدم الخلاف بين المحصلين في نجاسة اللبن في ضرع الميتة لانه مائع لاقى الميتة الا ان يوجه كلامه هنا الاختصاص بالادمي الا انه يغسل
الملاقي لما يفهم منه النجاسة في عرف المتشرعة فضلا عمن لاحظ الاخبار الكثيرة المكنية عن النجاسة بوجوب غسل الملاقي مع انه لو لم نحكم بنجاسة

الادواد بالدال المهملة جمع داء وهو المرض مع

فقال ويتقدم

بعد قبل الاغتسال ع

الملاقي حقيقة لزم جواز استصحابها في الصلوة وجواز التطهر لو كان مائعا ووجب غسل الثوب الملاقي وتجويز استعمال الماء الملاقي له قبل ان يكون
ملاقاته مؤثرة في الثوب صنعا وعملا غير مؤثر في الماء القليل وهو بط كما في المعتبر فتامل وفيما بعد ما بين هذا القول وما عن المص من نجاسة
الميت بنجاسة عينية ولو مع اليبوسة وهو المحكي عن البيان وفوائد القواعد بل عن كره ونهاية الاحكام انه ظ الاصحاب وعن كشف الالتباس انه
المش ثم ان المحكي عن جماعة نسبة القول بنجاسة الحكمية الى التسلم مع ان عبارته المحكية في شرح الرسالة ان الميت من الناس يحل العين ومطهره
الغسل انتهى ولو كان منشأها هذه النسبة هو حكمه بعد وجوب غسل اللمس فقبحه ما لا يخفى وكيف كان فهل يختص نجاسته بما بعد البرد كما هو
ظ المحققين وصريح جماعة كاول الشهيد وحكي عن ابن سعيد والمص في نهـ وكاشف الالتباس والبسط والذخيرة ام يحصل بمجرد الموت
كما هو ظ المص قده في المنتهى ومحكي كره والشهيد الثاني وكاشف اللثام وصاحب الرياض وحكي عن ظ ولد والكفاية بل نسبه في الرياض الى
ظ الاصحاب وقريب منه في مفتاح الكرامة وجه نظر الى ان الاصحاب بل عبر في كلامهم ما يظهر منه الاطلاق عدى اطلاق فتاويهم ومعاقد اجماعهم
اما الفتاوى فهي مختلفة كما عرفت واما معاقد الاجماع فلا ينفع اطلاقها بعد ذهاب مدعيها الى العدم فانه منهم ... والمص والشهيد
وقد عرفت ان ظاهرها كالمحكي عن المص التقييد نعم يمكن التمسك باطلاق روايتي الحلبي والاحتجاج المتقدمتين واطلاق الرضوي
المتقدم وما في ذيل رواية ابن ميمون من التفسير بقوله يعني بعد البرد ولا يصلح لتقييد الاطلاق ولا يوهنه ما في ذكري من عدم الجزم
بالموت مع الحرارة ولا مما يقال من انه لم ينقطع عنه تعلق الروح بالكلية لضعف الاول بان المفروض تحقق موته لغة وعرفا والتألم
بقول احد كما في الروض بعد جواز دفنه قبل البرد والثاني بان الحكم منوط بالموت لا انقطاع تعلق الروح بالكلية واما ميتة غير الادمي فهي
ايضا نجسة باجماع علمائنا على الظ المصرح به في محكي كثير من العبائر كظاهر الطبريات وصريح المنتهى والمعتبر وهي وكره وذكرى وكشف الالتباس
ود ض وكشف اللثام والدلائل والاصل في ذلك الكتاب والسنة قال الله تبارك وتعالى الا ان تكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه
رجس بناء على عود الضمير الى كل واحد من المذكورات وفي النبوي الميتة نجسة ولو دبغت وموثقة عمار عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الخنفساء
والذباب والجراد والنملة وما اشبه ذلك يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه قال كلما ليس له دم فلا باس وحيث ان مفهومه ان كل شيء يقع في
البئر ليس له دم مثل العقرب والخنافس واشباه ذلك فلا باس وظاهرهما سيما الثانية تنويع الميتة على نوعين مختلفين في الحكم لا مجرد
بيان ضابطة كلية في طرف المنطوق فقط نظير قوله كل مسكر حرام فهما مسوقان سيما قوله ع في موثقة غياث لا يفسد الماء الا ما كان له نفس
سائلة هذا مضافا الى الاخبار المتفرقة في مسائل الماء المتغير والبئر والماء القليل وغير ذلك ففي رواية الكاهلي عن الرجل يمر بالماء النقيع
فيه الميتة والجيفة فقال ابو عبد الله ع اذا كان الماء قد تغير ريحه او طعمه فلا تشرب منه ولا تتوضأ ونحوها ما ورد في نجاسة الماء المتغير
بالجيفة وفي رواية يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الفارة تخرج من البئر ميتة قال استق منها عشرة دلاء قلت فغيرها
من الجيف قال الجيف كلها سواء الا جيفة قد اجيفت فان كانت جيفة قد اجيفت فاستق منها مائة دلو فان غلب عليها الريح بعد مائة دلو فانزحها
كلها دلت على وجوب نزح الكل لكل جيفة تغير بها ماء البئر الى غير ذلك مما تقف عليها في مسئلة البئر ومثل ما ورد في طهارة عشرة اشياء
من الميتة فان ظاهره نجاسة ما عداها من الاجزاء مثل ما ورد من المستفيضة في القطع المبانة من الحي معللا بانها ميتة الى غير ذلك وظ
هذه الاخبار كمعاقد الاجماع شمول الحكم للميتة من الحيوان المائي بل في كره ان ميتة ذي النفس من المائي نجسة عندنا انما يحكى عن الشيخ من
الحكم بطهارتها انها ضعيفة او ضعف منه ما عن المدارك من التامل في اصل المسئلة وحكاية الطهارة عن الصدوق نظرا الى ذكره رواية ظاهرة
في الخلاف وضمانته في اول كتابه صحة جميع ما يورده وانه حجة بينه وبين ربه وانت تعلم ان التتبع في روايات الفقيه يشهد برجوعه عما التزم
به في اول كتابه كما حكي عن المجلسي في شرح الفقيه وعن بعض دعوى علم الشك في ذلك مع امكان حمل الميتة في الرواية على ميتة ما لا نفس له
فقد جرت عادة الاعراب بوضع السمن والزيت في جلود بعض هذه الحيوانات نعم عن المقنع انه لا باس ان يتوضأ بالماء اذا كان في زق الميتة
لكنه لو لم يأول كالرواية شاذ جدا يكفي في ضعفه استفاضة دعوى الاجماع بل تواترها كالاخبار بل دعوى ضرورة المذهب كما عن شرح المفاتيح
على بطلان قول ابن الجنيد بطهارة جلد الميتة بالدبغ لظ بعض الاخبار المصرح وغير ظاهره او فرارا عن الطرح المرغوب عنه وفيه ما يظهر منها
عن المحدث الكاشاني من ميل الى ذلك المذهب معللا بان عدم جواز الانتفاع كما في الاخبار لا يدل على النجاسة مع ورود بعض الاخبار
بجوازه في الجملة ثم لا اشكال ولا خلاف في ان في حكم الميتة اجزاؤها سواء ابينت من حي او ميت اما المنفصلة عنها بعد الموت عدا المستثنيات
الاتية فهو واضح اذ دعوى اعتبار الانضمام في نجاستها مما يقطع العوام بفساده فضلا عن الخبير بالفتاوى والنصوص فلا يعلم وجه لتردد
صاحب المدارك لولا الاجماع وفهم حصر الدليل في الاستصحاب مع انه حكم بنجاسة اجزاء الكلب المنفصلة مستدلا له بنجاسة الكلب واما الاجزاء
المبانة من الحي فالظ ابقيم عدم الخلاف في كونها ميتة او بحكم الميتة كما استظهره في الحدائق وحكي عن المعالم وفي شرح المفاتيح انه اتفاقي انتهى

وان الظ

وان الظ كونه اجماعيا وانه عليه عمل الشيعة في الاعصار ... عن المدارك انه مقطوع به بين الاصحاب وعن خ انه المسلمة
كانها اجماعية فلولا الاجماع ولم نقل بها لضعف الادلة وفي ذلك ... في المدارك وعن كره ان كل ما ابين من الحي مما تحله الحيوة فهو ميت
فان كان من ذي نفس فهو نجس عندنا خلافا ... انتهى ويدل عليه في غير الادمي الاخبار الواردة في باب الصيد ان ما قطعت الحبالة فهو ميت
وما ورد في باب الاطعمة في اليات الغنم المبانة منها في حال الحيوة وانها ميتة لا يجوز الاستصباح بها وفي بعضها تعليل منع الاستصباح
بانه يصيب اليد والثوب وهو حرام والظ الاشارة بذلك الى نجاستها هذا مضافا الى مفهوم التعليل في قوله ان الصوف ليس فيه روح وفي
الادمي ... قوله ع اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسها انسان فكلما كان فيه عظم فقد وجب على من مسه الغسل فان لم يكن
فيه عظم فلا غسل عليه ... اطلاقها للمبانة من الحي والميت بل لا يبعد دعوى اختصاصها بالمبانة من الحي كما اعترف به بعض فمن العجب بعد ذلك ما عن
صاحب المدارك والذخيرة من الاغماض عن الاخبار المذكورة والاستناد في هذا الحكم الى تحقق الموت في العضو المبان ضعيف جدا لان الموت
والحيوة من صفات نفس الحيوان فلا يتصف بهما اجزاؤه الا تبعا ولذا قال في المراسلة بين ما خرج منه الروح لا دليل على نجاسته مع كونه
من الانسان وقد عرفت انه لا يصدق عليه الميتة لان الموت لا يتصف به حقيقة الا الحيوان نعم انما جعل الشارع الاجزاء المبانة من الحي ميتة
فلا دليل على التنزيل قبل الابانة مضافا الى رواية علي بن جعفر الاتية الظاهرة في الثالول وبعض الجرح وبعضها متصلة
بالبدن مع انه نقل الاجماع على طهارتها حال الاتصال شارح الوسائل ونفى الريب في بطلان القول بنجاستها عن المعالم وفي شرح
المفاتيح دعوى الضرورة على عدم التزام الناس بقطعها فظهر بما ذكرنا ضعف التردد في الاجزاء الكبيرة التي يعرض لها الموت حال الاتصال
كما عن شارح الدروس نعم اذا كانت قطعها ضعيفا بحيث يعد منفصلا عرفا فلا يبعد الحكم بنجاستها ثم ان الظ من الرواية بحكم التبادر
اختصاص الحكم بما يعد جزء من بشرة الانسان فما يعد عرفا كالخارج الاجنبي مثل القشور فحكمها حكم الشعر والظفر لا يحكم بنجاستها بعد
الانفصال تمسكا باصالة طهارتها الثابتة قبل القطع واما الاجزاء الصغار من اللحم كالثالول ونحوه فمقتضى الرواية الحكم بنجاستها ودعوى
انصراف القطعة الى غير الاجزاء الصغار ناشئة من الخلط بين التشكيك الابتدائي كانصراف الماء الى الصافي وبين التشكيك المستقر كانصراف
الدرهم والدينار الى الرائج ولذا تمسك بعض كالمص في هي على عدم نجاستها بلزوم الحرج لولاه فانه اعتراف بعموم ادلة النجاسة وقيام
لولا دليل العفو وقد يضاف الى ذلك التمسك برواية علي بن جعفر عن اخيه ع قال سألته عن الرجل يكون به الثالول او الجراح هل يصلح له
ان يقطع الثالول وهو في صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا باس وان تخوف ان يسيل الدم
فلا يفعله لكن في دلالتها نظر من حيث ان قطع الثالول ونتف اللحم لا يستلزم حمله اما في الصلوة ولا مسه برطوبة حتى يجب على تقدير النجاسة
تقييد الامام ع له بصورة عدم لزوم حمل الجزء او مسه بالرطوبة فالحكم بنفي الباس مبني على ... كونه فعلا كثيرا منافيا كما يشهد به سياق
الاسئلة التي ذكر هذا السؤال في جملتها لكن الانصاف بقرينة اشتراط عدم خوف سيلان الدم الذي لا دخل له بالفعل الكثير يقتضي ان الامام ع
في مقام الترخيص للفعل من جميع الجهات فكان ينبغي تقييده على تقدير نجاسة المقطوع بصورة عدم الحمل او المس برطوبة مع غلبة عدم انفكاك
القطع عن احدهما فالاستدلال به حسن كما عن نهاية الاحكام والمعالم مع عدم وجدان قائل بالنجاسة عدا ما عن كشف اللثام من الميل الى القول بالنجاسة
لكنه ضعيف مخالف للشهرة بين المتأخرين المصرح بها في هي وعن الذخيرة والمعالم وشرح الدروس والمفاتيح والموجز في خصوص البثور والثالول
الا انه ... الذخيرة والبحار على ما حكي بل اكثرهم بل في الحدائق الظاهر انه لا خلاف فيه منهم بعضهم في طهارة البثور والثالول ونحوهما والمسئلة
محل اشكال والاحتياط لا ينبغي ان يترك في غيرها بعد من قبيل القشور وشبهه زائدا على البدن اجنبيا عنها كقشور الرجل والشفة والجرح
واللحم الزائد في الخروج ونحو ذلك ثم ان الظ عدم الخلاف في طهارة المسك ففي هي وعن كره الاجماع عليه ويدل عليه سيرة المسلمين في طلبها واستعمالها
بل وفيها ان النبي ص كان يحبه والظ ان هذا المسك المتعارف هو بعض اقسامه والا فلا اشكال في نجاسة الباقي فقد ذكر في التحفة ان المسك
اقسام اربعة احدها المسك التركي وهو دم يقذف الظبي بطريق الحيض او البواسير فينجمد على الاحجار التي للمسك ولونه اخضر
الثاني دم الظبي المعجون مع روثه وكبده ولونه اشقر وهذان مما لا اشكال في نجاستهما الثالث دم يجتمع في سرة الظبي بعد صيده يحصل من شق
موضع الفارة وتغميز اطراف السرة حتى يجتمع الدم ويجمد لونه اسود وهو طاهر مع تذكية الظبي يحرم لا معها الرابع مسك الفارة وهو دم
يجتمع في اطراف سرته ثم يعرض للموضع حكة تسقط بسببها الدم مع جلدة هي وعاء له وهذا وان كان مقتضى القاعدة نجاسته لانه دم ذي
نفس الا ان الاجماع دل على خروجه عن هذا العموم اما لخروجه موضوعا بدعوى اسم الدم او بدعوى التخصيص في العموم وكيف كان فلا
اشكال في طهارة هذا الذي يتعاطاه المسلمون وان كان تحالها عن الفارة واما فارته وهي الجلدة ففي كره وذكرى والموجز اطلاق القول
بطهارتها وفي هي كما عن كشف الالتباس تقييده بما اذا انفصل من الحي او اخذ من المذكى وصرح في هي بانها ان اخذت من ميتة فالاقرب

بنجاستها والمحصّل عن الحلاف كلامه في المسك بتقييده في فارته ان طهارة المسك لا ينافي نجاسة فارته كما صرّح به في حيث قال على ما حكي
المسك طاهر وان قلنا بنجاسة فارته المأخوذة من الميتة كالانفحة ولم ينجس بنجاسة الظرف للحرج وفيه ان الحرج يندفع بالاخذ من المسلم نعم لو
ادّعي انجماد الدم قبل ذهاب الحكم بنجاسة الفارة تعارض اصالة عدم الملاقاة حين الرطوبة مع اصالة بقاء الجفاف حين الملاقاة لكن الانجماد
عادة لا يحصل حين الموت فالقول بنجاسة المسك المعلوم كونه في الفارة المأخوذة من الميتة لا يخ عن قوة والرواية الواردة بجواز
استصحابه في الصلوة مع عدم دلالته على الطهارة الواقعية بل يكفي الحكم بطهارتها اخذها من مسلم معارضة برواية اخرى على الجواز
منها بقوله اذا كان ذكيا اللهم الا ان يقال ان كون الجلدة جزء تحله الحيوة من الظبي غير معلوم فلا يحكم بنجاسة المنفصل فلعله شيء كالبيض
للدجاج ويجريه كونه جلدا لا يستلزم كونه محلا للروح فيخرج الحكم بطهارته وعدم الفرق بين المنفصل من الحي والميتة لكن يمكن الفرق
بان انفصالها من الحي امارة استقلاله وخروجه عن جزئية البدن بخلاف اخذه منه ميتة فانه جزء مقطوع منه وسيأتي في حكم ما لا تحله الحيوة
قوله في حسنة الحلبي الانفحة وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي نعم قد تكون الفارة في الظبية الميتة مشرفة على الانفصال بحيث لم
يحتج في انفصالها الى قوة دافعة لليبس فيه فهي كالمنفصلة عن الحي فالفرق المذكور مبني على الغالب ويمكن حمل ما اورده كاشف اللثام
على ان الفرق بين انفصالها عنه حيا واخذها منه بعد الموت من جهة ذكية غير بليغ عرف له وجها ولعل ما ذكرنا في توجيه كلام [illegible]
ما قيل فيه من ان النصوص والاجماع منصرفة الى المأخوذة من الحي كيف كان فهو تخطيط مما بايدي المسلمين واسواقهم والا فلا دليل
على الخروج عن عموم نجاسة جميع اجزاء الميتة الا ما لا تحله الحيوة كالشعر والصوف والوبر والظفر والعظم فان الظ عدم الخلاف في طهارتها
كما عن كاشف اللثام وشرح المفاتيح والحدائق وغيرها الا ان المحكي عن الشيخ تقييد الاربعة الاول بما اذا اخذت جزّا لا قلعا وهو ضعيف او
محمول على عدم جواز الانتفاع بالمقلوع قبل الغسل واقتصار المص على العشرة تبعا للمثال للاخبار المستفيضة يدخل فيها القرن والسن والريش
والحافر واشباه ذلك وقد اشير الى الكلية المذكورة بل صرح بها في صحيحة الحلبي لا باس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف ليس
فيه روح ورواية قتيبة بن محمد المروية عن مكارم الاخلاق عن ابي عبد الله ع وفيها قلت له انا نلبس الطيالسة البربرية وصوفها ميتة قال
ليس في الصوف روح الا ترى انه يجز ويباع وهو حي وفي رواية اخرى تعليل طهارة الانفحة من الميتة بانه ليس لها عرق ولا دم ولا عظم
المقصود انه لا يعد من اعضاء الميتة التي تحلها الحيوة المشتملة على العرق والدم او العظم لان ما تحله الحيوة يعني الحس لا تخ عن شيء من الثلثة
ويمكن ان يراد بها انه ليس بعضا للحيوان لعدم اشتماله على دم او عرق فيه ولا عظم فيه لكونه من اعضاء الحيوان فهي شيء مستقل مخلوق فيه ولهذا
قال ع بعد ذلك انها بمنزلة بيضة خرجت من دجاجة ميتة فحاصل التعليل ان كل شيء لا يعد من اعضاء الحيوان بل هو شيء مستقل فيه يكون
طاهرا وفي حسنة حريز قال الصادق ع لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء ينفصل
من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه وظاهر الامر بالغسل فيها نجاسة موضع الاتصال بالميتة
وربما يتوهم من ظاهرها وجوب الغسل وان لم يتصل بالميتة كالواحد جزا ويضعف بان غسل الشيء للصلوة فيه ليس الا للنجاسة وقد دلت
النصوص على طهارة ما لا تحله الحيوة بالذات فالغسل لا يكون الا للنجاسة العرضية الحاصلة بالملاقاة الذي لا يكون بالجز واضعف من هذا
ما عن الشيخ في نهايته من عدم طهارة ما يوخذ قلعا حيث حكي عن بعض انه نقل عنه تعليله بان اصولها المتصلة باللحم من جملة اجزائه وانما
يستكمل استحالتها الى احد المذكورات بعد تجاوزها عنه وربما يرد قوله باطلاق الاخبار المتقدمة وفيه ان هذا المعنى لا يرده الاخبار
الدالة على طهارة الاشياء المعهودة من حيث عدم الروح فيها لا انها لا تنافي نجاستها باتصال جزء من الميتة بها الا ان يتمسك بسكوتها مع
اقتضاء المقام لبيان كيفية الاخذ فافهم والاولى رده بمنع كون اصول الشعر الداخلة في جزء من اللحم بل هو شيء لا تحله الحيوة من الفضلات
المستعدة للشعرية ودعوى انه وان لم يكن لحما الا انه ينقلع معه جزء لطيف من اللحم لا ينفك عنه الا بالجز ممنوعة فانا لا نحس في اصل الشعر
المقلوع الا جزءا لحميا ابيض لا يشبه اللحم في شيء ولا سبيل الى الحكم بنجاسته حتى مع الشك في حلول الحيوة فيه فضلا عن صورة القطع او
الظن بعدمه ثم استقرب العلامة في نهاية نجاسة البيض من الدجاجة الجلالة ومما لا يؤكل لحمه ما لم يمس بالتلوث ونحوه المحكي عن نهاية وعن
المعالم لا نرى له وجها ولا نعرف له موافقا على اي تقدير فالظ اتفاق الاصحاب كما عن المدارك والحدائق على اعتبار اكتساء القشر الاعلى
في طهارة البيض وان اختلفوا بين من عبّر بالجلد الفوقاني ومن عبّر بالقشر الاعلى ومن عبّر بالصلابة ومن عبّر بالجلد الغليظ تبعا لرواية
غياث بن ابراهيم التي هي مستند الحكم عن الصادق ع قال اذا اكتسى الجلد الغليظ فلا باس بها والظ ان مراد الجميع واحد هو الجلد الذي لا جلد فوقه
والظ انه يعتبر غلظته لاصالة ثم انه لا خلاف ظاهرا كما عن الكفاية في طهارة الانفحة من الميتة بكسر الهمزة وتشديد الحاء كما عن القاموس او
بتخفيفها كما في المجمع او بالتخفيف والتشديد كما عن المغرب وفي عن المصباح ان التشديد اكثر وهذا الحكم نسبه في المنتهى الى علمائنا وعن الغنية

وكشف اللثام

وكشف اللثام وشرحي الارشاد والمفاتيح الاجماع عليه بل في المدارك كما عن غيره انه مما قطع به الاصحاب والاخبار به مع ذلك مستفيضة وانما وقع
الخلاف بين العلماء تبعا لاهل اللغة في معنى الانفحة فعن الجوهري تبعا للعين انها كرش الجدي والحمل ما لم يأكل فاذا اكل فهي كرش وعن
القاموس انها شيء يستخرج من بطن الجدي الراضع اصفر فيعصر في صوفة مبتلة في اللبن فيغلظ كالجبن فاذا اكل الجدي فهي كرش وتفسير الجوهري
الانفحة بالكرش سهو ونحوه عن المغرب بزيادة تعيين النفس المذكور وعن الفيومي انه حكي عن بعض انه لا يكون الانفحة الا لكل ذي كرش وهو شيء
يستخرج من بطنه اصفر يعصر في خرقة مبتلة فيغلظ كالجبن ولا يسمى انفحة الا وهو رضيع فاذا رعى قيل استكرش اي صارت انفحته كرشا و
تفسيره بذلك محكي عن السرائر والتنقيح ومع صحته وكشف اللثام وشرح المفاتيح والدلائل وقد يستظهر من الذكرى حيث جعل الاولى
غسل ظاهرها [illegible] ذات الميتة والثاني ظاهر المص ومن تبعه كما عن كشف الالتباس وحكي عن كاشف اللثام ان تفسيرها باللبن هو المعروف
ويؤيده قوله ع في رواية الثمالي انها اي الانفحة تخرج من بين فرث ودم فيه اشارة الى قوله تع نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم
لبنا خالصا سائغا للشاربين وظاهر الرواية بيان ان اصل الانفحة حيث كانت في بطن الرضيعة لبنا بين الفرث والدم بل علل ظاهر عبارتها
ان العلف المستقر في جوف الحيوان يصير اعلاه دما واسفله ثفلا وما بينهما لبنا فيجري الدم الى العروق واللبن الى الضرع ويبقى الثفل
ويؤيده ايضا ما في بعض الاخبار من السؤال عن الجبن يجعل فيه انفحة الميتة فان الظ ان الجبن انما يصنع من الشيء الذي في جوف السخلة من اللبن
والظ ان الكرش محلها وكيف كان فالمستفاد مما حكي عن القاموس والمصباح بل المغرب ان الانفحة هي شيء يصير كرشا بعد الرعي ولا يظهر
مخالفة ذلك لما عن الصحاح والجمهرة فيتحقق الفرق بين القولين حتى انه نسب في القاموس تفسير الجوهري الى السهو ولا يخ عن اشكال الا ان يقال
ان ظ كلام الجوهري ان للسخلة كرشا قبل الرعي وهو محل اللبن الذي يسمى بالانفحة وبعد الرعي لا يصدق عليه تخطئتهم في ذلك من جهة
ان لا كرش للسخلة الا بعد الرعي فيصير الشيء الاصفر بعد الرعي مستحيلا الى الكرش فان كانت الانفحة هي اللبن المستحيل فلا اشكال في طهارته
ذاتا لكونه مما لا تحله الحيوة وعرضا لان الحكم بطهارته مع كونه مائعا يستلزم الحكم بعدم تأثرها بملاقاة الميتة وان كانت هي الكرش
فلا اشكال ايضا في طهارته ذاتا وان كان مما تحله الحيوة كما في نصه وفي وجوب غسل ظاهرها الملاقي للميتة كالصوف المقلوع وجهان قوي
واعلم ان ظاهر الروايات اختصاص الانفحة بما كان من ماكول اللحم ولذا تردد صاحب المعالم فيما كان من غيره الا ان ما ورد من التعليل
في بعض الاخبار المتقدمة بعلة انه ليس لها دم ولا عرق ولا عظم وانها بمنزلة البيضة مما يفيد العموم واما اللبن فالاقوى ايضا طهارته
وفاقا للمحكي عن الكليني والصدوق والشيخين والقاضي وابن زهرة وابن حمزة والشهيد في الدروس وجماعة من المتأخرين منهم اصحاب [٧]
والكفاية وكشف اللثام والمشارق والرياض والحدائق والمفاتيح والمستند والجواهر وغيرهم وهو المشهور بين الاصحاب كما عن الذكرى
مذهب اكثر المتقدمين وجمع من محققي المتأخرين وعن بعض القائل بخلافه والغنية الاجماع عليه بل عليه صحيحة زرارة المروية
عن الفقيه والتهذيب قال سألته عن الانفحة تخرج من بطن الجدي الميت قال لا باس قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا باس قلت والصوف
والشعر وعظام الفيل والبيض يخرج من الدجاجة قال كل هذا لا باس ورواية الحسين بن زرارة قال كنت مع ابي عند الصادق ع وابي يسأله عن السن
من الميتة واللبن من الميتة والبيضة من الميتة وانفحة الميتة فقال كل هذا ذكي ونحوها مرسلة الفقيه المسندة في الخصال الى ابي حمزة مرفوعة منه
الى الصادق ع وربما يستدل بحسنة حريز المتقدمة وفيه نظر خلافا للمحكي عن سلار والحلي والمحقق والعلامة في كثير من كتبه وابي العباس والفاضل المقداد
في التنقيح والصيمري والمحقق الكركي في مع صد بل فيه وفي هي انه المشهور وعن [illegible] ان المراد انه مذهب المتأخرين بل عن الحلي انه لا خلاف فيه
بين المحصلين ولذا عن كاشف الرموز ان الشيخين خالفا المرتضى واتباعه لم يتعرضوا المسئلة فلا اعرف قبولها معرض المحصلين
ولهم على ذلك مضافا الى القاعدة المجمع عليها رواية وهب عن علي ع سئل عن شاة ماتت فحلب منها لبن فقال ع ذلك الحرام
محضا والرواية كانت ضعيفة السند بل هو اكذب البرية موافقة لمذهب العامة كما عن الشيخ الا انها منجبرة بالقاعدة كما ان روايات
الطهارة وان كانت صحيحة الا انها مخالفة للقاعدة وطرح الاخبار الصحيحة المخالفة لاصول المذهب غير عزيز الا ان تعضد بفتوى
الاصحاب كما في الانفحة او بشهرة عظيمة توجب شذوذ المخالف وما نحن فيه ليس كذلك وعلى القول بالطهارة ينبغي الاقتصار على لبن
الماكول لانه المنصوص من الحكم المخالف ولانه كلام المص في هي حيث من تقييد البيضة بما كان من الماكول ثبوت هذا التقييد هنا
بطريق اولى وكذا الانفحة صاحب المعالم حيث تردد في انفحة غير الماكول فالاحتياط مما لا ينبغي تركه وان كانت رواية الحسين بن زرارة المتقدمة
مطلقة الا ان دعوى الانصراف غير بعيدة من جهة ان الظ كون السؤال من جهة الشرب فلا يعم غير الماكول ثم ان الجنين في بطن الحيوان ان لم
يذكّه امه ان كان ظاهره محل الاول الا فهو محرم نجس كما صرح به كرى وكشف الغطاء وفي شرح المفاتيح دعوى اتفاقهم عليه وفي
اللوامع نفي الخلاف فيه وكانه لعموم ما دل على نجاسة الاجزاء المنفصلة من الحي والميتة مما تحله الحيوة فان الظ حلول الحيوة الا ان فيه وعلى

[٧] في اللمعة وعن البيان كما

استقلال

استقلاله وان لم يلج الروح فهو كباقي ما في الاحشاء ويؤيده ما ذكرنا قوله ع ذكوة الجنين ذكوة امه فانه دال على ان مطلق الجنين وان لم يلج الروح
محتاج الى التذكية الا ان تذكيته يحصل بتذكية امه وتوهم اختصاصه بما حل فيه الروح مدفوع بالاجماع على شموله لما لم يحل فيه مع تمام خلقته
بل خص الرواية جماعة بالثاني وكيف كان فالرواية صريحة في عدّ ذكوة الجنين من الميتة فهو منها نجس وكلما كان نجسا ذاتا من الميتة فهو نجس
العين اذا انفصل من الحي فتامل ومن بعض ما ذكرنا يظهر الوجه في نجاسة ما يخرج من الولد من لحم او شبهه ثم انه لا اشكال فيما ذكره المص من الاستثناء
من طهارة ما ينفصل من الميتة بقوله الا من نجس العين كالكلب والخنزير والكافر بل لا حاجة الى ذكره لان الكلام فيما ينجس بالموت لا ما كان
نجسا حال الحيوة ايض بل قد يخل ذكره بناء على ان سائر اجزاء الكلب واخويه تنجس بالموت مضافا الى نجاستها العينية بناء على عروض النجاسة
العينية لنجس العين كالمتنجس ولا ينجس به ما لا تحله الحيوة بل يكون على نجاستها الاولية فافهم والخامس من النجاسات **الدم المسفوح**
من الحيوان ذي النفس السائلة باجماع علمائنا كما في المعتبر وهي مع استثناء ابن الجنيد في الاول في نجاسة ما دون الدرهم لكنه خلاف من حيث
مقدار الدم فلا يقدح فيما نحن فيه بل في هي كما عن الغنية وظ كره وكشف اللثام اتفاق المسلمين عليه ويدل عليه قبل الاجماع الكتاب الا ان
يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس بناء على ارجاع الضمير الى ما يكون ميتة او دما او لحم خنزير والسنة ففي الموثق
يغسل الثوب من المني والدم والبول وفي موثقة عمار كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رايت في منقاره
دما فلا تشرب ولا تتوضأ الى غير ذلك من الاخبار الواردة في الدماء الخاصة على وجه يعلم كون نجاستها مفروغا عنها كدم الرعاف والدماء
الثلثة ودم القروح والجروح ودم حكة الجلد ودم الاسنان ونحو ذلك وربما يستدل في المقام باطلاقات اجوبة مسوقة لبيان احكام
نظيرها وردت جوابا عن السؤال عن حكم الدم اذا وجده بعد الصلوة او وقع في ماء قليل او بئر او كر وغير ذلك من اشباه ذلك ثم ان كلام المص
هنا وفي ... وانما خص كغيره الاجماع العينية والمنتهى وكشف اللثام بالمسفوح وهو لغة كما في الحدائق ما انصب من العرق بل ربما اشعر بنفي الحكم
عن غيره استدلال المص في كالحلي في محكي السرائر على طهارة دم السمك بانه ليس بمسفوح واستدلاله مع صدد كاشف اللثام على طهارة
المتخلف في الذبيحة بذلك كالمص فهي لا تعد فقد اعترف بايهام هذه العبارة لذلك محكي البحار والحدائق على طهارة المتخلف في الذبيحة بل ربما
ظاهر الاية المتقدمة حل ما عدا المسفوح الملازم لطهارته الا انه لا ينبغي الاشكال في نجاسة مطلق الدم عدى المتخلف في الذبيحة المأكولة وما
ليس له نفس سائلة كما هو معقد اتفاق المعتبر وكرة واستظهره جماعة كاصحاب المدارك والبحار والذخيرة وشارح المفاتيح وغيرهم ومدلول النبوي في
الموثقة وغيرها من الاخبار في الموارد الخاصة والظ ان مراد المص وغيره من المسفوح ما يكون من شانه ذلك ليخرج دم ما لا نفس له والدم المتخلف
في الذبيحة اذ ليس من شانهما ان يسفحا بخلاف غيرهما وبما ذكرنا يظهر ان الاصل في دم الحيوان النجاسة الا ما خرج بالدليل والخارج منها
احدهما المتخلف في الذبيحة بعد خروج ما يتعارف خروجه من مثلها بلا خلاف كما عن جزة والبحار وكشف اللثام وغيرهما عن الفقهاء
المتخلف في عروق الحيوان المأكول اللحم سائغ وهو طاهر لا يجب غسل اللحم منه اجماعا ويدل عليه مع ذلك الاية المتقدمة واما المتخلف
في ذبيحة غير المأكول اللحم فمقتضى الاصل المتقدم نجاسته وعن جزة والبحار وشرح شرح يح انه الظاهر اتفاق الاصحاب عليه وهو ظ
المحكي عن المعالم ايض حيث انه بعد ان ذكر عن بعض معاصريه التردد في المسئلة قال ومنشأ التردد من اطلاق الاصحاب الحكم بنجاسة الدم مدعين
الاتفاق عليه ومن ظ قوله تع او دما مسفوحا فانه يقتضي حل غير المسفوح وهو يدل على طهارته ويضعف الثاني ان ظاهرهم الاطباق على
نجاسة الدم سوى الدم المتخلف في الذبيحة وقد قلنا ان المتبادر من الذبيحة المأكول انتهى ثم اخذ في رد دلالة الاية بما حاصله ان دم غير المأكول
حرام قطعا فلا يشمله الحل في الاية قطعا نعم ظ كاشف اللثام التردد بل الميل الى الطهارة بعد ما اطلق حكمه في مسئلة العلقة بعدم عموم
في ادلة نجاسة الدم حيث انه بعد شرح قول المص في عد والمتخلف في اللحم مما لا يقذفه المذبوح طاهر قال ولا فرق في المذبوح بين المأكول وغيره
كما يقتضيه الاطلاق ويحتمل الاختصاص بالمأكول لعموم الاخبار بنجاسة الدم والاجماع انما ثبت على طهارة المتخلف في المأكول للاجماع
على اكل لحمه الذي لا ينفك عنه انتهى وقد يؤيد الطهارة باطلاق ما دل على طهارة الحيوان بالتذكية الشامل لجميع اجزائه حتى الدم مضافا
الى الحرج في الاجتناب عنه اذا اريد اخذ جلده او غير ذلك وفي الكل نظر فالاقرب النجاسة وهل المتخلف في الجزء الغير المأكول من الذبيحة المأكولة
كدم الطحال الطاهر ام لا ظ الاتفاقات المتقدمة طهارته وظ استدلالهم بالاية عدم شمول الحكم له لانه غير حلال كنفس العضو الا ان
الاظهر في كلماتهم طهارته لكونه غير مسفوح وربما ينسب الى المحقق والشهيد الثانيين نجاسته لما ذكرنا من ان الدم المتخلف في الذبيحة طاهر
حلال اذا كان جزءا من مأكول انتهى ومن ان الظ ان الظرف في كلاميهما قيد للحلية لا لها وللطهارة ونحوه ما ينسب الى العلامة الطباطبائي في
منظومته من الحكم بطهارة المتخلف في ذبيحة الحيوان الغير المأكول حيث قال والدم في المأكول بعد قذفه ما يقذف طهر نداخل في الدماء والا
المظهر فيما يحرم من الذكي دعليه العظم اذ يحتمل ان يراد بالموصول العضو المحرم من الذكي المأكول ويحتمل ان يراد بالموصول الحيوان الا

ان المراد

ان المراد بالطهر وجوب تطهيره وازالة الدم عنه فيكون قولا بالنجاسة كما هو قول المعظم ويؤيد بما ذكرنا من عموم نجاسة الدم بنجاسة العلقة
واستدل عليه في محكي قة اولا بالاجماع الفرقة على نجاسته وثانيا بان ما دل على نجاستها وفي محكي المعتبر ان العلقة التي تستحيل اليها نطفة الادمي (نجاسة الدم ... ٤)
نجسة ثم قال انه دم حيوان ذي نفس فيكون نجسا انتهى وهو المحكي عن ط والسرائر والجامع والمص في كره والقواعد والمحقق الثاني
في شرحه وعن القاضي في المهذب انه الذي يقتضيه المذهب ولا اشكال في ذلك لما ذكره من انه دم ذي نفس سائلة مضافا الى الاجماع
ت واما العلقة التي توجد في البيضة فالحقها المحقق في المعتبر والمص في نة وفي كره وعد وابن سعيد في الجامع لما ذكر من كونه دم حيوان ذي نفس واشكل
لان تكونه في الحيوان لا يستلزم كونه جزءا منه والمتبادر من معاقد الاجماع هو ما كان جزءا من الحيوان كاللحم والعظم ونحوهما لا ما يكون في
شيء خارج كالاجنبي من الحيوان وهي الفرق بين ما في البيضة وبين العلقة التي تستحيل اليها النطفة والتحقيق انه ان علم كون علقة البيضة
دما واعتمدنا في نجاسة الدم على اطلاق الدم في الاخبار الاشكال عن القول بنجاسته لانا نصراف اطلاقات الدم الى ما يكون جزءا بالفعل
من حيوان لتبرهما يحتنب مر كما لو فرضنا ان بعض رطوبات الحيوان استحال دما بعد خروجه منه الا ان يمنع كونه دما كما حكاه كاشف
اللثام عن بعض ولعله صاحب المدارك وان كان المعتمد في ذلك الاطلاقات الاجماعات المنقولة فالمسئلة في غاية الاشكال من انصراف الاطلاقات
منها الى دم الحيوان وهو ما كان عند التبسم يكون دما جزءا من حيوان لا ما صار كذلك بعد خروجه عن الجزئية ومن ان غير واحد من نقلة الاجماع
كالمحقق والمص حكم بنجاسته لكونه دما فيكشف ذلك عن عموم معاقد اجماعهم لمثل ذلك مع انه لم يعتبر في معقد اجماع المعتبر ايضا فرد الدم
الى الحيوان بل قال الدم كله نجس عدا ما لا نفس له والمسئلة لا تصفوا عن الاشكال بل ربما استشكل جماعة كالمحقق الاردبيلي وصاحب ... كا
اللثام وصاحب الحدائق في العلقة التي تستحيل اليها النطفة للتهديد في كره حيث انه بعد ذكر استدلال المعتبر على نجاسة العلقة بقوله لانها
دم حيوان له نفس وكذا علقة المضغة قال وفي الدليل منع وتكونها في الحيوان لا يدل على انها منه انتهى ولا يخفى ضعف المنع واضعف منه
ما حكاه كاشف اللثام عن بعض من منع كونها دما نعم يتردد هو في ذلك لو لم يتم الاجماع من جهة الاصل ومنع عموم نجاسة الدم وقد عرفت
ايض كفاية بعض الاخبار والاطلاقات الاجماعات المحكية في عموم نجاسة الدم الا ما خرج وهو نوعان احدهما ما تقدم من الدم المتخلف في الذبيحة
المأكولة والثاني دم ما لا نفس له فانه لا اشكال في طهارته ولا خلاف بل عن السيد والشيخ وابن زهرة وابن ادريس والمحقق والمص والشهيد
وغيرهم الاجماع عليه ويكفي بها حجة مضافا الى رواية السكوني لا باس بدم ما لم يذك نعم عن ط والجمل وسم وسيلة ما يوهم خلاف ذلك لا عبرة
بالوهم ولا بالموهوم بقي الاشكال في الدم الغير المضاف الى الحيوان كالدم المخلوق ابتداء لموسى بن عمران والمكون لمصيبة سيد شباب اهل الجنان
والظ عدم نجاستها وان قلنا باطلاقات الدم من الاخبار لانصرافها الى ما كان من اجزاء الحيوان ولو في الاصل كعلقة البيضة واوضح
من ذلك ما يعصر من الاشجار شبيها للدم ولا عبرة باطلاق الدم عليه من العوام لضعف الادراكات كما لا يخفى ولو اشتبه الفرد المحكوم بطهارته
من الدم بالمحكوم بنجاسته كالدم المرئي في بدن الانسان او ثوبه المردد بين دم البراغيث ودم الجلد فالاقوى الحكم بطهارته وفاقا للمحكي عن
كره ودس والموجز وشرحه والدلائل وكشف الغطاء والحدائق بل نفي الحداق في الاجزاء الخلاف في ذلك بين الاصحاب لاصالة الطهارة المتفق عليها في
مثل المقام من الشبهة الموضوعية لكن المصرح به في شرح المفاتيح نسبة وجوب الاجتناب الى الشيخ وغيره بل يظهر منه ميله ولا اعرف له وجها
عدا التوهم الاية وما يتوهم لهم من اطلاق ادلة نجاسة الدم ووجوب الاقتصار على ما علم خروجه من ذلك فيتوان عمومات النجاسة كانها تشمل
كل فرد من الدم الا ما خرج بالدليل لكن يشمل الدم المشتبه فيه ما لا يخفى فان شمول العموم له ... بالدم انما هو ... الحقيقة اذ
لو اريد من العام ما عدا هذا الفرد وجب البيان ... عليه ويكره ونحوه وليس كل الفرد المشتبه مرددا بين كونه مصداقا للنوع المقطوع بخروجه (دخوله وبين كونه مصداقا للنوع ... ٤)
فان الحكم بكونه خارجا او داخلا لا يرتبط ولا يتعقل في مراد المتكلم بالعام فلا يجري اصالة الحقيقة ولا غيرها ... لو رجعنا في حكم هذا المشكوك
الى الاصول الشرعية فليس في العام المفروض ظهور لفظي يحكم به على الاصول فاذا قال المتكلم اكرم العلماء ونصب قرينة على ارادة خصوص العدول
الفساق فشك في عدالة احد منهم فليس في العام المذكور دلالة في ذلك الشك فلا يغني عن الرجوع الى الاصول اذ لا يلزم من كونه فاسقا مخالفة
لظاهر اللفظ كما لا يلزم موافقته من كونه عادلا نعم لو قلنا ان الخارج هو معلوم الفسق وان الفاسق الواقعي كان ذلك خارجا عن العموم
اذ لا تردد هنا بين كون المشتبه من افراد الداخل او الخارج لانه ليس من افراد الخارج قطعا فلا اشكال في دخوله وكذا لو كان هنا اصل موضوعي
يدرج الموضوع بواسطته تحت العنوان الداخل او الخارج كما لو قلنا باصالة العدالة او الفسق فانه لا اشكال في الدخول على الاول و
الخروج على الثاني وعنوان ما نحن فيه من هذا القبيل لان الخارج من اطلاقات الدم دم ما لا نفس له والاصل فيما لا يعلم كونه مما لا نفس له
ان لا يكون منه وهكذا الكلام في كل عنوان وجودي خرج عن مطلق او عام ولذا يقال انه لو شك في كون الدم مما يعفى قليله او مما لا يعفى كالدماء
الثلثة فالاصل عدم كونه من المعفو ... فاسئلة ان الجاري في مسئلة الدم المشتبه بالدماء الثلثة اصالة عدم ملاقاة الثوب لدم الحيض

الاصالة عدم كون هذا الدم دم حيض لانه غير مسبوق بالحالة السابقة فح فاجراء اصالة عدم ملاقاة الثوب لدم ما لا نفس له لا يوجب وجوب الاجتناب عنه بل الموجب له ملاقاته لغير ما لا نفس له والاصل عدمه واسلم من الدعوى المذكورة دعوى ان الظاهر ان الحكم بطهارة دم ما لا نفس له رخصة خرج من عموم المنع فلا بد من الاقتصار فيه على المتيقن كما اذا استفيد كون عنوان الخاص من قبيل المانع عن حكم العام وكون عنوان العام مقتضيا كما لا يبعد ذلك في مثل اكرم العلماء الا الفساق فبعد نصب القرينة على اخراج الفاسق فلا بد من الاقتصار على ما اذا احرز المانع وتمام ذلك يعلم مما قدمنا لك منه خروا وعايا وتوضيحه في الاصول وقد يستدل على اصالة النجاسة بالاطلاق قوله في الموثقة المتقدمة وان رايت في منقاره دما فلا تشرب منه دل على ان مجرد رؤية الدم يكفي في الاجتناب خرج ما لو علم كونه دم ما لا نفس له نظير الحكم بالحيضية على من رات الدم مع عدم علمها بكونها استحاضة بالجناية على من راى بللا مشتبها قبل الاستبراء وفيه بعد ظهور سوقها في مقام بيان تقييد الحكم بعد رؤية الدم المفروغ عن نجاسته كما يقال مثل ذلك في البول والغائط وغيرهما انها ظاهرة في الدماء النجسة بقرينة كونها للسؤال عن سؤر الصقر والبازي ونحوهما من سباع الطيور التي تاكل الميتة وثانيا بان الرواية معارضة بمثلها المزيد عليها في الاستبصار والمروي في الفقيه حيث قال وسئل عن ماء شربت منه الدجاجة قال ان كان في منقاره قذر لم يتوضأ ولم يشرب وان لم يعلم ان في منقاره قذرا فتوضأ منه واشرب وللتنبيه عموم من وجه ومع التساقط يرجع الى عموم كل شيء نظيف حتى يعلم انه قذر المعتضد بالاجماع المحقق على هذا الاصل الاصيل لو اشتبه الدم المعفو بغيره فقد عرفت ان الاقوى العفو بمعنى ان الثوب الموجود فيه هذا الدم يصلي فيه لاصالة عدم تنجسه بغير الحيض واخويه وكذا لو وقع في البئر فنقول الاصل عدم وقوع دم الحيض فيها ولا يعارض باصالة عدم ملاقاة دم غير الحيض او عدم وقوعه اذ لا يحكم بحجية طهارة لا يترتب على عدم وقوع دم غير الحيض وعدم ملاقاته حكم شرعي والذي يترتب عليه حكم هو وقوع دم غير الحيض لا عدم وقوعه وربما يستدل على ذلك بان الدماء الغير المعفو عنها محصورة وغيرها غير محصورة فيلحق المشكوك بالثاني ولم اعرف حاصله بمكن ارجاعه الى ما ذكرنا وحاصله ان الشارع لم يرتب على الدماء الاخر حكما شرعيا باعتبار عنوانها الخاص الوجودية الملحوظة كل واحد منها مستقلا وانما حكم عليها من حيث كونها دما واما العنوانات المحصورة فانما يرتب الحكم عليها باعتبار عنواناتها فاذا شك في ثبوت بعضها فالاصل عدم تحققها فيترتب عليها احكام نفس المطلق دون احكام العنوانات الخاصة فتم فافهم وكذا

والسابع **الكلب والخنزير** هما نجسا العين بالاجماع المحقق والمستفيض والاصل في ذلك قبل الاجماع الكتاب والسنة قال الله تعالى الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس وفي مقابلة لحم الخنزير بالميتة دلالة على ان نجاسته ليست لاجل عدم وقوع التذكية عليه اما السنة فحد الاستفاضة او التواتر ففي رواية البقباق انه رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء وفي رواية معوية بن شريح عن الصادق عليه السلام انه سئل عن سؤر الكلب يشرب منه او يتوضأ قال لا قال اليس هو سبع قال لا والله انه نجس وفي رواية ابي سهل عن ابي عبد الله قال سألته عن لحم الكلب قال هو مسخ فقلت اهو حرام قال هو نجس اعيدها عليه ثلث مرات في كل ذلك يقول هو نجس الى غير ذلك من الاخبار وفي رواية علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن خنزير يشرب من اناء كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات وفي رواية سليمان الاسكاف قال سألت ابا عبد الله عن شعر الخنزير يخرز به قال لا باس به لكن يغسل يده اذا اراد ان يصلي ولا فرق في اطلاق الكلب بين كلب الصيد وغيره والمحكي عن الصدوق انه ان اصاب ثوبه كلب جاف ولم يكن كلب صيد فعليه ان يرشه بالماء وان كان رطبا فعليه ان يغسله وان كان كلب صيد فان كان جافا فليس عليه شيء وان كان رطبا فعليه ان يرشه بالماء وهو ضعيف مردود بالاطلاق الاخبار وخصوص حسنة ابن مسلم بل ابن هاشم قال سألت ابا عبد الله عن الكلب السلوقي قال اذا مسسته فاغسل يدك ثم ان اطلاق الحكم في الاخبار بنجاسة الكلب والخنزير يوجب غسل ما لا منهما يشمل اجزائهما وان لم تحلها الحيوة كما يظهر من رواية الاسكاف المتقدمة المعتضدة بغيرها وعن السيد المرتضى ره طهارة شعرهما وسائر ما لا تحله الحيوة منهما ناسبا ذلك الى مذهب اصحابنا مستدلا عليه بالاجماع قال بعد ذلك وليس لاحد ان يقول ان الشعر والصوف من جملة الكلب والخنزير وهما نجسان وذلك انه لا يكون من جملة الحي الا ما تحله الحيوة وما لا تحله الحيوة ليس من جملته وان كان متصلا به انتهى وما ذكره من الاجماع موهون بتفرده به وان سبقه لجده الناصر على ما يظهر من المحكي عنه وما ذكره من الدليل واضح الضعف لو لا دلالة الادلة على طهارة ما لا تحله الحيوة من الميتة وهم استثناء النجاسة بها الى الموت لم يحكم بطهارة ما لا تحله الحيوة منها ويتلو هذا القول في الضعف تعميم العنوانين للبحري منها كما عن الحلي واستقربه في لصدقها الاسم لاشتراك اللفظ مع ان المحكي عن تحريره وتذكرته ونهايته التصريح بكون الصدق مجازا ولو كان المحكي عن البيان التردد متمسكا بصدق الاسم هو ممنوع وعلى فرض تسليمه فانصراف الاطلاق الى البري مانع عن العموم ويؤيد الطهارة بل يدل عليها صحيحة ابن الحجاج المروية في الكافي في اخر كتاب الاطعمة في باب لبس الخز قال سأل ابا عبد الله رجل وانا ... ما في الخز فقال ليس بها باس فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادي وانما هي كلاب تخرج من الماء فقال ابو عبد الله اذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء فقال الرجل لا قال لا باس وفي التعليل اشارة الى طهارة الخنزير البحري ايضا ثم ان المتولد من الحيوانين ان تبع احدهما في الاسم فلا اشكال في نجاسته وكذا لو

بابهما كما في كري ... وعن المحقق الثاني واطلاقهما يشمل ما لو فرض صدق اسم حيوان طاهر عليه وهو مشكل كما عن غيره وبه ولم ولذا بل الاشكال فيه ايضا من حيث عدم الدليل على النجاسة ومجرد كونه جزء منهما في زمان لا يسوغ استصحاب نجاسته لانتفاء الموضوع والا كان اللازم الاكتفاء بتولده من احدهما باسم الام الان يدعى تحقق الاستصحاب جهة بقاء الموضوع عرفا فان الجنين في بطن احد الحيوانين قبل صيرورته حيوانا اخر يجري لها تقدم في الميتة فيستصحب نجاسته بعد ولوج الروح فيه ومنه يظهر وجه كفاية نجاسة الام لا الاب لان النطفة تستهلك بخلاف الجنين الكالج فيه لا يوجب انتفاع الموضوع عرفا كما ان خروجه لا يوجب ذلك لذا لا يحتاج في نجاسة الميتة ولا يستثنى منها ما لا تحله الحيوة الا ان يمنع نجاسة الجنين قبل انفصاله عن الام فاصالة الطهارة سليمة مضافا الى امكان التمسك باطلاقات طهارة الحيوان الذي يتبعه في الاسم الا ان يدعى انصرافها الى غيره وذلك لعله لاصالة ابتدائه لا يفلح مع ان الاصل كاف فيه لعله لذا كان ظاهر الاصحاب كما في شرح المفاتيح تبعية الولد للطاهر منهما وقد ينبغي ذلك الحكم في المتولد نجسين لو باينهما في اسم لو كانا كلبين او خنزيرين ولذا اختار كاشف اللثام طهارة المتولد من كلبين او خنزيرين اذا كان غنما مثلا او حيوانا غير معروف لانا نبني على القطع بعدم تحقق وجه غير احدهما ولنا المباينة لهما صورة فلا يقدح عدم صدق الاسم لان الاحكام انما تدور مدار الاسماء لكنها عرفا باعتبار المسميات لا لاسم التسمية بمجردها دخلا في الحكم او يقال انه وان كانت حقيقتها لم الا ان النجاسة انما هي من تشخيص الشارع اذ لا يعرفون اهل الشرع في النجاسة وهي القذارة الذاتية بين المتولد من كلبين وبين المتولد من كلب وخنزير كما يجيء في ولد الكافر من ان كل حيوان حكم الشارع بنجاسته عينا يفهم منه اهل الشرع سراية النجاسة الى ولدهما وان لم يصدق عليه عنوان احدهما فافهم وتامل جدا وعلى كل تقدير فالاقوى حرمة لحمه ان كان النجس خنزيرا وان كان الطاهر من ابويه محللا والمحرم لرعي النص الدال على تحريم الجدي الراضع من لبن خنزيرة حتى كبر وشب واشتد عظمه بل يحرم نسله من الغنم الذي استعجله فيها بل لا يبعد تعدي الحكم الى ما لو كان كلبا وان لم نقل بجريان اصل الحكم في الكلب بطريق اولى مضافا الى ما ورد في حرمة نسل الموطوء ذكرا كان ام انثى ولذا احتمل كاشف الغطاء في هذا المقام الاجماع على حرمة كل ما يتفرع عن الحرام بقي الكلام فيما ذكره شيخنا في الروضة تبعا للشهيد على ما في حاشية الشرايع من اصالة حرمة اللحم عند الشك فانا لم نجد لهذا الاصل مستندا عدا اصالة عدم وقوع التذكية على الحيوان المشكوك في صحة تذكيته او اصالة حرمة اللحم الثابتة حال الحيوة او ما ذكره شارح الروضة وحكى ايضا عن بعض محشيها ونقله عن تمهيد القواعد من محصله ان المحللات محصورة والمحرم غير محصورة فاذا لم يدخل في المحصور فيحكم بحرمته وفي الكل نظر اما الاول فلان الاقوى اصالة وقوع التذكية على كل حيوان عدا ما خرج بالدليل كما قرر في محله واما في الثاني فلان حرمة الاكل حال الحيوة لعلها للذبح ... فهي حرمة عرضية ترتفع بالتذكية قطعا والمقصود اثبات الحرمة الذاتية واما الثالث فلا يظهر له وجه عدا ان كثرة المحرمات وقلتها على المحلل يمنع عن التمسك باصالة الحل في الحلية بتوقيفه ولذا كان بنائهم على السؤال عن المحللات وفيه ما لا يخفى فان اصالة الحل الثابتة بالكتاب في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي وبعض الاشياء مضافا الى قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وغير ذلك مما هو معتمد اصالة الحل المتفق عليها على الظاهر المستفاد من تتبع الموارد في باب الاطعمة والاشربة لا يدفع بمثل هذا الاستقراء الضعيف الغير الثابت اصله فضلا عن اعتباره واما سؤال اصحاب الائمة عن المحللات فلعله لعدم جواز العمل بالاصول قبل الفحص كما لا يخفى والثامن **في الكافر** بجميع اقسامه بالاجماع المحقق في الجملة والمحكي عن الشيخ والحلي والمحقق والعلامة والشهيد في ص وغيرهم والاصل فيه قبل ذلك الكتاب قوله تعالى انما المشركون نجس بناء على شمول المشرك الذي للشيوع الملاة عليه كما صرح به شارح مستشهدا بما حكاه عن النووي في التحرير من ان المشرك يطلق على كل كافر من عابد وثن او صنم يهودي ونصراني ومجوسي وزنديق وغيرهم ويؤيده نسبة الاشراك الى اليهود والنصارى في قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى ان قال تعالى الله عما يشركون واما المجوس فلقولهم بالهين يزدان واهرمن والنور والظلمة والنجس بفتح الجيم اما مصدر فيكون الحمل كما في زيد عدل واما صفة جامدة للنجس بالكسر كما عن الجوهري والمطرزي والفيروزابادي والنووي والازهري والهروي ويكون افراد الخبر مع كونه وصفا على تاويل الخبر نوع او صنف والتامل في ثبوت الحقيقة الشرعية في النجس في غير محله اما لما ذكرنا في اول باب النجاسات من ان النجاسة الشرعية هي القذارة الموجودة في الاشياء في نظر الشارع فلم ينقل عن معناها اللغوي واما لدعوى ثبوت الحقيقة الشرعية واما لوجود القرينة على ارادة المعنى الشرعي وهي حرمة قربهم من المسجد الحرام اذ لا يجب تجنب المساجد عن غير النجس الشرعي اجماعا هذا ولكن الانصاف ان الظاهر ان المشركين خصوص المعهودين عند الخطاب للتمنع عن دخول المسجد الحرام فلا يعم كل مشرك لعرض الاشتهار بتعلق الحكم على الوصف له من جهة دعوى عدم القول بالفصل فالاولى التمسك بعد الاجماع بالاخبار المستفيضة مثل موثقة الاعرج او حسنة عن الصادق عليه السلام في سؤر اليهودي والنصراني ايؤكل او يشرب قال لا ورواية ابن مسلم في رجل صافح مجوسيا قال يغسل يده ولا يتوضأ ورواية ابي بصير في مصافحة اليهودي والنصراني قال من وراء الثياب فان صافحك بيده فاغسل يدك ورواية علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن النصراني يغتسل مع المسلم قال اذا علم انه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام الا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله ويغتسل الى غير ذلك من الاخبار وبازائها اخبار اخر اظهر دلالة على الطهارة منها رواية ابن اسماعيل جابر قال قلت

لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في طعام اهل الكتاب فقال لا تأكله ثم سكت هنيئة ثم قال لا تأكله ولا تتركه تقول انه حرام ولكن تتركه تتنزه عنه ان في آنيتهم
الخمر ولحم الخنزير وصحيحة ابن مسلم لا تأكلوا في آنيتهم اذا كانوا يأكلون فيها الميتة والدم ولحم الخنزير ورواية زكريا بن ابراهيم قال كنت نصرانيا واسلمت
فقلت لابي عبد الله عليه السلام ان اهل بيتي على دين النصرانية فاكون معهم في بيت واحد واكل من آنيتهم فقال يأكلون لحم الخنزير قلت لا قال لا بأس وفي رواية
الاخرى بعد قوله قلت لا ولكنهم يشربون الخمر قال كل معهم واشرب ورواية ابراهيم بن ابي محمود قال قلت للرضا عليه السلام الجارية النصرانية تخدمك وانت
تعلم انها نصرانية لا تتوضأ ولا تغتسل من جنابة قال لا بأس تغسل يديها وهذه الرواية ظاهرة في الطهارة قولا وتقريرا كما لا يخفى واوضح منها
من حيث التقرير صحيحة ابن سنان الى ابي عبد الله عليه السلام ثوبا وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ثم يرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد
الله عليه السلام صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وصحيحة
ابن خنيس لا بأس بالصلاة في الثياب التي يعملها النصارى والمجوس واليهود ورواية ابي جميلة عن ثوب المجوسي البسه واصلي فيه قال نعم قلت يشربون
الخمر قال نعم انا نشتري الثياب السابرية فنلبسها ولا نغسلها وصحيحة ابن ابي محمود عن مولانا ابي الحسن الرضا عليه السلام الخياط والقصار يكون يهوديا او
نصرانيا وانت تعلم انه يبول ولا يتوضأ ما تقول في عمله قال لا بأس وصحيحة العيص عن ابي عبد الله عليه السلام في مواكلة اليهودي والنصراني فقال لا بأس اذا
كان من طعامك وسألته عن مواكلة المجوسي فقال اذا توضأ فلا بأس وموثقة عمار عن الرجل هل يتوضأ من كوز او اناء غيره اذا شرب منه على
انه يهودي قال نعم فقلت من ذلك الماء الذي يشرب منه قال نعم ورواية علي بن جعفر المذكورة في ذيل رواية الاجزاء التي ذكرناها في ادلة النجاسة عن
اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء ايتوضأ منه للصلاة قال لا الا ان يضطر اليه وحمل الاضطرار على التقية كما عن الشيخ بعيد وهذه الروايات كما
ترى ظاهرة الدلالة على الطهارة فلابد من جعلها قرينة على حمل الاخبار الاولة على الكراهة من جهة عدم خلوهم غالبا عن النجاسات العرضية لمواظبتهم
على اكل الميتة ولحم الخنزير وشرب الخمر وعدم التوقي عن النجاسات الا ان المانع عن هذا الحمل امران احدهما موافقة هذه الاخبار لمذهب العامة الذين
جعل الرشد في خلافهم وامر العباد بالرجوع اليهم عند التحير للاخذ بخلاف ما يفتون لان فيه الرشد لا لان في استفتائهم مداراة كما قيل شارح الدروس
وخالف قوم منهم وربما يحمل ورودها بقيد في البين او في العمل بان مذهب الجمهور كافة في وعبرة على طهارتهم وتشهد به بعض الروايات المتقدمة الروايات مثل
كرواية زكريا بن ابراهيم حيث ذكر الراوي انهم لا يأكلون لحم الخنزير لكنهم يشربون الخمر في جواب استفصال الامام عليه السلام عن ذلك ومن اكل لحم الخنزير فانه لولا
التقية لم يكن وجه للفرق بين الخنزير والخمر واوضح من ذلك رواية الكاهلي قال سأل رجل ابا عبد الله عليه السلام عن قوم مسلمين يأكلون وحضرهم رجل مجوسي
ايدعونه الى الطعام فقال اما انا فلا اواكل المجوسي واكره ان احرم عليكم شيئا تصنعونه في بلادكم فان الظاهر من الرواية ان مواكلة اليهودي محرمة
من الله سبحانه لكني لا احرمه عليكم من جهة شيوع ذلك في بلادكم فانه لولا التقية لم يكن في ذلك علة الكراهة التحريمية ولو لم يكن الحكم من الله التحريم لم
يكن وجه لتعليل كراهة التحريم بشيوع الارتكاب في تلك البلاد ويعاضده رواية اسمعيل بن جابر المذكورة في اول روايات الطهارة الثاني موافقة
اخبار النجاسة للاجماعات المستفيضة اترى ان هؤلاء لم يطلعوا على هذه الروايات وهل وصلت الينا الا بوسائطهم بل يمكن دعوى الاجماع
المحقق فان الخلاف لم يحك في المسألة الا عن الاسكافي حيث قال في احد كلاميه التجنب من سؤر من يستحل المحرمات من ملي او ذمي احب الي اذا كان الماء
قليلا وفي الاواني التجنب مما صنعه اهل الكتاب من ذبايحهم وفي آنيتهم ومما صنع في اواني مستحلي الميتة ومواكلتهم ما لم يتيقن طهارة آنيتهم وايديهم
احوط وعلى تقدير ظهور المخالفة من هذين الكلامين فقد ذكر في ترجمة الاسكافي ان الاصحاب تركوا خلافه لاجل قوله بالقياس وان فتاويه غالبا
على طبق العامة مع ان المجمعين هنا بالخصوص لم يعتنوا بمخالفته وعدم عثورهم بعيد ولم يظهر من عداه مخالفة في المسألة عدا ما ربما يحكى عن
العماني القائل بطهارة سؤر الذمي لما نشأ عن قوله تعالى الا القليل والمفيد في الرسالة الغرية حيث صرح بالكراهة مع قوة احتمال
ارادة الحرمة او العدول عنها ولو بقرينة عدم تعرض اتباعه لنقل مذهبه ودعوى الاجماع على خلافه والشيخ في النهاية حيث ذكر فيها انه يكره للانسان
ان يدعو احدا من الكفار الى طعامه فيأكل معه فان دعاه فليأمره بغسل يديه ثم يأكل معه ان شاء مع ان المحكي عنه فيها قبل هذا الكلام باسطر
قليلة انه لا يجوز مواكلة الكفار على اختلاف مللهم ولا استعمال اوانيهم الا بعد غسلها بالماء وكل طعام تولاه بعض الكفار بايديهم وباشروه
بنفوسهم لم يجز اكله لانهم انجاس ينجس الطعام بمباشرتهم اياه انتهى وصرح في اول الكتاب بانه لا يجوز استعمال اسآر من خالف الاسلام من سائر اصناف
الكفار ويحكى عنه نظيره في باب التطهير من النجاسات فقد حمل الحلي كلامه الاول على انه ذكره ايرادا لا اعتقادا كما هو دأبه في ايراد مضمون بعض
الاخبار وهذا الكلام مع كثرته من الحلي في امثال ما ذكر من فتاوى الشيخ في النهاية لا محصل له ظاهرا الا ان الشيخ ذكر هذه الفتوى بعنوان الحكاية
والرواية لمضمون بعض الاخبار ولقد اجاد المحقق في نكت النهاية حيث حمل هذا الحكم على حال الضرورة او المواكلة في اليابس وحمل الامر بغسل
اليد على الاستقذار النفساني الذي يحصل من ملاقات النجاسات العينية ثم ذكر رواية العيص المتقدمة الآمرة بتوضأ المجوسي وحمل التو
ضؤ على غسل اليد ايضا فالانصاف ان مخالفة ما عدا الاسكافي غير واضح كما صرح به بعض وكم من اجماع سمعته وتحققه فلا ينبغي التأمل في القول بالنجاسة

ثم انه لا فرق على الظاهر في النجاسة بين اجزاء الكافر التي تحلها الحيوة والتي لا تحلها والظاهر ان الخلاف المتقدم من السيد في الكلب والخنزير جار هنا لو تم
دليله فيه جزما ويعرف لذا عن المص في لف قول السيد بطهارة ما لا تحله الحيوة من نجس العين وعن صاحب لم الاستشكال هنا في الحكم نظرا الى عدم
ما يدل على تعلق الحكم على المسمى كما في الكلب والخنزير حتى يعم جميع اجزائه لان دلالة الكتاب على نجاستهم ضعيفة وليس في السنة ما يدل على ذلك اعترض
عليه في الحدائق اولا بان الاخبار تدل على نجاسة اليهود والنصارى وهو عبارة عن مجموع اجزاء الشخص المشتمل اليهم والشخص عبارة عن مجموع الاجزاء كالكلب
والخنزير وثانيا بمرسلة الوشاء عن الصادق عليه السلام انه كره سؤر ولد الزنا والناصب واليهودي والنصراني والمشرك وكل من خالف الاسلام وثالثا انا قد اوضحنا
دلالة الآيتين على نجاستهم اقول لا يخفى ان كلام صاحب المعالم على فرض عدم دلالة الآيات كما هو المتضح عنده وكل ما في الاخبار ولا يخفى
ان مرسلة الوشاء على فرض دلالتها لا تدل الا على نجاسة سؤرهم ولا ريب في ظهور السؤر فيما باشره جسم حيوان لا كشعره بل ولا كظفره المجرد بل ظاهره
عرفا كما تقدم في باب الاسئار بقية الشراب فلا دلالة فيها على نجاسة مثل الشعر اصلا واما الاخبار الدالة على نجاسة اليهود والنصارى فليس فيها الا
الاجتناب عن اسآرهم ومخالطتهم ومواكلتهم فما ذكره في مقابل صاحب لم لم يصب موقعه فالاولى التمسك في ذلك باطلاق معاقد الاجماعات
المستفيضة بل المتواترة في نجاسة الكفار ثم ان المحكي عن جماعة كالشيخ في ط والمص في كره والشهيد في كرى وصاحب الموجز وشارحه الحكم بنجاسة اولاد
الكفار وعن الكفاية انه المشهور وعن جمع استظهاره من كلام جماعة حيث ذكروا الحكم جازمين به من غير تعرض لدليله كما هو الشأن في المسائل
التي لا مجال للاحتمال فيها وتبعه في شرح المفاتيح حيث قال ان الطفل الذي يولد من الكافر ولم يبلغ او بلغ مجنونا نجس عند الاصحاب لكن
العلامة قال في نهاية الاحكام اولاد الكفار التبعية لهم انتهى وهذا يدل على عدم الاجماع عنده فان لم يكن اجماع اشكل الحكم بذلك انتهى

نفي الخلاف من كلام المص في كره وعن لم

اقول وقد عرفت في المتولد من الكلب والخنزير ان الاقوى نجاسة المتولد من نجسين اما للاستصحاب بناء على بقاء الموضوع عرفا كالحكم بنجاسة
ما لا تحله الحيوة من الكافر بعد موته واما لاجل تنقيح المناط عند اهل الشرع حيث انهم يتعدون من نجاسة الابوين ذاتا الى المتولد منهما وهو
شيء مركوز في اذهانهم وان لم يعلم وجهه تفصيلا ولكنهم من هذا القبيل كما لا يخفى على المتتبع لاحوالهم بل هذا الوجه هو العمدة والا فيمكن
منع الاستصحاب بمنع جزئية الجنين في بطن امه للام عند صغره ودمه مضغة فلا دليل على نجاسته في ذلك الوقت ضرورة عدم صحة استصحاب نجاسته
حال كونها علقة لانها من حيث كونها دما واما تعبير المص في ية بلفظ الاقرب فهو في مقابل الاحتمال المخالف لا القول المخالف وهو لا ينافي
تحقق اتفاق اهل الفتوى عليه لان الفروع المبتنية على القواعد لا تخلو عن نظر في الاحتمال وان كان الحكم فيها متفقا عليه بين اهل الفتوى نعم لا
يكون هذا اجماعا ويؤيد ما ذكرنا رواية عبد الله بن سنان المحكية عن الفقيه قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اولاد المشركين يموتون قبل الحنث قال كفار
والله اعلم بما كانوا عاملين يدخلون مداخل آبائهم وما روي ان اولاد المشركين يلحقون بآبائهم لكن في دلالته على النجاسة نظر وكيف كان فالظاهر
ان من بلغ مجنونا حاله حال الطفل واما من بلغ وكفر ثم جن فانه لا ينبغي الاشكال في نجاسته لصدق الكافر عليه ويشكل لو فرضنا زوال تلك الصفة
الراسخة في قلبه عنه بالمرة الا ان يتمسك بالاستصحاب وغيره مما لا يخفى ولو اسلم ولد الكافر ثم جن فلا شك في طهارته **بقي الكلام** في
المسبي والملقوط اما المسبي فاذا كان منفردا عن ابويه ففي شرح المفاتيح ان الاصحاب يتبعونه للسابي في الطهارة وحكى فيه كما في اللوامع عن بعض الاصحاب
ان الطهارة لا خلاف فيها بينهم وانما اختلفوا في تبعيته للسابي في الاسلام لكن المحكي في شرح ضه وظ كلام المص في التلخيص بقاء تبعيته للابوين في جميع
الاحكام وهو الذي تردد فيه اولا الشهيد في ظ عبارة كرى مع اشعارها بوجود الخلاف في المسألة ومال اليه ثانيا فيها وفي لك تمسكا باستصحاب النجاسة
الثابتة له قبل السبي السليمة عن المزاحم حيث لم يعدوا التبعية من المطهرات عدا ما ربما يستدل به على الطهارة من الاصل المندفع بورود الاستصحاب
ومن لزوم الحرج المردود بانه عسير فلا بد لاثبات الطهارة اذا لم يكن عليه دليل آخر كما لو اسلم طفل الذمي منه مدينة وكما لو كان ولد الكافر عنده
من غير سبي والاولى التمسك بالسيرة القطعية المستمرة على المعاملة مع السبايا معاملة المسلمين من حيث الطهارة وعدم الالتزام بالتحرز عنهم
فالقول بطهارتهم هو المعتمد سيما مع ما عرفت من عدم دليل معتمد على نجاستهم قبل السبي لولا الاجماع على ما ذكرنا من الوجهين اللذين يمكن
الخدشة في اولهما ويشكل التمسك بثانيهما لو انفرد عن الجابر والنجاسة الثابتة بالاجماع لم يعلم ثبوتها لنفس الطفل او الطفل المصاحب للابوين فلعل
لوصف المصاحبة مدخلا في الموضوع الذي يعتبر القطع ببقائه في جريان الاستصحاب ولا يتوهم جريان مثل ذلك في سائر موارد الاستصحاب و
لان النجاسة من الامور التي اذا تحققت لا يرتفع الا بالمزيل فلا يعتبر اشتراط لاندفاع الاول بان ذلك مخصوص بالمستصحب الثابت بالاجماع فان الموضوع
فيه مشتبه غالبا الا ان يرجع في تشخيصه الى العرف وكلمات المجمعين واما اذا ثبت المستصحب بالادلة اللفظية فالموضوع فيه معلوم غالبا
واندفاع الثاني بان النجاسة انما تحتاج الى المزيل في ارتفاعها عن محلها واما ارتفاعها بارتفاع المحل فلا يحتاج الا الى رافع للمحل او انتفاء
استعداد وجوده واما انهم لم يعدوا التبعية من المطهرات فانهم لم يذكروا في مطهرات الكافر غير الاسلام فمندفع بانهم لم يذكروا في عنوان
المطهرات اسلام الوالدين ايضا ولا يقدح ذلك مع تعرضهم للمسألة في موضعه هذا كله اذا سبي منفردا ولو سبي مع ابويه فالمحكي عن الشيخ

وابن الجنيد وما القاضي والتهذيب في بعض فوائده الحكم بنجاسته وفي شرح حتم وكانه لا يخلو عن قوة عنده واستدلالهم باستصحاب التبعية الى بلوغ الملكة للبشر زائلة كما لو زوج المسلم عبده الكافر امته الكافرة فان ولدها يتبع الابوين دون المالك وبقول النبوي كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فما لم ينقطع عن تبعية الابوين لم ينتف عنه التهويد والتمجيس والتنصير كذا قيل وفي دلالة النبوي نظر ظاهر خصوصا ان المروي في بعض الكتب على ما رايته حتى يكون ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه وهذا اظهر في الدلالة على ان الولد طاهر ما لم يجعله ابواه ولو مع احد ابويه فالمحكي عن الجماعة المتقدم اليهم الاشارة انه يتبعه وفي الشافي وتبعهم المص فيما حكي عنه ولعله لاستصحاب التبعية المتقدم وعن جماعة من العامة يتبعه السابي لان مدلول النبوي ان الابوين يهودانه لا احدهما وهو مفهوم ضعيف كما عرفت وهي المسئلة محل الاشكال والقول بالنجاسة اقوى بناء على الاستصحاب المتقدم هذا كله من حيث الطهارة واما تبعيته للسابي في اصل الاسلام حتى يترتب عليه احكام المسلمين من وجوب تجهيزه لو مات ونحو ذلك فالمحكي عن الشيخ وابن الجنيد وابن البراج والمص في لقطة عد والتهذيب في القول بالتبعية لان هذا الطفل لا حكم له بنفسه فلما خرج من تبعية الابوين بانقطاعه عنهما واخراجه عن دارهما ومصيره الى دار الاسلام تبع السابي المسلم فكان تابعا له في دينه ولقوله ع كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه الخ وفي الدلالة والسند ما لا يخفى خلافا للمحكي عن الم في بعض كتبه وولده في الايضاح والحلي والمحقق الثاني فحكموا بتبعيته في الطهارة خاصة وهو الاقوى

واما الكلام في اللقيط فالمحكي عن الشيخ الحكم باسلام لقيط دار الاسلام اذا كان فيها مسلم صالح لتولده منه سواء بنيت في الاسلام ولم يقربها الكفار ام كانت دار حرب غلب عليها المسلمون فاخذوها صلحا او قهرا او كانت دار الاسلام فغلب عليها اهل الحرب وكذا لقيط دار الحرب اذا استوطنها مسلم او اسيرا كل ذلك للعلو في النبوي الاسلام يعلو ولا يعلى عليه اما اذا دخلها التجار فذكر فيه وجهين الاسلام لتغليبه والكفر لان الدار دار الكفر والتحقيق في ذلك كله الحكم بالطهارة لانها الاصل واما احكام الاسلام فكلما كان الاسلام شرطا فلا يحكم وكلما كان الكفر مانعا فيحكم به

المشهور طهارة المخالف لاهل الحق عدا الفرق الاتية منهم للاصل وادلة طهارة المسلمين من النص والاجماع بعدما تحقق ما دل على اسلامهم في الظاهر بناء على تحديد الاسلام القابل للايمان الذي هو مناط الطهارة دون المراد منه ما عليه الناس من الشهادتين والتزام الصلوة والصيام والحج والزكوة وغير ذلك مما لا يخفى على المتتبع في باب الفرق بين الايمان والاسلام من اصول الكافي هذا مضافا الى السيرة القطعية المستمرة من زمن حدوث هذا المذهب الى يومنا هذا من الائمة صلوات الله عليهم واصحابهم من جميع المؤمنين من المباشرة لهم ومساورتهم والاكل من ذبائحهم وطعامهم ومزاوجتهم فربما كان اهل بيت واحد بعضهم مؤمن وبعضهم مخالف مع انه لو لاحظ زمان الائمة وقلة المؤمنين في ذلك الزمان يقطع بعدم امكان التحرز فضلا عن تعسره ولا ينقض ذلك باستمرار السيرة في قلة زمان دولة بني امية على المعاشرة وترك التحرز عن النصاب لشيوع التقية والسب في ذلك الزمان فانا نمنع شيوع النصب الحقيقي وانما كان الناس يظهرون البراءة من امير المؤمنين ع تقية مع ان الحكم بنجاسة النا لعله لم يكن في ذلك اليوم ظاهرا للناس فان الاحكام انما انتشرت بين الناس تدريجا ولا اشكال في اصل المسئلة انما الاشكال والحيرة في ان السيد مع قرب عهده بذلك الزمان وابتلائه بذلك في تلك البلدان كيف اوجب على نفسه وعلى الناس التحرز عنهم في المساورة الا ان يقول بالعفو عن نجاستهم كما عفي عن قليل الدم عند الشيخ وعن سائر ما يتعلق بالمعاشرة من احكام الكافر كحرمة الذبيحة وحرمة المناكحة ويجوز لك ان يجمع بين ما دل على كفرهم المستلزم لترتب تلك الاحكام بناء على ملازمتها له وبين الاجماع العملي بل تواتر السنة المقلبة على معاملتهم معاملة المسلمين ولا ينافي ما ورد في الاخبار من جعلهم مسلمين لان المراد به ما يوجب العفو عن احكام الكفر ودعوى ان المعاشرة وعدم الاجتناب انما كان لاجل التقية وعدم التمكن من الالتزام بمجانبتهم والمعاشرة بترك عباداتهم وحضور جماعتهم فضلا عن مجانبتهم في المشاركة بترك ذبائحهم وطعامهم مدفوعة مع مخالفتها للاصل بان سيرة الدعاة انما هي على المعاملة معهم معاملة الطاهر مجرد المساورة الا ان يلتزم بما احتمله صاحب الحدائق في المقام بل وربما مال اليه من تسويغ المباشرة للتقية والاذن فيها يوجب عدم وجوب ترتيب الاثر على تلك النجاسة وهو مما لا يخفى او يقال ان المخالطة لما صارت على وجه يوجب نجاسة الاشياء على وجه يوجب ازالة النجاسة عنها بالمرة اذاعة السر واعانة التقية ونحوه التبعيض بعيد التمكن سيما لجهلة الشيعة والتبعيض في الازالة غير مجد فلذا لا يقع وجوب الازالة فعفي عنهم عفو الدم في الصلوة لا عفو الدم العفو المستثنى في الاخبار هذا بعيد موجود بالنسبة الينا في هذا الزمان من جهة الحرج وان لم يكن من جهة التقية بل من جهة التقية ايضا كما لا يخفى فالمقتضى للاصل عدم وجوب غسل ما لاقاهم ولا غرض يتعلق باثبات صفة الطهارة لهم بقي الكلام في ثبات الاحكام الاسلامية التي لا يتعلق بالمباشرة كالتجهيز والصلوة عليه ولا مضايقة عن القول بعدم وجوبه كما عن المفيد والقاضي مع حكمهما بطهارتهم واستدل الشيخ في التهذيب للمفيد ان المخالف لاهل الحق كافر فيجب ان يكون حكمه حكم الكفار الا ما خرج بالدليل واستدل عليه الحلي بعد اختياره له بقوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا بعد الكفار والمخالف لاهل الحق كافر بل اختار وهو في المعتبر في مسئلة الزكوة في بيان اوصاف مستحقي الزكوة بعد

دعوى اجماع اهل العلم على عدم اعطاء الكافر قال ولا يعطى غير الامامي وان اتصف بالاسلام ثم استدل على ذلك بان الايمان هو تصديق النبي ص في كل ما جاء به والكفر جحود ذلك فمن ليس بمؤمن فهو كافر وليس لكافر زكاة بما بيناه ولان مخالف الحق محاد لله ورسوله فلا يجوز مودته والزكوة معونة وارفاق فلا يصرف الى محاد انتهى واوضح من ذلك ما ذكره في الاستدلال على هذا الحكم بان الامامة من اركان الدين وقد علم ثبوتها من الدين ضرورة والجاحد لها لا يكون لها مصدقا للرسول في جميع ما جاء به فيكون كافرا وعن شرحه على نص الياقوت للشيخ الجليل ابن نوبخت من متقدمي اصحابنا عندنا الثاني دافعوا النص كفرة عند جمهور اصحابنا ومن اصحابنا من فسقهم الخ قال في شرح ذلك اما دافعوا النص على امير المؤمنين ع بالامامة فقد ذهب اكثر اصحابنا الى تكفيرهم لان النص معلوم بالتواتر من دين محمد ص فيكون ضروريا اي معلوما من دينه ضرورة فجاحده يكون كافرا كمن يجحد وجوب الصلوة وصوم شهر رمضان انتهى والحاصل ان ثبوت صفة الكفر لهم مما لا اشكال فيه ظاهرا كما عرفت من الاصحاب ويدل عليه اخبار متواترة نذكر بعضها تيمنا وتشريفا للكتاب ففي رواية ابي حمزة قال سمعت ابا جعفر ع يقول ان عليا باب فتحه الله من دخله كان مؤمنا ومن خرج منه كان كافرا وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص طاعة علي ع ذل ومعصيته كفر بالله قيل يا رسول الله ص كيف كان طاعة علي ع ذلا ومعصيته كفرا قال ع ان عليا يحملكم على الحق فان اطعتموه ذللتم وان عصيتموه كفرتم بالله عز وجل وفي رواية ابن ابي بكر قال سمعت ابا الحسن موسى ع يقول ان عليا ع باب من ابواب الهدى فمن دخل في باب علي ع كان مؤمنا ومن خرج منه كان كافرا ومن لم يدخل فيه ولم يخرج منه كان في طبقة الذين لله فيهم المشية وفي رواية الفضيل بن يسار قال سمعت ابا جعفر ع يقول ان الله نصب عليا ع علما بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا ومن جهله كان ضالا ومن نصب معه شيئا كان مشركا ومن جاء بولايته دخل الجنة ومن جاء بعداوته دخل النار وفي رواية ابن بكر عن ابي ابراهيم ع ان عليا ع باب من ابواب الجنة فمن دخل بابه كان مؤمنا ومن خرج من بابه كان كافرا ومن لم يدخل فيه ولم يخرج كان في الطبقة الذين لله فيهم المشية وعن الكافي بسنده الى الباقر ع قال ان الله نصب عليا علما بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا ومن جهله كان ضالا وعن الصادق ع من عرفنا كان مؤمنا ومن انكرنا كان كافرا وعن كمال الدين عن ابيه ع الامام علم بين الله عز وجل وبين خلقه من عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا وعن المحاسن بسنده الى النبي ص انه قال لحذيفة يا حذيفة ان حجة الله بعدي عليك علي بن ابي طالب ع الكفر به كفر بالله والشرك به شرك بالله والشك فيه شك بالله والالحاد فيه الحاد في الله والانكار له انكار لله والايمان به ايمان بالله لانه اخو رسول الله ص ووصيه وامام امته ومولاهم وهو حبل الله المتين وعروته الوثقى التي لا انفصام لها الحديث الى غير ذلك مما لا يطيق مثلي الاحاطة بعشر معشاره بل ولا بقطرة من بحاره الا ان المستفاد من مجموع الاخبار ان المراد بهذا الكفر المقابل للايمان الذي هو اخص من الاسلام وترتب النجاسة الظاهرة على الكفر بهذا المعنى مما لم يدل عليه دليل فان عمدة دليل نجاسة الكفار اما الاخبار الدالة على نجاسة اهل الخصوص كاليهود والنصارى وغيرهم واما الاجماعات المحكية على كل نجاسة كافر اما الاخبار فلا تجدي في المقام كما لا يخفى وكذا الاجماع نظرا الى تصريح نقلة الاجماع بارادة الكافر في مقابلة المسلم وقد تثبت من الاخبار الكثيرة الواردة في حل الجلود والذبائح اذا كان في سوق المسلمين او في ارض الاسلام او كان الذابح دان بكلمة الاسلام ونحو ذلك صدق المسلم عليهم او اطلاقه عليهم لكونهم بمنزلة المسلم في الطهارة ونحوها من الاحكام المتعلقة بمباشرتهم وقد عقد ثقة الاسلام في الكافي بابا لذكر الاخبار الدالة على تغاير الاسلام والايمان ولا يبعد دعوى تواترها المعنوي منها رواية ابن ابي عمير عن الحكم بن ايمن عن القسم الصيرفي عن ابي عبد الله ع قال الاسلام يحقن به الدم ويؤدى به الامانة ويستحل به الفروج والثواب على الايمان ومنها حسنة فضيل بن يسار وصحيحة ابي الصباح الكناني وحمران بن اعين ورواية سفيان بن السمط عن ابي عبد الله ع قال الاسلام هو الظاهر الذي عليه الناس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت وصيام شهر رمضان فهذا الاسلام والايمان معرفة هذا الامر مع هذا فان اقر بها ولم يعرف هذا الامر كان مسلما ضالا وفي رواية ابن محبوب عن جميل بن صالح عن سماعة عن ابي عبد الله ع ان الايمان يشارك الاسلام والاسلام لا يشارك الايمان قلت فصفهما لي قال ان الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله ص به حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس والايمان الهدى وما يثبت في القلوب من صفة الايمان وما ظهر من العمل وفي صحيحة حمران بن اعين عن ابي جعفر ع فيها ان الايمان ما استقر في القلب وافضى به الى الله تعالى وصدقه العمل بطاعة الله والتسليم لامره والاسلام ما ظهر من قول او فعل وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها وفي رواية زرارة عن ابي جعفر ع المروية في باب ارتداد الصحابة وفيها قوله ع واما من لم يصنع ذلك دخل فيما دخل فيه الناس على غير علم ولا عداوة لامير المؤمنين فان ذلك لا يكفره ولا يخرجه عن الاسلام الى الكفر الى غير ذلك من الاخبار فالحاصل ان المستفاد مما يدل على ان المخالفين منتحلوا الاسلام لعدم اخذ الولاية في مفهومه كالنبوة ولم يبق في المقام الا ما ذكره في الحدائق من دعوى كونهم نصابا وقد اجمع على نجاسة الناصب ودعوى كون الولاية من ضروريات الدين كالصلوة والزكوة والحج فمستحلها كمستحلها كافر كالخوارج التي هي اهمها في نظر الشارع الاسلام كما صرح به ابو جعفر ع في رواية الفضيل بني الاسلام على خمسة الى ان قال ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية

ويرد على الاولى بعد تسليم كونهم نصابا والاغماض عن الخدشة فيما يجيء من الروايات الدالة على ذلك سيجيء ان الصدوق نسب ذلك الى يوم الجمل
ان العمدة في دليل نجاسة الناصب اما روايات نجاسة الناصب الآتية وستعرف اختصاصها بالناصب لاهل البيت عليهم السلام واما الاجماع المنقول
هنا واما انكارهم ضروريا للدين لان عداوة امير المؤمنين او احد الائمة عليهم السلام مخالف لضروري الدين واما الآية فدعوى ضروريتها ترجع الى الدعوى
الثانية وقد عرفت من صاحب ئق ويرد عليها امكان منع ان الولاية من ضروريات الدين مط اذ لا يستفاد ذلك من الاخبار الدالة على انه
بني الاسلام على خمس ولا يلزم من اهميتها في نظر الشارع صيرورتها ضرورية فربما يتحقق في الاهم من دواعي الاستتار وموانع الانتشار ما لا
يتحقق في غيره نعم لا استبعاد من كونها عند بعض من الضروريات كمن ثبت عنده ذلك بالتواتر او بالشياع ولا ينبغي الاشكال في كفره ولعله
المراد بما في النص في عبارة نص الياقوت وشرحه للمتقدمين مع انا لو سلمنا كونها ضرورية مط لكن الاخبار المتقدمة المذكورة الدالة
على ان جماعة من الناس بظاهر الاسلام ويحل مناكحتهم ومواريثهم مخصص لعموم ما دل على كفر منكر الضروري وان قلنا انا لوجه في كفره هو استلزامه
لتكذيب النبي صلى الله عليه وآله على احد القولين في وجه كفر منكر الضروري اذ لا يبعد الحكم بطهارة بعض من كذب النبي صلى الله عليه وآله اذ لم يظهر منه ذلك بان يدعي ان النبي صلى الله عليه وآله
لم يخبر بالامر كاذب فيما جاء به وان استلزم انكاره لذلك بالمعنى على هذا القول مما يرفع هذا الاستبعاد انا نظر من كثير من الاخبار المتقدمة و
غيرها ما يدعي فيه تغاير الاسلام والايمان بمجرد اظهار الشهادتين وفعل الصلوة واخواتها كافية في الاسلام بل في شرح المفاتيح ان من بديهيات
المذهب ان النبي صلى الله عليه وآله كان يتيسر المنافقين وما كان يجتنبهم الا ان يقال ان هذه المعاملة مع المنافقين المبطنين للكفر المظهرين للاسلام كانت
مختصا بمبدأ الاسلام ومن هنا يضعف ما في المعتبر من الاستدلال على طهارة العامة بعدم اجتناب النبي صلى الله عليه وآله لهم لان ذلك وقيل انه فعل ذلك تألفا
هذا والدليل على عدم نجاسة النواصب فلا يجمع عن حملها على مصلحة اقتضت عدم ايجاب التحرز عنهم وعن امثالهم من المنافقين وكيف كان فما
ذكرنا من جواز الحكم بطهارة منكر الضروري وان رجع انكاره الى كذب النبي صلى الله عليه وآله مالم يصرح بالتكذيب وان سلمنا انه خلاف القاعدة المسلمة من كفر
منكر الضروري وعلم كفاية مجرد انكار مجيء رسول الله صلى الله عليه وآله اذ الدخول في حقل الشبهة لا امر لا استبعاد فيه بعد ورود الدليل على اسلام هؤلاء المنكرين
لهذا الضروري الخاص وما ذكرنا من كفاية اظهار الشهادتين في احكام الاسلام مؤيد لرفع الاستبعاد وان خصصناه بمبدأ الاسلام ونقال
اقتضاء المصلحة لتكثير سواد المسلمين والتغلب بهم على اهل الحرب وكيف كان فالحكم بنجاسة المخالف مطلقا كما عن السيد لجماعة او فاعدا المستضعف
منهم الحق ضعيف ولا يبعد من الحكم بطهارتهم الحكم بثبوت غيرها من حيث الترتيب على سائر الكفار كما توهمه بعض فطعن في المتأخرين بما طعن
وانما يحكم بذلك كما ذكره كاشف اللثام استهزائهم ودفعا للحرج عن المؤمنين والظاهر ان سائر فرق الشيعة غير الاثني عشرية في حكمهم وان
ورد فيهم عموما او في خصوص بعضهم ما يدل على كفرهم او نصبهم ففي رواية عبد الله بن المغيرة المحكية عن الروضة قال قلت لابي الحسن عليه السلام اني ابتليت
برجلين احدهما ناصب والآخر زيدي ولا بد من معاشرتهما فمن اعاشر فقال عليه السلام هما سيان من كذب بآية من آيات الله فقد نبذ الاسلام وراء
ظهره وهو المكذب بجميع القرآن والانبياء والمرسلين ثم قال ان هذا نصب لك وهذا الزيدي نصب لنا وروايه محمد بن المطهر الواردة في الواقفة
وفيها قوله عليه السلام انا الى الله منهم بريء فلا تتولهم ولا تعاشروهم ولا تشهد جنائزهم ولا تصل على احد منهم مات ابدا سواء من جحد اماما من الله تعالى
او زاد اماما ليست امامته من الله وجحد او قال ثالث ثلثة ان الجاحد امر آخرنا جاحد امر اولنا والزائد فينا كالناقص الجاحد لامرنا وفي
رواية ابي يعفور ثلثة لا يكلمهم الله يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم من ادعى امامة من الله ليست له ومن جحد اماما امامته من الله ومن
زعم ان لهما في الاسلام نصيبا ويدل عليه عموم ما دل على ان الناصب هو الذي ينصب للاثني عشرية لانهم كلهم فان سائر فرق الشيعة
كالمخالفين مبغضون للاثني عشرية وقد ورد اخبار كثيرة في خصوص الزيدية انهم النصاب وفي بعض الاخبار عطف الواقفة عليهم لكنه
يجب بان ظ تلك الاخبار كون هذه الفرق بمنزلة المخالفين ولا ينفعهم القول بولاية امير المؤمنين عليه السلام فاطلاق الكفر عليهم باعتبار انه
ما يقابل الايمان لا ما يقابل الاسلام الذي لا خلاف في نجاسته وانما ظهر الاسلام وانتحله اذا جحد ما يعلم ثبوته من الدين ضرورة
كالنواصب ومنهم الخوارج وكالغلاة بلا خلاف في نجاسة خصوص الفريقين كما عن ظ جماعة بل في الكلية المذكورة وهي نجاسة كل منكر لضروري
الدين بناء على عدم الخلاف في كفره كما هو الظ قال في شرح المفاتيح ان كل من انكر ضروري الدين يكون خارجا عنه عند الفقهاء الا لم
يحتمل فيها الشبهة الا ان يكون قريب العهد بالاسلام او ساكنا في بلاد الكفار معيشا فيها بحيث امكن في شانه عروض الشبهة انتهى وربما
يتامل في تحقق الاجماع على نجاسة كل كافر بناء على انصراف معاقد الاجماع الى غير المرتد فيقوى لذلك طهارته وهو ضعيف جدا ثم ان
ههنا كلاما في ان انكار الضروري سبب مستقل في النجاسة كما نسبه في مفتاح الكرامة الى ظ الاصحاب وحكى المستند عن استاده وتبعه في العشبة
شيخنا المعاصر في شرحه على الشرائع او من جهة رجوعه الى انكار صدق النبي صلى الله عليه وآله كما يظهر من عبارة الاردبيلي المحكية عنه حيث قال الضروري
الذي يكفر منكره الذي ثبت عنده يقينا كونه من الدين ولو بالبرهان ولو لم يكن مجمعا عليه اذ الظ ان دليل كفره هو انكار الشريعة وانكار

صدق النبي صلى الله عليه وآله في ذلك مع ثبوته يقينا عنده وليس كل من انكر مجمعا عليه يكفر بل المدار على حصول العلم والانكار وعدمه الا انه لما كان حصوله في الضروري
غالبا جعلوا ذلك مناطا وحكوا به فالمجمع عليه ما لم يكن ضروريا لم يؤثر وصرح به التفتازاني في شرح الشرح مع انه ظاهر انتهى وكان نظره
الى ما ذكره التفتازاني في مسئلة مثل المجمع عليه قال انه لا خفاء فانه لا يتصور من مسلم القول بان انكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب الكفر
انتهى ثم حكى عن بعض العامة وهو صاحب المنتهى انه قال اما العظمى فيكفر به بعض وانكره بعض والظ ان نحو العبادات الخمس والتوحيد مما لا يختلف
في حكمها قال وهو صريح في ان الخلاف في كفر منكر الاجماع انما هو في غير الضروريات انتهى كلام التفتازاني وحكى نحو ما ذكره المحقق الاردبيلي
عن ظ الذخيرة وهو ظ شارح الدروس ومحشيها جمال الملة والدين الخوانساري بل صرح اولهما في كشف اللثام بانه يعتبر في منكر الضروري علمه بضروريته
وقال المحشي المذكور قدس سره في وجه عدم التكفير مع الانكار لشبهة قال وذلك لان الحكم بكفر منكر الضروري كالصلوة انما هو باعتبار ان من نشأ
بين المسلمين وعاشرهم يعلم بديهة وجوب الصلوة في شرعنا واخبار نبينا صلى الله عليه وآله فانكاره لا يحتمل ان يكون باعتبار انكار اخبار النبي صلى الله عليه وآله بها لعدم النبي منشأ
الا عدم الايمان والتصديق بالنبي صلى الله عليه وآله وان كان يظهر الايمان ويحكم بحسب الظ ان النبي صلى الله عليه وآله لم يحكم بوجوبها فان ذلك منه لتقية ونحوها وليس منشأ
الانكار الا ذلك وانما يتمشى ذلك مع عدم الشبهة اذ من كان قريب العهد بالصحبة بالاسلام او المسلمين ونشأ في بلاد الكفر فلا اطلاع منه على عقائد
المسلمين فربما خفي عليه بعض ضروريات المسلمين واخبار النبي صلى الله عليه وآله فلو انكره لم يعلم من انكاره انكار النبي صلى الله عليه وآله فقط انتهى وقد صرح بذلك ايضا المحقق
القمي قدس سره في القوانين **اقول** واللازم على هذا ان لا يكفر من انكر بعض الضروريات بالجهل كمن نشأ بتقصيره في طلب الحق والاقتصار
على تقليد اسلافهم في ان ما هم عليه ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله عموما او خصوصا مع ان كثيرا من الخوارج والنواصب المتأخرين من اسلافهم على هذا الوجه وهم
يتقربون الى الله والى رسوله بالبراءة من امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه وعلى اولاده الطاهرين مع ان الاصحاب يتمسكون في كفرهم ونجاستهم
بانهم منكرون للضروري وكذا كل ضروري ثبت انكاره دينا لطائفة وعلى هذا فلا بد ان يكون الكفر مختصا بالطبقة الاولى منهم منكرين للعامة
بانه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله دون المتأخر الذي نشأ على هذا الاعتقاد من اول عمره وان كان منقطعا عالما بان جماعة من الناس بل اكثرهم خلافه هذا بل
وان صار نفطنته هذا موجبا للشك في صحة دينه فان الشاك في الضروري انما يكفر على هذا القول اذا علم الشاك بانه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله حتى يرجع
شكه الى الشك في صدق النبي صلى الله عليه وآله والمفروض ان الرجل شاك في ان النبي صلى الله عليه وآله جاء به ام لا ودعوى ان كل فرد من افراد الخوارج والنواصب يعلم بان من دين النبي
مودة ذوي القربى ويكذبونه في دعواه انه من الله خلاف المحسوس نعم لو قلنا بما نسبوه الى ظ الاصحاب من ان منكر الضروري كافر لا من حيث انه مكذب
للنبي صلى الله عليه وآله لم يرد عليه ما ذكرنا اذ انكار الضروري يصير سببا مقابلا للاقرار بالشهادتين والتصديق بما جاء به نعم يرد على هذه ايضا انه لا وجه لما استثنى
من اخراج صورة الشبهة فان انكار اصول الدين كالالهية والرسالة لا فرق في تكفير منكرها بين ما كان للجهل مع العلم او الشبهة هذا مع ان الادلة
الدالة على بيان الاسلام وتحديده خالية عن اعتبار التصديق بخصوص الضروريات من حيث انها صارت ضرورية وان ورد ان الاسلام بني على خمس الا ان المراد ذوات هذه الخمس لا من حيث صيرورتها ضرورية بل يكون كل ما صارت كذلك يكون مبنى الاسلام والذي يمكن ان يقال في توضيح
المرام في هذا المجال انه لا شك في ان الاسلام عرفا وشرعا عبارة عن التدين بهذا الدين الخاص الذي يراد منه مجموع حدود شرعية منجزة على العباد
كما قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فمن خرج عن ذلك ولم يتدين به كان كافرا غير مسلم سواء لم يتدين به اصلا او تدين ببعضه دون بعضه
اي بعض كان ففي صحيحة ابي الصباح الكناني قال قلت لابي جعفر عليه السلام ان عندنا قوما يقولون اذا شهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله فهو مؤمن
قال فلم يضربون الحدود ولم يقطع وما خلق الله عز وجل خلقا اكرم على الله عز وجل من المؤمنين وان الملائكة خدام المؤمنين وان الجنة للمؤمنين وان
الحور العين للمؤمنين ثم قال عليه السلام فما بال من جحد الفرائض كان كافرا الحديث فهذه الرواية واضحة الدلالة على ان التشرع بالفرائض ماخوذ في الايمان
المرادف للاسلام كما هو ظاهر السؤال والجواب كما لا يخفى وفي مكاتبة عبد الرحيم الصحيحة وفيها ولا يخرجه الى الكفر الا الجحود والاستحلال بان
يقول للحلال هذا حرام وللحرام هذا حلال فعند ذلك يكون خارجا من الاسلام والايمان داخلا في الكفر وفي صحيحة عبد الله بن سنان
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرتكب الكبيرة من الكبائر فيموت هل يخرجه ذلك من الاسلام وان عذب كان عذابه كعذاب المشركين ام له مدة و
انقطاع فقال من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم انها حلال اخرجه ذلك من الاسلام وعذب اشد العذاب وان كان معترفا انه اذنب ومات عليه اخرجه
من الايمان ولم يخرجه من الاسلام وكان عذابه اهون من عذاب الاول الخ ونحوها رواية مسعدة بن صدقة المروية في الكافي في باب الكبائر و
الظ ان المراد بالايمان الكامل في الجملة وصحيحة بريد العجلي عن ابي جعفر عليه السلام عن ادنى ما يكون به العبد مشركا قال من قال للنواة حصاة وللحصاة انها نواة
ثم دان به وفي رواية سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين عليه السلام التي في سندها حماد بن عيسى وفيها ادنى ما يكون به العبد كافرا من زعم ان شيئا نهى الله
عنه ان الله امر به ونصبه دينا يتولى عليه ويزعم انه يعبد الذي امره وانما يعبد الشيطان الخ الى غير ذلك من الاخبار الدالة على كفر منكر شيء من الدين ومثل
قوله عليه السلام من شرب النبيذ على انه حلال خلد في النار ومن شرب على انه حرام عذب في النار ومثل ما دل على وجوب قتل من افطر شهر رمضان وشاد

وان جوابه لقد للعيب ح

قال سئلته م

تحريم تارك الصلوة اذا نفوا الاثم عن انفسهم نعم ورد في الاخبار ما يدل على استثناء الجاهل مثل ما ورد في باب حد شارب الخمر من ان الامير ع درء الحد
عن شارب الخمر معتذرا بانه لم يعرف تحريمه وما ورد في ذلك الباب عن محمد بن مسلم قال سألنا ابا جعفر ع عن رجل دعوناه الى جملة ما يحق له من جملة
الاسلام فاقر به ثم شرب الخمر وزنى واكل الربوا ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام اقيم عليه الحد اذا جهله قال لا الا ان تقوم عليه بينة انه كان اقر
بتحريمها ودعوى عدم المنافاة بين الكفر وعدم اقامة الحد عليه للجهل بعيدة جدا واما ما دل من النصوص والفتاوى على كفاية الشهادتين في الاسلام
فالظاهر ان المراد بحدوث الاسلام ممن ينكرهما من غير منتحلي الاسلام اذ يكفي منه الشهادة بالوحدانية والشهادة بالرسالة المستلزمة للالتزام بجميع ما جاء
به النبي ص ويفصله في ذلك الاجمال الا ان المراد من الشهادة بالرسالة الشهادة على انه ص رسول ومبلغ من الله بالنسبة الى ما جاء به الشريعة فلا ينافي كون
ما ذكرنا من عد التدين ببعض الشريعة والتدين بخلافه موجبا للخروج عن الاسلام وكيف كان فلا اشكال في ان عدم التدين بالشريعة كلا او بعضا
مخرج عن الدين والاسلام ثم ان عدم التدين قد يرجع الى عدم الانقياد لله بان يعلم بمجيء النبي ص به ويعلم صدقه في ذلك الا انه لا يتدين بذلك
عصيانا او تجبرا او جبلة عليه في ذلك من غير واسطة لا به عنه وامتنع نظير كفر ابليس لعنه الله وقد يرجع الى انكار صدق النبي ص كمن انكر شيئا
من الدين مع علمه بان النبي ص جاء به ولا اشكال في كفر هذين القسمين الا ان تكفيرهما متوقف على علمنا بعلمه المذكور سواء انشاء علمنا من الخارج او من
جهة اقراره او من جهة كون المنكر بالفتح ضروريا لا يخفى على مثل هذا الشخص الذي نشأ بين المسلمين بل لو ادعى الجهل بمجيء النبي ص به لم يقبل بل
يحمل دعواه على خوف التشنيع او التكفير وعلمنا من ذلك ضرورية المنكر بالفتح لا دخل له في كفر المنكر وانما له دخل في تكفيرنا اياه حيث انه لا
سبيل لنا غالبا الى العلم بعلم المنكر الا من جهة كون المنكر مما لا يخفى على مثال المنكر ممن نشأ بين المسلمين وقد لا يرجع انكاره الى شيء من العنوانين
لكن انكر شيئا من الدين بدعوى عدم مجيء النبي ص به او مجيئه بخلافه بحيث يعلم او يحتمل ان ذلك لاجل تكذيب النبي ص كما عرفت من انكار الخوارج
والنواصب والمتدينين ببعض ما هو مخالف لضروري الدين من هذا القبيل قطعا او ظنا او احتمالا ولا ريب بما يعدون المخالف خارجا عن الدين
يتقربون الى الله ببغضه وعداوته فاللازم على من استند في كفر منكر الضروري الى رجوع انكاره الى تكذيب النبي ص ان لا يحكم بكفرهم من غير تفرقة
بين كون هذا الانكار ناشئا عن شبهة ادعى تقصيرهم غاية الامر مؤاخذة المقصر على ترك التدين بما انكره لو كان انكاره متعلقا بالعقائد
كالمعاد ونحوه والا فالعمليات لا عقاب فيها الا على ترك العمل فالمنكر لحرمة الخمر لو شربها لا على ترك التدين لا يستلزم الكفر لانه متوقف على التكذيب
المنفي في المقام لكن الانصاف ان هذا القول مخالف لظاهر كلماتهم لفهمهم في حكمهم بكفر منكر الضروري على الاطلاق وتعليلهم بانه انكار الرسالة وفي حكمهم
بكفر الخوارج والنواصب معللين بانكارهم للضروري مع ما هو المشاهد من كثير من هذه الفرق الخبيثة وانهم يتقربون الى الله بذلك لا لاجل
في حقهم برجوع انكارهم لحق امير المؤمنين والائمة صلوات الله عليهم الى انكار النبي ص وتكذيبه مضافا الى مخالفته لاطلاقات الاخبار المتقدمة
في حصول الكفر باستحلال الحرام وتحريم الحلال سيما قوله ع في صحيحة الكناني المتقدمة مرغبا بالخروج عن الفرائض كان كافرا رد من زعم كفاية الشهادتين
في الاسلام خصوصا ما ورد في قتل كثير من مستحلي المحرمات كالخمر وترك الصلوة والافطار ونحو ذلك مع ما عرفت من ان عدم التدين ببعض
الدين يوجب الخروج عن الدين فان مستحل ترك الصلوة يعد خارجا عن الدين وهو غير متدين بالاسلام وان ما ورد من ان الاسلام شهادة
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص محمول بقرينة ما سبق في الروايات على كونه هو الاسلام المراد الدخول فيه والانتحال له في مقابل سائر
الملل نعم هذا الوجه لا يجري فيما دل على كفر المقصر في ترك التدين بالضروري دون القاصر لعدم تكليفه بالتدين بما جهله لكن لا حاجة الى هذا
الوجه في اثبات المطلب لاشكال فيه من جهة انه لو تم لاختص بما كان من الضروريات من قبيل العقائد كالمعاد ونحوه دون ما كان
من قبيل الاحكام العملية كوجوب الصلوة وحرمة الخمر اذ لا دليل على وجوب التدين بمثل ذلك تفصيلا بحيث يعاقب على ترك التدين
به كما يعاقب على ترك العمل بل الثابت هو الثاني لان الواجب فيه اولا وبالذات العمل كما عرفت سابقا نعم يجب التدين به اجمالا في ضمن الاقرار
بما جاء به النبي ص اذ لا اشكال في وجوب الاقرار المذكور لعدم تمامية الاقرار بالرسالة بدونه لكنه لا دخل له في وجوب التدين بالاحكام
العملية ضرورية كانت او نظرية وكيف كان ففي الاطلاقات المتقدمة من النصوص والفتاوى كفاية فيكون حال القاصر المنكر للضروري
حال القاصر المنكر للنبوة فان الظاهر انه لا اشكال في كفره ونجاسته وان فرضناه قاصرا اذ لا منافاة بين الكفر والنجاسة وبين عدم المؤاخذة
والحاصل ان المنكر للضروري الذي لا يرجع انكاره الى انكار النبي ص اما ان يكون قاصرا واما ان يكون مقصرا وعلى التقديرين فاما ان يكون الضروري
الذي انكره اعتقاديات العقائد كالمعاد واما ان يكون فعلا كسب النبي صلى الله عليه وآله وسلم والقاء المصحف في بعض الامكنة وان كان الفاعل يعتقد
كون ذلك محرما في الشريعة اذ لعل المخوف في الدين التدين بحكمه بترك عمله فهذه اقسام ستة ظاهر اطلاق النصوص والفتاوى خصوصا
اجماعهم على كفر الخوارج والنواصب مستدلين بانكارهم للضروري بحيث ان عموم كلامهم للقاصر والمقصر من هذه الفرقة الخبيثة المبتلي بها
وعمومه للقسمين من اليهود والنصارى الحكم بكفر جميعهم ويؤيدها ما ذكرنا من ان التارك للتدين ببعض الدين خارج عن الدين والسيرة المستمرة من الاصحاب

بحرمتها المقصد الشرعي ترك التدين تفصيلا بالاحكام العملية اولا وبالذات وكيف كان فالمؤاخذة على ترك التدين ع

في تكفيهم

في تكفير الحكام المنكر لبعض الضروريات مع العلم او الظن بانه لم يكذب النبي ص في ذلك اقل من الاحتمال الا ان الانصاف ان في شمول الاخبار المطلقة
المتقدمة الدالة على حصول الكفر بالاستحلال للقاصر نظرا ظاهرا ومنع حجية القاصر في الكفار كلام آخر واما نجاسة الخوارج والنواصب فيمنع كونها لمجرد
الانكار للضروري فلعله لعنوانهما الخاص بل لا ينفك عن الاخبار الا ذلك كما في اليهود والنصارى فيكون ولاية الامير والائمة صلوات الله عليهم
بمعنى محبتهم كالرسالة في كفر منكرها من غير فرق بين القاصر والمقصر وسلم ما ذكر من الاطلاق فانما هو في العقائد الضرورية المطلوب فيها التكليف الذي
بالاعتقاد بها دون الاحكام العملية الضرورية التي لا يطلب فيها الا العمل فالاقوى التفصيل بين القاصر وغيره في الاحكام العملية الضرورية دون
العقائد مشكل في عدم كفر منكر الحكم العملي الضروري لعدم الدليل على سببيته للكفر مع فرض عدم التكليف بالتدين بذلك الحكم ولا بالعمل مقتضيا
لانه المفروض وسبعدان لا يحرم على الشخص شرب الخمر ويكفر بترك التدين بحرمته وصريح الاخبار المتقدمة في استحلال الفرائض فمن القاصر وقد
تقدم ما ورد في نفي الحد عمن لم يعلم بحرمة المحرمات دعوى عدم الملازمة بين عدم الحد وعدم الكفر كما ترى بل الظاهر ان دفع الحد انه لا يحكم بانه ارتد الا انه مرتد لا يقتل
ومنه يظهر ان من استثنى صورة الشبهة عن ثبوت الحد على شارب الخمر ونحوه ممن اعترف بعدم اعتقاده للحكم الضروري ظاهر استثنائه عن الحكم
بالارتداد ايضا ونقول يكون مرتدا لا يجدي واما الحكم بكفر منكر العقائد الضرورية فلعله الاقوى لاطلاقات المتقدمة وخصوص ما ورد في كل من
العقائد من الحكم بكفر منكرها كما لا يخفى على المتتبع لادلة تلك العقائد مضافا الى ما ذكر من اجماعهم على كفر الخوارج والنواصب مستدلين بانكارهم
للضروري هذا حال العقائد الضرورية واما النظرية فلا اشكال في عدم كفر منكرها الا لمن يرد دليل على كفره بالخصوص واما ما ورد الدليل على
كفر منكره بالخصوص كبعض العقائد التي ليست ضرورية فهل يحكم بكفر منكرها على الاطلاق كما هو ظاهر اطلاق تلك الادلة او يختص ذلك بغير
القاصر فيه اشكال والاقوى الاول اذ كان الدليل مما يصلح لركون النفس في الخروج عن اصالة الاسلام وعمومه فتوى والمسئلة من المشكلات انشاء الله
الفرج ثم لو قلنا بالاول تبعا للجماعة المتقدمة من الاشارة من المتاخرين فلا اشكال في جواز استثناء صورة الانكار للشبهة الحاصلة عن
القصور بل عن التقصير بعد رجوع الانكار معها الى التكذيب قطعا غاية الامر مؤاخذة المقصر على ترك التدين بما قصر فيه واما لو قلنا بالثاني
وهو كون الانكار للضروري سببا مستقلا فهل يستثنى صورة الشبهة وجهان مما تقدم من اطلاق كلماتهم في كفر منكر الضروري
وخصوص الخوارج والنواصب وكذا النصوص المتقدمة ومن ان القاصر غير مكلف بالتدين بما لا يعتقده الا على كل تقدير فالظاهر انه لا اشكال
في نجاسة الناصب مطلقا كما هو المعروف بل المجمع عليه في الحدائق كما عن كتاب الانوار للسيد الفاضل المحدث الجزائري عن بعض من صد انه لا كلام فيه في
شرح المفاتيح الظاهر انها من خلافية ويدل عليه مضافا الى ما ورد في عدم جواز مناكحة الناصب معللا بانه كافر والمراد به مقابل الاسلام لا الايمان لان
الاسلام موجب لجواز المناكحة وفي باب النكاح للناصب هل يجري حربيا او غاليا في الدين نعم وما رواه زرارة المتقدمة في تقابل الاسلام و
الايمان لما تقدم بعضه في مسئلة الغسالة من ان الله تعالى لم يخلق خلقا شرا من الناصب وان الناصب اهون على الله من الكلب وعن العلل في الموثق
ان الله لم يخلق خلقا انجس من الكلب وان الناصب لنا اهل البيت انجس منه وفي بعضها ان الناصب شر من اليهود والنصارى والخدشة في دلالتها بان النجاسة
القابلة للزيادة والنقيصة هي الباطنية وحمل الظاهرية مندفعة بمنع ذلك بانها مسوقة في بيان حال الغسالة المنفصلة عن ابدانهم ومجرد
الباطنية لا يوجب الاجتناب عنها الا ان يفرض اشتمال اكثر تلك الاخبار على ولد الزنا والجنب من حيث هو جنب كما هو ظاهر المقام لا يوجب
نجاسة بدنه وكيف كان فلا مجال للكلام في نجاستهم بعد الاخبار المستفيضة والاتفاقات المنقولة فلا اشكال في المسئلة انما الاشكال في
معنى الناصب الذي يظهر من بعض الاخبار ان النصب لا يختص ببغض اهل البيت ع بل هو مطلق من قدم الجبت والطاغوت في اخبار العلل
ذكر فيها روايتين احديهما قول الصادق ع المعلى بن خنيس ليس الناصب من نصب لنا اهل البيت لانك لا تجد احدا يقول انا ابغض محمدا وآل محمد
ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم انكم تتولونا وتتبرؤن من عدونا والثانية ما رواه في مستطرفات السرائر عن محمد بن عيسى قال كتبت اليه
يعني الهادي ع اسأله عن الناصب هل احتاج في امتحانه الى اكثر من تقديمه الجبت والطاغوت واعتقاده بامامتهما فرجع الجواب من كان على هذا فهو ناصب
اقول ويؤيده بل يدل عليه ما تقدم في حكم غير الاثني عشرية من فرق الشيعة من رواية ابن المغيرة وفيها ان الناصب نصب لك والزيدية نصاب وفيه
انه بعد ما دل الدليل على طهارة منكر الولاية من حيث الانكار فلا ينفع اطلاق الناصب عليه اذ الدليل على نجاسته الا الاجماع واما شرائط خبار
السابقة واختصاص كل منهما بالقسم الاول واضح هذا مع ان صدق هذا العنوان على هذا القسم ثانيا ممنوع جدا قال الصدوق في باب النكاح
من الفقيه ان الجهال يتوهمون ان كل مخالف ناصب وليس كذلك انتهى وفي المعتبر وهي في باب الاسار انهم الذين يقدحون في علي ع وعن كره المعصية
الذي يظاهر بعداوة اهل البيت ع عن السعيد المحدث المتقدم انه من نصب العداوة لاهل البيت وتظاهر ببغضهم ونسب ذلك الى اكثر الاصحاب و
عن القاموس ان النواصب هم المستدينون ببغض علي ع لانهم نصبوا له اي عادوه وعن الصحاح النصب العداوة وعن شرح المقداد ان الناصب
يطلق على خمسة اوجه الاول القادح في علي عليه السلام الثاني من ينسب الى احدهم ما يسقط العدالة الثالث من ينكر فضيلتهم لو سمعها الرابع من

بذلك المجهول

يعتقد

يعتقد فضيلة غير علي ع والخامس من انكر النص على علي ع بعد سماعه عند دخوله اليه بوجه يعتد به ولا يخفى ان الظاهر من الاخبار هو من يبغض اهل البيت ع
ولما كان المنشأ في ذلك غالبا بغض سيد امير المؤمنين ع اقتصر في المعتبر وغيره على ذلك وكذا صاحب القاموس وينطبق عليه ما حكاه السيد المحدث
من اكثر الاصحاب وكيف كان فلا يخفى ضعف تعميم الناصب للمخالف والذي يسهل الخطب انه قد اعترف في الحدائق وقال انه لا خلاف في ان الناصب هو العدو
لاهل البيت ع والنصب لغة العداوة وشرعا بل لغة ايضا على ما يفهم من القاموس هو العداوة لاهل البيت ع وانما الخلاف في ان هؤلاء المخالفين هل
يدخلون تحت هذا العنوان ام لا فنحن ندعي دخولهم وهم يمنعون والدليل على ما ذكرنا هو الاخبار المذكورة انتهى كلامه وانت اذا تاملت فيما ذكره من
الاخبار وجدته غير دال الا على ان الناصب للشيعة ناصب لنا اهل البيت ع وبالجملة فالظاهر ان العامة منهم ناصب ومنهم مستضعف ومنهم الواسطة بينهما
والمحكوم بنجاسته بالاخبار والاجماع هو الاول دون الثاني بل الثالث ايضا فيشكل الحكم في الاول بان الظاهر من الاخبار والتواريخ ان كثيرا من اصحاب
النبي ص والكائنين في زمن الامير ع واصحاب الجمل وصفين بل كافة اهل الشام بل كثير من اهل الحرمين كانوا في اشد العداوة لاهل البيت فقد روي
ان اهل الشام شر من اهل الروم وان اهل مكة يكفرون بالله جهرة واهل المدينة اخبث منهم سبعين ضعفا مع انه لم ينقل الاحتراز عنهم
ان المخالطة معهم كان كمخالطة اصحاب الائمة صلوات الله عليهم مع العامة وتوهم تقييد الناصب بمن يدين ببغضهم دون من يبغضهم
ما يظهر من الاخبار الكثيرة وان يوهمه ظاهر بعض المعتبرة وهو المحكي عن القاموس ثم يمكن دفع ما ذكر بمنع كون جميع فرقهم يبغضونا واقعا بل كثير
منهم سيما في دولة بني امية كان يظهر البغض لهم تقية ويخفي السر على معاملة المبغضين واقعا معاملة المسلمين في عدم غسل الاقامة تقية
ممنوع بل قضية سيد الشهداء مع معاوية معروفة وفي قوله ع لو قتلناكم ما دفناكم ولا صلينا عليكم هذا مضافا الى ان الحكم بنجاسة الناصب يمكن
ان يكون قد انتشر في زمان الصادقين ع اذ كثير من الاحكام كان هذا سبيلها كما يظهر من الاخبار وكلمات بعض الاخيار والكلام في الخوارج يظهر
مما ذكرنا في الناصب فانهم اشد النواصب مضافا الى اطلاق المشرك عليهم في بعض الاخبار كما في قوله ع في خارجي دخل عليه انه مشرك والله وقوله في
الزيارة الجامعة ومن حاربكم مشرك مع ان نجاستهم اجماعية على الظاهر المصرح به في الروض كما عن غيره وعن مجمع الفائدة انه لا كلام فيها مضافا الى النبوي
انهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية وبالجملة فلا شيء اوضح واشهر من كفر يزيد لعنه الله اما الغلاة فلا اشكال في كفرهم بناء على
تفسيرهم بمن يعتقد ربوبية امير المؤمنين او احد الائمة لا ما اصطلح عليه بعض من تجاوز الحد لنفيهم عليه صلوات الله عليهم ومن هذا القبيل
القميون في الرجل كثيرا ويرمونه بالغلو ولذا حكى الصدوق عن شيخه ابن الوليد قده ان اول درجة الغلو نفي السهو عن النبي ص ثم ان الظاهر ان
كفر الغالي لاجل انكاره للضروري وفي كشف الغطاء عدهم من الكافرين بالذات لا لانكارهم بعض الضروريات ويمكن ان يقال انهم ان نفوا وجود
الصانع فهم كالقائلين بنابية الدهر وكالقائلين بالهية فرعون ونمرود وان زعموا الرب اتحد بمن يزعمون
ساغ من زعموا انهم كافرون بالله كالدهرية القائلين بنابية الدهر ومن طاوى القول بنجاستهم ويدل عليه
على نحو الحلول فهم منكرون للضروري في الاظهر في مذهبهم الثاني واما المجسمة فالمحكي عن ط والمهذب كما في هي ومن طاوى القول بنجاستهم ويدل عليه
مولانا الرضا ع قال بالتشبيه والجبر فهو كافر مشرك بناء على ان المشبهة كما عن قواعد العقائد وشرحها هم الذين قالوا ان الله تعالى في جهة الفوق يمكن
ان يرى كما ترى الاجسام والظاهر انهم ارادوا التجسم بالحقيقة ولذا خص الحكم في ذلك البيان بالمجسمة حقيقة اعني من ادعى انه جسم كالاجسام ويمكن
طهارة المجسمة بالتسمية اعني من ادعى انه جسم لا كالاجسام اذ لا يلزم عليه القول بحدثه ولذا حكي عن السيد الثاني انه قال فاما من يقول
من القول بالتجسيم فالظاهر الحكم بان القول بانه جسم لا كالاجسام ولا خلاف في ان هذا القول ليس بتشبيه لان فيه لاصل لا معرض على فرع انه
غلط في عبارة وجه اثباتها ونفيها الى اللغة واكثر اصحابنا يقولون انه اوردت ذلك على سبيل المعارضة للمعتزلة فقال لهم اذا قلتم انه شيء لا
كالاشياء فقولوا انه جسم لا كالاجسام انتهى بل ربما يمنع من كفر المجسمة بالحقيقة ولو اسلم دعويهم لخلاف الشريعة الا انهم حيث لم يعرفوا
ما يلزمه بل ربما ينكرون للازم فلا يصدق عليهم انهم انكروا الضروري ولعله لذا اقتصر المحقق على حكاية القول بالنجاسة فيهم وفي المجبرة عن
الشيخ على وجه يظهر منه عدم اختياره له وهو المحكي عن صريح كري وظ كره بل صريحها الا ان المحكي عن حاشيته مع صد والدلائل انه لا كلام في نجاسة
بعض المجسمة وعن شرح المفاتيح الظاهر انه لا خلاف فيه ولعله لان اصل المجسمة مط مخالف للضروري الا ان يقال انه ضروري بطلانه لما يعتقده العوام
من جواز جوازهما في الله تعالى والمفروض ان المجسمة ينكرونها واما المجبرة فعن الشيخ نجاستهم ويدل عليه الرواية السابقة عن مولانا الرضا ع وقوله ع
القائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك وقول الصادق ع ان الناس في القدر ثلثة اوجه رجل يزعم ان الله تعالى اجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله في
حكمه فهو كافر ورجل يزعم ان الامر مفوض اليهم فهذا قد اوهن الله في سلطانه فهو كافر والرواية المتقدمة من العادة ولا يستلزم ابطال الثواب
والتكاليف كما نص عليه كاشف اللثام في مقام بعض قول الشيخ وذكر ان تنجيس المجبرة اولى من تنجيس المجسمة المشبهة بل اكثر الكفار وربما استند
بكفرهم بقوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم وفي الدلالة
نظر والاقوى طهارتهم لان مرجع جميع ما ذكروه الى منع حكم العقل بالتحسين والتقبيح وكثيرا ما لا يتفطنون على الله تعالى يعرفون بعده وقوعه منه فلا

ينكرون الا الضروريات العقلية ولا يلتزمون بشيء من الضروريات الشرعية الا ان اللازم من مذهبهم ان الله كلف العباد واجبرهم على
الافعال وتعذيبه في محله ولذا حكي عن هي وكري مع صد تضعيف القول بالنجاسة وهو الظاهر من المعتبر كما مر في المجسمة بل لم اجد موافقا صريحا
للشيخ ويؤيد القول بطهارتهم مضافا الى الاصل وعموم طهارة المسلم ما لم ينكر الضروري ان اكثر المخالفين من المجبرة بل قيل انه غيرهم قد انقرض في
بعض الازمنة لما قيل من ميل السلاطين الى المذهب الاشعري واتباعهم غيرهم كما فصل القول في ذلك السيد الكاظمي في شرح الوافية في الادلة العقلية وقد
ظهر من ذلك القول بطهارة المفوضة فان بطلان مذهبهم اخفى في النظر من بطلان مذهب المجبرة وعن شرح المفاتيح ان ظاهر الفقهاء طهارتهم الا انه عن
كشف الغطاء انكار الضروري للقول بالجبر والتفويض وان الافعال باسرها مخلوقة لله تعالى وبالجملة فالمدار في كفر منتحلي الاسلام على انكار ما علم ضرورة
وبدونه لا يحكم بكفرهم الا اذا علمنا ان الشخص ممن لو بذل الجهد يجد الحق لكونه من العلماء الذين ربما يكون الشيء ضروريا عندهم وان كان نظريا عند
العوام وليس المقام من قبيل العمليات التي تقدم ان المكلف به ليس فيها الا العمل دون التدين والاعتقاد فلاحظ ما ذكرنا في كفر منكر الضروري
من خروجه عن دين الاسلام بالتقصير لا القاصر يكون ما اعتقده دينا بالنسبة اليه كما تقدم تفصيل ذلك **المشهور بين اصحابنا رضوان**
الله عليهم طهارة ولد الزنا واسلامه لاصالة الطهارة واصالة الاسلام لحديث الفطرة الدال على ثبوته لمن لم يظهر ويتدين بخلافه والمحكي عن الصدوق
والسيد والحلي من القول بكفره ونجاسته وعن لف نسبته الى جماعة ويظهر من المعتبر ان بعضهم ادعى الاجماع على ذلك وعن الحلي نفي الخلاف في ذلك
لمرسلة الوشاء عمن ذكره عن الصادق ع انه كره سؤر ولد الزنا واليهودي والنصراني والمشرك وكل من خالف الاسلام وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب
ورواية ابن ابي يعفور لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة اباء وفي اخرى وقيل انهى ان يغتسل
فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت ع مرفوعة سليمان الديلمي الى الصادق ع وفيها ان ولد الزنا يقول يا رب فما ذنبي فما كان لي
في امري صنع فيناديه مناد ويقول له انت شر الثلاثة اذنب والداك فنشأت عليهما وانت رجس ولن يدخل الجنة الا طاهر ويؤكده ما ورد من انه لا يجوز
ان يحمل في السفينة ولد الزنا وكان يحمل الكلب والخنزير وما ورد من انه جعل حب علي ع علامة طيب الولادة وبغضه علامة خبثها وما ورد من ان ثمن كونه
اليهودي ثمان مائة درهم وموثقة زرارة عن ابي جعفر ع لا خير في ولد الزنا ولا في بشره ولا في شعره ولا في لحمه ولا في دمه ولا في شيء منه وحسنة ابن مسلم عن
ابي جعفر ع قال لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية احب الي من ولد الزنا الى غير ذلك مما ورد في مذمته وانه لن يدخل الجنة الى غير ذلك والجميع لا يخلو
عن نظر اما المرسلة فلان الظاهر منها الكراهة بالمعنى الاعم وليس عطف الانجاس على ولد الزنا قرينة على نجاسته فلعل سؤره قريب مما سابقه في
القذارة المعنوية ومنه يظهر ضعف الاستدلال باخبار الغسالة سيما رواية ابن ابي يعفور المشتملة على قوله ع فانه لا يطهر الى سبعة اباء فانه ظاهر في ارادة
القذارة المعنوية لان النجاسة الظاهرية غير متعدية عنه اجماعا مع ان النهي عن استعمال سؤره لا يدل على نجاسته واما الوجوه المرفوعة فانه يظهر
انه لم يرد بها الا القذارة المعنوية ومما ذكرنا ظهر حال المؤيدات فلا نطيل فانه لا يظهر من شيء من الروايات الا خباثة معنوية وانه شر الثلاثة لا نجاسة
التي بينها وبين الخباثة المعنوية عموم من وجه ثم ان الاخبار المذكورة لا دلالة فيها على الكفر الا بناء على نفي الواسطة بين الكفر والاسلام مضافا
الى طهارة كل مسلم وقد منع صاحب الحدائق عن المفيد من الاولى فاختار انه يجيء له حالة غير حالتي الايمان والكفر والمحكي عن عبارة الصدوق القول بعدم
جواز التوضي بسؤره فلم يثبت موافق للحلي ولا ما يدل على كفره ولا فتوى يوافقه لا اعلم الهدى فكيف يدعي الخلاف ثم ان الاخبار في نجاته وعدمها
مختلفة والذي يحصل من الجمع بين مجموعها انه لا يدخل الجنة ولا يعذب في النار ان لم يعمل عملا موجبا له **والتاسع المسكرات المائعة**
بالاصالة وان تجمدت بالعرض على المشهور بل عن السيد والشيخ وابن زهرة وابن سعيد الاجماع وعن المعتبر ان الاشربة المسكرة عندنا في التنجيس
كالخمر وعن التحرير انه على ذلك عمل الاصحاب والاخبار في الخمر لا يبعد تواترها وقد قيل انها تبلغ عشرين واما في النبيذ فمستفيضة منها
ما دل على ان ما يبل الميل منه ينجس حبا من ماء ورواية زكريا ابن ادم عن ابي الحسن ع عن قطرة خمر او نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال
يهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او الكلب واللحم اغسله وكله ومرسلة يونس عن ابي عبد الله ع اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ مسكر فاغسله ان عرفت موضعه
وان لم تعرف موضعه فاغسله كله وان صليت فيه فاعد صلوتك ورواية زرارة الاتية عن ابي عبد الله ع وموثقة عمار الامر بغسل الاناء عن النبيذ سبع مرات
هذا مضافا الى اطلاق الخمر عليه في كثير من الاخبار وسيجيء بعضها اما في سائر المسكرات فبناء على عدم تسليم شمول الاطلاق للنبيذ في الاخبار
المتقدمة لها من جهة الانصراف الى الماخوذ من التمر فمنها موثقة عمار لا تصل في ثوب قد اصابه خمر او مسكر حتى تغسله ورواية عمر بن حنظلة
قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في قدح من المسكر يصب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره فقال لا والله ولا قطرة تقطر منه في حب
الا اهريق ذلك الحب ومنها الاخبار الدالة على ان الخمر من خمسة اشياء من الكرم والزبيب والعسل والتمر والشعير ويسمى الاول عصيرا والثاني نقيعا والثالث
بتعا والرابع مزرا والخامس نبيذا وفي بعض الاخبار بدل الكرم الحنطة ولم يذكر فيه اسم الماخوذ منها وفي رواية ابن عباس انها من تسع وفي
رواية عطاء بن يسار كل مسكر حرام وكل مسكر خمر وعن القمي في تفسير قوله تعالى انما الخمر الخ كل مسكر من الشراب اذا اخمر فهو خمر فان الظاهر الحمل اما

الصدق الحقيقي كما استظهره صاحب الحدائق من كلام الشارع بل من كلام اهل اللغة كالقاموس والمصباح المنير ومجمع البحرين وشمس العلوم حكاه
وربما يجعل من هذا القبيل قول علي ع ان الله عز وجل لم يحرم الخمر لاسمها لكن لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر وفيه ان الظاهر من السباق
الالحاق في الحكم دون النجاسة وكيف كان ففيما ذكرناه من الاجماعات والاخبار غنية الا ان هيهنا اخبارا كثيرة تبلغ اثني عشر كلها مخالفة لما ذكر
في طهارة الخمر وغيرها من المسكرات ولذا ذهب الصدوق ووالده في الرسالة والجعفي والعماني على ما يظهر من روايتي خيران الخادم وجود الخلاف في المسئلة بين الفقهاء من اصحابنا
الحديث فذهب جماعة على ما في الروض الى ذلك وهو ظاهر المقدس الاردبيلي او صريحه وبعض اصحاب المدارك والذخيرة والمشارق وهو ضعيف و
الاخبار محمولة على التقية لانه رأي الوقت والوزراء وجهابذتهم من بني عباس كما عن حبل المتين واشتهار النجاسة بين علمائهم لا يدفع التقية من الائمة
عليهم السلم في اظهارها كما لا يخفى وفي شرح المفاتيح ان الاصحاب حملوا اخبار طهارة الخمر والمسكر على التقية وكانه من فتوى ربيعة الرأي الموجود
في زمن الصادق ع وهو من شيوخ مالك ويكفي في الحكومة بين اخبار الطرفين رواية علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب عبد الله بن محمد الى ابي الحسن ع
جعلت فداك روي عن زرارة عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع في الخمر يصيب الثوب انهما قالا لا باس بان يصلي فيه انما حرم شربها وروي عن
عن زرارة عن ابي عبد الله ع انه قال اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ يعني المسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله كله وان صليت فيه
فاعد صلوتك فاعلمني ما اخذ به فوقع ع بخطه وقرأته خذ بقول ابي عبد الله ع ورواية خيران الخادم قال كتبت الى الرجل ع اسأله عن الثوب يصيبه الخمر
ولحم الخنزير ايصلي فيه ام لا فان اصحابنا قد اختلفوا فيه فكتب ع لا تصل فيه فانه رجس الحديث فكيف كان فاخبار الطهارة لا تعارض اخبار النجاسة
وتوهم حملها على الاستحباب مدفوع بآباء كثير منها لذلك كما لا يخفى وابعد منها حملها على التقية مع ما عرفت من شرح المفاتيح ان الاصحاب على العكس
ولقد اجاد في كري حيث ذكر ان القائل بالطهارة تمسك باخبار لا تعارض القطعي فمن العجب تشكيك المحقق في المقام نعم ربما يستدل لنجاسة الخمر بقوله
تعالى ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ وفي دلالتها نظر حيث ان الظاهر ان الخمر في الاية بقرينة عطف
الميسر عليها وجعلها من عمل الشيطان هو شربها فنصب الرجس عليها فتعين حمل الرجس على الحرام ثم ان قضية تقييد المسكر بالمايع
بالاصالة اخراج الجامد منه بالعرض والظاهر انه اجماعي ويكفي في دليله الاستصحاب وكذا مقتضى طهارة الجامد بالاصالة كما هو المعروف بل عن
الدلائل عدم الخلاف والاجماع عليه وعن غيره ان الحكم بنجاسة المسكرات مخصوص عند الاصحاب بالمايع منها بالاصالة وعن ئ انه مقطوع به بين الاصحاب
وفي الحدائق اتفاق كلمتهم عليه وعن شرح ش عدم ظهور الخلاف في ذلك ويدل عليه الاصل بعد اختصاص ما تقدم من ادلة نجاستها من الاجماع و
الاخبار بالمايع كما لا يخفى على من راجعها وتوهم شمول الاخبار للمايع بالعرض مدفوع بان الظاهر انصراف اطلاقها الى المايع بالذات وفي المايع
بالعرض على التسليم الطهارة واستصحابها مضافا الى عدم القول بالفرق بين قسمي الجامد بالذات ثم اعلم ان المحكي عن [illegible]
لطهارة الخمر تشييد الاتفاق حاصله ان المسكر لا يجب ازالته للصلوة بالاجماع لوقوع الخلاف فيه وكل نجس يجب ازالته اجماعا ينتج ان المسكر ليس
بنجس واجاب عنه بما حاصله ان الاجماع في المقدمة الاولى جزء للمحمول بمعنى ان المنفي هو الوجوب الاجماعي وفي الثانية جهة للقضية وقيد للرابط
فلم يتحد الاوسط واورد عليه في المشارق بان هذا لا يجدي نفعا لان الشبهة لا ترتفع لان جهة القضية يمكن ان يجعل جزء المحمول ويصدق القضية ايضا وكما يصدق
كل نجس يجب ازالته اجماعا يصدق كل نجس ضروري او قطعي وجوب ازالته والمفروض ان الصغرى كل مسكر ليس قطعي الوجوب فتكرر الاوسط واجاب
هو بما حاصله ان الجهة التي يمكن ان يجعل جزء المحمول مع صدق القضية وصدق جهتها هي احدى الجهات الثلاث اعني الضرورة والامكان والامتناع لا
الامور التي تعلم والظن ونحو ذلك فانها من البداهة والاكتساب مثلا كل اربعة زوج بالضرورة اذا جعلت الضرورة فيه جزء المحمول وقلنا
كل اربعة ضروري الزوجية فيجب ان يراد كل اربعة يحكم العقل عليها بالزوجية ضرورة اذا تصور بعنوان مفهوم الاربعة الكلي اي اذا دركنا نعقل
هذه القضية يعني كل اربعة زوج يحكم حكما بديهيا بها بحيث يسري الى الافراد فهذا مسلم واما ان يراد ان كل اربعة باي وجه تصورت يحكم عليها
العقل بالزوجية بديهة فمم والسند ظ فان الدراهم الاربعة التي في كيس زيد اذا لم يعلم انها اربعة وتصورناها بعنوان انها في كيس زيد لم
يحكم عليها بالبديهة انها زوج ولا يحكم عليها بها في ضمن الحكم بان كل اربعة زوج والسر في ذلك ان ملاحظة الشيء بالعنوانات المختلفة
قد يكون لها اثر في تعلق علمنا باحواله وصفاته اقول والظاهر ان جعل الاجماع في المقدمة الثانية جزء من المحمول لما كان ظاهر الفساد لم يتعرض
لها العلامة في الجواب فالحاصل ان الاجماع في المقدمة الاولى جزء للمحمول قطعا ولا يمكن ان يكون جهة والا لزم الكذب وح فان جعلنا الاجماع
في الثانية جهة صرفة لم يتكرر الاوسط وان جعلناه جزء من المحمول فان اريد بالنجس في الكبرى النجس الواقعي لم تصدق لاحتمال ان يكون النجس مخالفا
بعض المجمعين فليس بوجوب ازالته اجماعا وان اريد النجس المجمع على نجاسته فحاصل النتيجة ان المسكر لا يكون نجسا مجمعا على نجاسته ولا ينفع فيهم
والمتن كما عن جماعة مستفيضا ان في حكم المسكر عصير العنب اذا غلى واشتد وعن لف نسبته الى اكثر اصحابنا كالعبد والشيخ وابي الصلاح و
سلار وابن ادريس بل عن كنز العرفان دعوى الاجماع عليه وعن ظاهر التنقيح الاتفاق على ان عصير العنب اذا غلى حكمه حكم المسكر وهو كما انه

القائل

القائل بالطهارة من القائلين بنجاسة المسكر غير معلوم كما يظهر من نقل لذلك وفي المقاصد العلية ان تحقق القولين في المسئلة غير معلوم ع
ذلك فقد اختار الطهارة في شرح عد المحقق الثاني البهائي والعلامة والشهيد في س بل كري حيث قال فيها ان في حكم المسكرات العصير اذا غلا واشتد عند
ابن حمزة وفي المعتبر يحرم مع الغليان حتى يذهب ثلثاه ولا ينجس الا مع الاشتداد كانه يرى الشدة المطربة ان الثخانة الحاصلة بمجرد الغليان وتوقف العلامة
في نهايته ولم نقف لغيرهم على قول بالنجاسة ولا دليل على نجاسة غير المسكر انتهى وتبعهم في ذلك المحقق الاردبيلي وتلميذاه وكاشف اللثام وصاحب
الذخيرة والمفاتيح والحدائق والرياض والارجح في النظر النجاسة لموثقة معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل من اهل المعرفة
ياتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف فاشربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال خمر لا تشربه الحديث
فان حمل الخمر عليه اما حقيقة كما نقل عن جماعة من الخاصة والعامة بل عن مهذب البارع ان اسم الخمر حقيقة في عصير العنب اجماعا واما للمشابهة
الموجبة لثبوت الاحكام الظاهرة ومنها النجاسة والحديث في الرواية على ما في الكافي عن ذكر قوله خمر مع انه ضبط من الشيخ مردود بان الظ
عدم الزيادة من الشيخ الذي يكثر منه الخلل كما قيل ويؤيد وجود لفظ الخمر في الرواية تعبير والد الصدوق في تعبيره بها في رسالته الى ولده
هي كالروايات المنقولة بالمعنى حيث قال يا بني اعلم ان اصل الخمر من الكرم اذا اصابته النار او غلا من غير ان تمسه فيصير اعلاه اسفله فهو خمر فلا
يحل شربه حتى يذهب ثلثاه انتهى والمقصود من الاستشهاد به قوله فيكون خمرا والا فالصدوق ووالده على طهارة الخمر واضعف مما
ذكر دعوى ارادة التشبيه في مجرد الحرمة فانه خلاف الظ مع انه لا يبعد ان تكون الحرمة لا لاجل النجاسة اذ ليس قبل الاسكار فليس فيه عاقبة الخمر
في الحرمة لا من حيث النجاسة فتدبر ويؤيده غير واحد مما دل على انه لا خير في العصير اذا غلا حتى يذهب ثلثاه فعن العيون بسنده الى ابن مسلم وفيه حكاية
منازعة ابليس لعنه الله مع نوح على نبينا واله وعليه السلم في شجرة العنب حتى اعطى الشيطان الثلثين وجعل لنفسه الثلث قال فما كان فوق الثلث
من طبخها فلابليس وهو حظه وما كان من الثلث فما دونه فهو لنوح ع وهو حظه وذلك الحلال الطيب فيشرب الخ فان الظ من الطيب مقابل الخبيث
فيدل على ان الزائد عن الثلث حرام خبيث والخباثة المغايرة للحرمة لعلها ليست الا النجاسة الظاهرية فتد ومنها بعض الاخبار الحاكية لقضية نوح
على نبينا واله وعليه السلم وابليس لعنه الله في ذيلها قوله ومن هنا طاب الطلاء على الثلث الخ والطلاء عصير العنب ولكن في دلالتها على الطلاق
بل نابيذ بما له نظر سيما الاولى نعم في الاخبار الحاكية لقضية آدم ونوح على نبينا واله وعليهما السلم مع ابليس لعنه الله دلالة واضحة على اصل التحريم
الدالة على ان ذلك لو اختصت منشأ التحريم للحرمة لدلالة واضحة على ان عصير العنب اذا غلا بالنار او نش بنفسه فحكمه حكم الخمر الا ان يذهب ثلثاه او
يصير خلا بل عرفت انه لا يبعد ان يدعى ان حرمته من حيث النجاسة وليس كالخمر في كون الحرمة لا لاجل الاسكار كما يستفاد من الاخبار بقي الكلام في اعتبار
الاشتداد زائدا على الغليان والمراد منه كما هو ظ جماعة اشتداد بنقل العصير عن الثخونة وقوامه كما هو الظ من محكي المعتبر وكري حيث عنونا
سورة الغليان قبل الاشتداد وظ الشهيد في كري والمحكي عن المحقق الثاني اعتبار مسمى الثخونة الحاصلة بمجرد الغليان ولو لم يحصل بها و عن
فخر الدين في حاشية الكتاب ان المراد بالاشتداد عند الجمهور الشدة المطربة وعندنا ان يصير اسفله اعلاه بالغليان انتهى والمراد منه
المفسر بالغليان في رواية حماد بن عثمان ويمكن ان يكون مراده الصحيح والمحقق من الاشتداد هذا ايضا ويكون مراده مما بعد الغليان وقبل
الاشتداد ونحو اذا غلا ضعيفا ولم يحصل القلب والا فبعيد عدم اطلاع الفخر على ما ذكره والده وشيخه ولعله لذا ذكر في حاشية ان تفسير
الاشتداد بالثخونة غير ظاهر من الاصحاب ومراده الثخونة المحسوسة التي تحصل بعد زمان طويل وما هي الحاصلة بمجرد القلب وانجذاب بعض
الرطوبة الا ان الظ من الشهيدين في كري وض ارادة المحقق في المعتبر الثخونة العرفية المحسوسة لغير الحاصلة بمجرد الغليان سيما انهما [illegible]
وعليه فالعمدة في مدرك النجاسة لما كانت هي الموثقة المتقدمة المختصة بما بعد الثخونة المحسوسة وفتوى المشهور منها هذا الفرد كان الا
في مخالفة الاصل عليها اولى وان كان الاطلاق لا يخلو عن قوة نظرا الى اطلاق المحكي في لف عن الاكثر مع ما عرفت من حاشية المدارك من
عدم ظهور تفسير الاشتداد بالثخونة من الاصحاب وفي حاشية الارشاد من انه عندنا ان يصير اسفله اعلاه ثم ان المحكي عن ابن حمزة تخصيص النجاسة
بما اذا غلا بنفسه فاذا غلا بالنار حرم ولم ينجس ولم نقف له على ماخذ ولعله لصدق الخمر عليه لاختماره ح ولما يظهر من بعض الاخبار من عدم جواز
ذلك بنبيذ التمر ونقيع الزبيب حتى ينش فانه لا يلحق بالعنب الزبيب بل الاقوى طهارته بل عن خبرة لا اعلم قائلا بنجاسته وفي الحدائق الظاهر انه
لا خلاف في طهارته وفي شرح الوسائل لبعض معاصري صاحب الحدائق ان الاجماع منعقد على عدم نجاسة عصير غير العنب لكن في المقاصد العلية
جعل الطهارة اصح القولين وكيف كان فيكفي في طهارته الاصل لعدم الدليل على النجاسة في الحرمة ولا يرد عليه ما ذكره العلامة الطباطبائي
من استصحاب حكم الثابتة حال العنبية لتغير الموضوع اما بناء على عدم صدق العصير على المستخرج من الزبيب فواضح واما بناء على تسليم الصدق
فان المعتصر من العنب مغاير للماء المطلق الممزوج بالاجزاء اللطيفة من الزبيب وان سلمنا صدق العصير على [illegible] منهما لكنه لا ينفع مع تغاير عصير
العنب لعصير الزبيب وبالجملة فالامر واضح وقد يجاب عن هذا الاستصحاب بان المستصحب تعليقي وهي حرمة العصير لو غلى وهو ليس بحجة وفيه

ان هذا ليس من الاستصحاب التعليقي بل هو استصحاب حكم شرعي تنجيزي وهي سببية غليانه للحرمة واستلزامه لها فالمستصحب هو الملازمة
المنجزة لا ثبوت اللازم المعلق وتمام الكلام في محله واضعف من ذلك دعوى معارضة استصحاب النجاسة لاستصحاب الطهارة قبل الغليان مع ترجيح
الثاني بالمرجحات مع انه لا يخفى ان الاستصحاب الاول وارد على الثاني كما لا يخفى هذا كله على تقدير القول بالحرمة والا فلا اشكال في الطهارة على القول
بالحلية على ما هو المشهور كما عن جماعة وعن الرياض كاد ان يكون اجماعا الا لمن يجيء بصيرته كان يعجب الزهيبة اذ لم يعلم كيفية الطبخ فلعله كان
على وجه لا ينافي مع الحكم الا ذهاب ثلثيه بل ازيد بالشمس كما استدل به الشهيد في الدروس والمدار لتحريمها الآن لم يحرم هو غليانه فلا
ذهاب الثلثين قبل حصول التحريم وعوده حصول الغليان والغلي بالشمس فهو ابتداء او في الجملة فان منها ما يحطها الظل مع ان صدق العصير
ما في حب العنب محل كلام مع ما يجيء من قوة حرمة العصير الزبيبي ولو على نجسه بل الاصل السالم عن الوارد عدا ما عرفت فساده من استصحاب حكم العنب
وعموم ما دل على حرمة كل عصير غلى حتى يذهب ثلثاه وخصوص كثير من الاخبار مثل رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الزبيب
يصلح ان يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يوخذ ذلك فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث ثم يرفع ويشرب منه السنة قال لا باس وموثقة عمار الساباطي قال
سأل ابو عبد الله عليه السلام عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالا فقال تاخذ ربعا من زبيب فتنقيه ثم تطرح عليه اثني عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة فاذا
كان من الغد نزعت سلافته ثم تصب عليه من الماء قدر ما يغمره ثم تغليه في النار غلية ثم تنزع ماءه فتصبه في الاول ثم تطرحه في اناء واحد جميعا ثم توقد تحته
حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث وتحته النار ثم تاخذ رطلا من عسل فتغليه بالنار غلية وتنزع رغوته ثم تطرحه على المطبوخ ثم تضربه حتى يختلط
والمرج فيه ان شئت زعفرانا وطيبه ان شئت زنجبيلا فليفعل هذا فاذا اردت ان تقسمه اثلاثا لتطبخه فكله بشيء واحد حتى تعلم كم هو ثم اطرح عليه الاول في الاناء
الذي تغليه فيه مقدارا وحد حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث الآخر وحد حيث يبلغ الماء ثم تطرح الاخير ثم حده ثم توقد تحته بنار لينة حتى يذهب ثلثاه
ويبقى ثلثه الخبر وفي رواية اخرى لعمار في وصف المطبوخ حتى يشرب حلالا فقال تاخذ ربعا من زبيب فتنقيه وتصب عليه اثني عشر رطلا من الماء ثم انقعه ليلة
فاذا كان ايام الصيف وخشيت ان ينش فاجعله في تنور مسجور حتى لا ينش ثم تنزع منه الماء كله اذا اصبحت ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه حتى تذهب حلاوته
ثم تنزع ماءه الآخر فتصبه على الماء الاول ثم تكيله كله فتنظر كم الماء ثم تكيل ثلثه فتطرحه في الاناء الذي تريد ان تغليه فيه وتقدره وتجعل قدره قصبة او عودا
فتحدها على قدر منتهى الماء ثم تصب الثلث الآخر حتى يذهب الماء الباقي ثم تغليه بالنار ولا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث الخبر ورواية اسماعيل
بن الفضل الهاشمي قريب منها ورواية زيد النرسي عن الصادق عليه السلام في الزبيب يدق ويلقى في القدر ويصب عليه الماء فقال حرام حتى يذهب ثلثاه قلت الزبيب
كما هو يلقى في القدر قال هو كذلك سواء اذا ادت الحلاوة الى الماء فقد فسد كلما غلا بنفسه او بالنار فقد حرم حتى يذهب ثلثاه ويؤيده ما تقدم من اخبار
منازعة ابليس لعنه الله مع آدم ونوح على نبينا وآله وعليهما السلام والجواب عن اخبار العصير فهو وقف لا لانها على شمول العصير منعا واضحا
لاهل الكلام وهو موهوم ولقد بالغ في الحدائق في انكار ذلك مدعيا ان الشرع والعرف واللغة على خلافه وان ما يوخذ من الزبيب بعد نقعه
ومن التمر نبيذا مستظهرا بذلك من المصباح والنهاية والقاموس والمجمع من ان العصير ما عصر ونحو ذلك ومن ان الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع
من الزبيب والنبيذ من التمر الخ وما ذكره واتعب فيه نفسه انما اثر شكر الله سعيه ولكن لم يكن ظنا الا بالذي نشاهد العرف في عدم اضافة العصير
الى كل من العنب والزبيب والتمر والماخوذ من مائه العصير لغة وعرفا الا ان يكون في الشيء اجزاء مائية من دون فرق بين تكون مائية كما في العنب والرمان
ونحوهما او لتسويرها من الخارج كالجامدات المنقعة في الماء مع ان اختصاصها بالاول لغة لا يقدح في مطلب المستدل وان عصير الرطب
داخل قطعا فاذا ثبت حرمته بعموم الاخبار ثبت حرمة عصير الزبيب بالاجماع المركب وكيف كان فدعوى الاختصاص شرعا او لغة بعصير العنب مشكل
لكن دعوى انصراف لفظ العصير في الاخبار مما لا ينكر مع قرينة عدم ارادة العموم منها والا لزم التخصيص المستهجن فلو لم ندع ظهور العهد في
خصوص المعتصر من العنب فلا ظهور في المعتصر من مطلق ثمرة الكرم والنخل واما عن رواية علي بن جعفر فيبعد دلالتها على التحريم اولا ولا
تقريرا واما عن الموثقتين فيبعد دلالتهما على التحريم الا بالتقرير ومع احتمال ان يكون السؤال عن كيفية طبخ الزبيب حتى يصير على الحلية ولا يصير
خمرا لو استطال اختمار الاجزاء المائية الكائنة فيه وكان هذا المقدار من الطبخ كان شايعا الخاصية في الاثر كما حكي ان من اهل الثمار الحلو
جميعا بعد غليانها وذهاب ثلثيها يعرضها الاسكار بسبب تخلخل الانقلاب بعد ذهاب الثلثين ويؤيد ذلك ما في بعض الروايات من طبخ العصير
مع العسل حتى يذهب ثلثاه ويؤيده ايضا قوله في رواية الهاشمي المتقدمة وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقي الا ان الرواية ضعيفة جدا وان
اخبار نزاع ابليس مع آدم ونوح على نبينا وآله وعليهما السلام فظاهرها التحريم او مع العصير كما يظهر من قوله عليهما السلام في بعضها فاذا اخذ
عصيرا فاطبخه حتى يذهب ثلثاه وفي بعضها الآخر فمن هنا طاب الطلاء على الثلث والطلاء على ما في الصحاح عصير العنب وكيف كان ففي الخروج
عن الاخبار عما عليه المشهور مشكل ثم ربما يحكى عن المصابيح للسيد العلامة دعوى شهرة القدماء بل الشهرة المطلقة نظرا الى رواية قدماء
اصحابنا لرواة الاخبار المحرمة والاخبار المتقدمة ونحوها في خصوص نقيع الزبيب بناء على ان مذاهبهم يعلم من رواياتهم الظاهرة الدلالة

او رد هالة كتبهم من غير معارض لو نظر الى الطلاء وجملة من فتاوى فقهائنا المتاخرين عن الشيخ بحرمة العصير بناء على تنوير محل الكلام و
بحثها في جميع ذلك من التكلف لعدم الوثوق بان فقهائنا اعرف بمذاهب القدماء مع انهم لم ينقلوا القول بالحرمة عن احد منهم في الكتب الموضوعة لنقل
الخلاف نعم حكى الشهيد عن بعض مشايخه قال وهو قول بعض قدمائنا القول بالطهارة لا يخلو من قوة الا ان الاحتياط لا يخفى الشديد في الاجتناب
لظهور الموثقتين في المطلب سيما مع ان لفظهما وجوب المبالغة في ذهاب الثلثين وتحديد مقدار العصير بقصبة وعود فان ذلك لا يقتضي ان يكون
اذهاب الثلثين لمجرد الامن عن الفساد سيما مع صراحة رواية زيد النرسي المذكورة وضعف كتابه بما ذكره الصدوق وشيخه ابن الوليد مع ان
بما ذكره ابن الغضائري الطاعن في كثير من الثقات من تخليط الصدوق في ذلك وان الكتاب المذكور رواه ابن ابي عمير وعن الشيخ ايضا انه
روى عنه ابن ابي عمير هذا مضافا الى ما في رواية العلل في نزاع ابليس حيث قال هذه الشجرة لي فقال نوح عليه السلام كذبت فقال الخالي فيها فقال نوح لك
الثلثان فمن هنا طاب الطلاء على الثلث لدلالته على وجوب تثليث ثمرة الكرم مطلقا عند الغليان من غير فرق بين رطبه ويابسه لان يدعى ان
تثليثه بالشمس مما عرفت بل يستفاد من الاخبار المذكورة في الكافي وغيره في هذا الباب ان اعتبار ذهاب الثلثين في عصير العنب والزبيب كان
امرا مركوزا في اذهان الرواة ثم اعلم انه اما عصير التمر فالمعروف ايضا طهارته بل عن حواشي القواعد كان للشهيد الثاني الاتفاق على عدم جريان
الحكم في عصير غير العنب والزبيب في مقاصد العلية انه لا يلحق بعصير العنب عصير التمر وغيره اجماعا ولا الزبيب على الاصح للقول بنجاسته
في دعوى الاجماع فالا البهائي في شرح الالفية وبعض شراح الوسائل كما عرفت في مسئلة الزبيب وادعى عليه الاجماع صريحا في الحدائق
فهذه خمسة اجماعات مع ان النجاسة ساقطة بناء على الحلية كما هو المعروف في الحدائق انه كاد يكون اجماعا بل هو اجماع كما في الرياض انه
حكي عن بعض الفضلاء عدم الخلاف فيه الا ما لكن قال في الشرايع ان التمر اذا غلا ولم يبلغ حد الاسكار ففي التحريم تردد والاشبه بقاؤه على
التحليل حتى يبلغ انتهى كما تشتمل الاباحة وعموم ما دل على الرواية مما في الكتاب والسنة وخصوص رواية محمد بن جعفر عن ابيه عليه السلام قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وآله
قوم من اليمن فسألوه عن معالم دينهم فاجابهم فخرج القوم باجمعهم فلما ساروا مرحلة قال بعضهم لبعض نسينا ان نسأل رسول الله عما هو
اهم الينا فنزل القوم وبعثوا وفدا لهم فاتى الوفد رسول الله فقال رسول الله ان القوم قد بعثوا بنا اليك يسألونك عن النبيذ فقال
رسول الله وما النبيذ صفوه لي فقالوا يوخذ من التمر فينبذ في اناء ثم يصب عليه الماء حتى يمتلئ ويوقد تحته حتى ينطبخ فاذا انطبخ اخرجوه
القوه في اناء آخر ثم صبوا عليه ماء آخر ثم يمرس ثم صفوه بثوب ثم يلقى في اناء ثم يصب عليه من عكر ما كان عندنا ثم هو يغلي ثم يسكن على عكره
فقال رسول الله صلى الله عليه وآله يا هذا قد اكثرت افيسكر قال نعم قال ان كل مسكر حرام الى آخر الرواية وفيها ان القوم رجعوا بانفسهم فقالوا يا رسول الله
فاجابهم بما اجاب الوفد وفيه انه لا نص صحيح على عدم الحرمة ما لم يسكر والظاهر ان الاسكار انما كان يحصل فيها وضعوه بعد القاء العكر فيه هذا
اي غليانه وتشبيه ونحوها رواية المفضل بن سابق عن مولانا ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن النبيذ فقال حرم الله الخمر بعينها وحرم النبي صلى الله عليه وآله من
الاشربة كل مسكر لم يفرق بين ان يغلي النبيذ بالنار ولم يذهب ثلثاه وبين ان لا يغلي ورواية موسى بن جرير عن الصادق عليه السلام فقلت له اني اصنع الاشربة
من العسل وغيره وانهم يكلفوني صنعتها فاصنعها لهم قال اصنعها لهم وادفعها اليهم وهي حلال قبل ان تصير مسكرا الى غير ذلك من الاخبار
الدالة على ان مناط التحريم هو الاسكار دون الغليان ودعوى حصول السكر او مبادئه ولو من شرب كثيره بمجرد الغليان ولو في بعض الازمنة
بعض الاهوية والامكنة ممنوعة ومجرد احتماله لا يوجب الحكم بالتحريم ولا يجب التفحص والتجربة لاستمع انه لو كان لا تفق لبعض ولو اتفق
لنقل وشاع بل لو كان لاخبر به الحذاق نعم الظاهر ان طول مكث نقيع التمر وكذا الزبيب قبل ذهاب معظم اجزائه المائية باذهاب الثلثين
يوجب الاختمار الموجب للاسكار وقد يستعجل الخماره بوضع بعض الاجسام فيه كالعكرة وثفل التمر ونحوهما وقد يجعل في نفسه يسلوب انا
بعينه النقيع السابق المختمر وح فلا اشكال في التحريم لاجل الاسكار ولكن لا يوجب التحريم قبل حصوله كما صرح به في رواية موسى بن جرير المتقدمة
حيث قال وهي حلال قبل ان تصير مسكرا وبما ذكرنا يظهر ضعف التمسك للحرمة بموثقة عمار بن موسى انه سأل عن النقوع العتيق كيف يصنع
حتى يحل قال خذ التمر فاغله حتى يذهب ثلثا ماء التمر وموثقته الاخرى قال سألته عن النضوح قال يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى
ثلثه ثم يتمشطن والنضوح طيب مايع يتخذ من التمر والسكر والقرنفل والتفاح والزعفران واشباه ذلك في قارورة مخصوصة فيها قدر
مخصوص من الماء يصير مع تمام ما حتى ينش ويختمر فان الظاهر ان الامر بالغلي حتى يذهب ثلثاه لا لاجل ان لا يصير نجسا اذا نش واختمر مع ان ذوق
التمر وجعله مما يستحق من ان ماء التمر والزبيب اذا نش واختمر صار مسكرا الا النجاسة الحاصلة بالغليان فكيف يعمل بالموثقة في ذلك مع مخالفة
للشهرة المحققة والاجماعات المحكية المعتضدة بعدم ظهور الخلاف في النجاسة الا عن شاذ من متاخري المتاخرين واضعف من ذلك
الاستدلال بالبحار وكما انه كان عندنا شراب سمي زابجة النقوع فقال ما هذا فقالوا يجعل فيه الضيح وامرنا فاهريق في البالوعة الى
والضياح بالكسر اللبن الخاثر ومن القاموس ان الضياح كان عطرا او غسلا من بعض انه الخمر الممزوج بالماء ولا يدل الرواية على نجاسة اصل

النقوع ويؤيد ان هذا النقوع كان مما لم يذهب ثلثاه مما يفهم من فاخمر فيصا الحاصل ان ذهاب ثلثي العصير العنبي مما يجب اصالة
من الاخبار والاجماع على حرمته بلا ريب وتعدى شمول العصير لما يخرج منه اضعف من دعوى شموله لنقيع الزبيب لكن قد عرفت ضعفهما اما ما
تلوناه التمر المستفاد من هذا بن الموثقة بن فالبعيد ان يكون علاجا للعدا فيها هو لضد التنشيش والاختمار لاجل طول المكث ولما يمتزج
كما ينقاد للغير مستفيض الاخبار منها رواية ايوب بن راشد قال سمعت ابا البلاد يسأل الصادق عن النبيذ فقال لا بأس به فقال انه يصنع
فيه بوضع العكر فقال لا يبقى الشراب ولكن انبذوه غدوة واشربوه بالعشي فقلت جعلت فداك هذا يفسد بطوننا فقال ابو عبد الله افسد
ان تشربا الا يحل لك الخمر والعكر هو دردي من الزبيب يوجب غليان النبيذ وتشبيثه كما يستفاد من غير واحد من الاخبار ومنها رواية ابراهيم بن ابي البلاد
دخلت على جعفر فاستقيته من نبيذه فجاء نبيذ في قدح من حضر فشربته فوجدته احلى من العسل فقلت له هذا الذي قد فسد فقال ان
هذا تمر من صدقة النبي يؤخذ غدوة فينصب عليه الماء فتمرسه الجارية فاشربه على اثر طعامي وسائر نهاري فاذا كان الليل اخرجه في صفة جل
الدار فقلت له ان اهل الكوفة لا يرضون بهذا قال فما نبيذهم قلت يؤخذ التمر فينقى ويلقى عليه القعوة قال وما القعوة قلت الداذي قال وما الداذي
قلت يؤتى به من البصرة فيلقى في هذا النبيذ حتى يغلي ويسكر ويسكر فقال ذلك حرام ومن ذلك ما ورد في نبيذ التمر ومثلها في نقيع الزبيب
ورواية حنان بن سدير قال سمعت رجلا يقول لابي عبد الله ما تقول في النبيذ فان ابا مريم يشربه ويزعم انك امرته بشربه فقال صدق ابو مريم سألني
عن النبيذ فقلت له انه حلال ولم يسألني عن المسكر الى ان قال فقلت جعلت فداك هذا النبيذ الذي اذنت لابي مريم في شربه اي شيء هو
فقال اما ابي صلوات الله عليه فانه كان يأمر الخادم فيجيء بقدح ويجعل فيه زبيبا ويغسله غسلا نقيا ثم يجعله في اناء فيصب عليه ثلاثة
او اربعة ثم يجعله بالليل ويشربه بالنهار ويجعله بالغداة ويشربه بالعشي وكان يأمر الخادم بغسل الاناء في كل ثلاثة ايام كيلا يغتلم فان
تريدون النبيذ فهذا هو النبيذ ومنها رواية علي بن شيبا انه قال رجل لابي عبد الله اني ارباح البواسير ليس يوافقني الا شرب النبيذ
قال ما لك وما حرم الله ورسوله يقول ثلثا عليك بهذا المريس الذي تمرسه بالعشي بالليل وتشربه بالغداة وتمرسه بالغداة وتشربه بالعشي فقيل
هذا ينفخ البطن قال فادلك على ما هو انفع لك من هذا عليك بالدعاء فانه شفاء من كل داء وقد ورد في موثقة عمار في وصف مطبوخ الزبيب
انه ان خشيت ان يشنش نقيع الزبيب فاجعله في تنور مسجور الى غير ذلك مما يتفق عليه لما يدل على ان نقيع الزبيب والتمر اذا حصل فيهما النشيش
لطول المكث او بالغليان انما هو على الناس وان ذهب ثلثاه وقد صرح به جماعة من الاصحاب ومن نهاية الشيخ لا بأس بشرب النبيذ غير المسكر
ان ينقع التمر او الزبيب ثم يشرب قبل ان يتغير وبحوه ما عن الوسيلة والمهذب وفي الدروس ولا يحرم المعتصر من الزبيب ما لم يحصل فيه نشيش
فيحل طبخ الزبيب على الاصح ونحوه ما عن السرائر ثم ان الحرمة المستفادة من النصوص والفتاوى في ذلك ليس لاجل نفس النشيش والغليان
بل لما عليه انا على بالنابل لحصول الاسكار او لاحتماله بحيث الفقاع ولو لم يسكر ولم يدخل تحت اسم الفقاع لم يحرم وان كان يحصل
مطلق الاناء النقيعة يعلم من بعضها الاخر فان ورد من ان المدار على الاسكار مثل رواية الفضيل مولى حريز المتقدمة في اول المسألة وغيرها
مما يقف عليه من راجع باب الاشربة من الكافي وكيف كان فالقول بالحرمة ضعيف جدا لعدم الدليل عليه عدا الموثقات المتقدمة المتقدمة
الدالة على النجاسة لمخالفة للاجماع والشهرة الا ان الاحتياط مما لا ينبغي تركه واما عصير الحصرم فالظاهر انه لا اشكال ولا خلاف في طهارته
للاصل وعدم ما يدل على خلافه ومن الاشربة في المسكر ورواية موسى بن جعفر المتقدمة الدالة على حلية الاشربة المصنوعة ما لم يسكر الى غير ذلك
وعن الحدائق عن بعض محدثي البحرين الالتزام بالاحتياط فيه لاحتمال شمول العصير في الاخبار له وفيه ما قدمناه ذكره من ان المتبادر من العصير
المتعارف المعهود في ذلك الزمان لا على العموم وخروج ما خرج بالدليل ونحن نعلم ان المتعارف في ذلك الزمان هو عصير العنب فلا الحصرم مع ان عدم
العلم بالتعارف كاف واما اخبار اخر ابي الربيع فالظاهر منها البقاء لعصير ثم ان رواية العلل جريان الحكم في ثمرة الكرم مثل العنبية وبعد الزبيب
الا انه ليس فيها دلالة ظهور المغني به هذا مع ان تقادم الاجماع المستفاد من كلمات العلماء والسيرة القطعية من اعاظم مسلمي الفقهاء
عن كتاب مسائل الرجال عن ابي الحسن ان محمد بن عيسى كتب اليه عندنا طبيخ يجعل فيه الحصرم وربما يجعل فيه العصير من العنب وانما هو لحم
قد طبخ وقد روي عنهم في العصير انه اذا جعل على النار لم يشرب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فان الذي يجعل في القدر من العصير بتلك المنزلة
وقد اجتنبوا اكله الى ان نستأذن مولانا في ذلك فكتب لا بأس فان الظاهر من الرواية انهم انما كانوا يجعلون في ذلك الطبيخ الحصرم ولم يتوهموا
تثليثه ولا تعرض له الامام في مقام البيان وانما تعرض لمسائل العصير الذي يجعل في ذلك احيانا وكيف كان فلا ارى المسألة محلا للاشكال
وان ذكر كاشف الغطاء ان الاحوط جري حكم العنبي في الزبيبي والحصرم والتمري والبسري ثم ان الظاهر عدم الفرق فيما يحرم بالغليان من الاعصر بين ان
ينفرد او يمتزج مع شيء اخر للاطلاق لان الادلة الامر سهلة ذكره على وجه لا يسلب الخلط الاسم فاما لو سلبه انه يغلي وهو في ضمن غيره بحيث صار
مستهلكا يسكر كالعصير في المرق فالظاهر ان الحكم وبالجملة فالحكم يدور على صدق الغلي على العصير وهو في ضمن غيره الا على صدق العصير المغلي دونه

في رواية زيد المتقدمة في الزبيب المغلي في الماء اذا ذهب ثلثاه او الى الماء فقد عرفت محمولة على ما ذكرناه دون مجرد تغير الطعم في الجملة فافهم ويؤيد
ما ذكرنا ما تقدم في مسألة الحصرم من رواية السرائر ولو وقع شيء من العصير بعد غليانه ومثل ذهاب ثلثيه في مائع نجسه الا ان يكون عصيرا اخر
وان كان مثلثا او كان العصير المنصب لا ايمهل فيه ذلك المائع في تثليث ذلك العصير والمائع على الاشكال في الاول وتثليث اللازم في طهر ذا
الثلثين ثم ان الحكم بالحرمة في موردها محمول على نفس المائع المكون في العنب والحادث في الزبيب والتمر لا عليه بوصف كونه معصورا عنها
منهما وان اوهم الاخبار خلاف ذلك فان التعبير عن الموضوع بالعصير من باب التعبير بالغالب لا فلا ابدان لا يحكم بالحرمة اذا استخرج ماء العنب
لا بالعصر بل بالغليان وهو واضح لغة او على ما ذكرنا فلو غلى ماء العنب في حبة من دون ان يخرج حرم ومعه انه لا يحقق معه لغلبة المعتبر
بالغليان في رواية حماد بن عثمان وفي كلمات الاصحاب يصير اعلاه اسفله وهو منها الظاهر تحققه في حب العنب بحسب الظاهر لانه يكفي
في ذلك مجرد حركته وفي موثقة ذريح اذا نش العصير او غلا حرم نعم ربما يستفاد من مفهوم قوله في رواية زيد المتقدمة في الغاء الزبيب في القدر
كما هو اذا ابيت ان الحلاوة الى الماء فقد تقدم ان قلنا برجوعه الى الماء فتضايق المقام للتنبيه على العدل لان الرواية ضعيفة وعلى ما ذكرنا
حب العنب بل يحول اذا قلنا الشمس قبل ان يصير زبيبا فما عن المحقق الاردبيلي من التأمل في تحريم هذا المع عدم امرنا بانهم صرحوا بحل نظرنا
في شرح الارشاد على ما حكي عنه ظاهر النصوص اشتراط كونه معصورا فلو غلى ماء العنب في حبه لم يصدق عليه انه عصير فيحتمل التحريم ولكن صرح
به هنا والاصل والعمومات وحصر المحرمات يقبل الحل حتى يعلم النافل انتهى وقد عرفت ان التعبير في الاخبار محمول على الغالب لما ان الظاهر ان الحكم
مختص بالعصير المعبر عنه في الاخبار تارة بالعصير واخرى بالطلاء فلو صار العصير خلا لم يحرم بالغليان لعدم تحقق الاسم اما لو صار دبسا فالظاهر
الحكم معلقا على ذهاب الثلثين والاقوى نجاسة عرق الجنب من الحرام وفاقا للمحكي عن الصدوقين والاسكافي والشيخين في المقنعة والخلاف
والنهاية والقاضي وابن حمزة والظاهر انه المشهور بين القدماء وعليه جماعة من متأخري المتأخرين مثل استاذ الكل في شرح المفاتيح وصهره في
الرياض والمدارك كاشف الغطاء بل عن جماعة دعوى الاجماع عليه وفي الاخبار ونسبه في الغنية والمراسم الى اصحابنا وجعله في الامالي من دين الامامية لما
كلمه يجبر ضعف المروايات عن ابي الحسن الهادي احدهما في الذكرى عن ادريس بن زياد الكفرثوثي انه كان يقول بالوقف فدخل سر من راى في
عهد ابي الحسن واراد ان يسأله عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب ايصلى فيه فبينما هو قائم في طاق باب لانتظاره حركه الامام بمقرعته وقال
ان كان من حلال فصل فيه وان كان من حرام فلا تصل فيه والمروي عن البحار وجدته في بعض المؤلفات القديمة مسندا الى الكاظم وهو عن
لابن شهرآشوب انه على بن مهزيار كان اراد ان يسأل ابا الحسن عن ذلك وهو شاك في امامته قال فخرج يوما في العسكر فرأيت السلطان قد
خرج الى الصيد في يوم من الربيع لانه صائف والناس عليهم ثياب الصيف وعلى ابي الحسن لبابيد وعلى فرسه تجفاف لبود وقد عقد ذنبها
لفرسه والناس يتعجبون منه ويقولون الا ترى الى هذا المدني ما قد فعل بنفسه فقلت في نفسي لو كان اماما ما فعل هذا فلما خرج الناس الى الصحراء
لم يلبثوا الا ان ارتفعت سحابة عظيمة هطلت فلم يبق احد الا ابتل وغرق بالمطر وعاد وهو سالم من جميعه فقلت في نفسي يوشك ان يكون
هو الامام ثم قلت اريد ان اسأله عن الجنب اذا عرق في الثوب فقلت في نفسي ان كشف عن وجهه فهو الامام فلما قرب مني كشف عن وجهه ثم قال
ان كان الجنب عرق في الثوب وجنابته من حرام لا تجوز الصلوة فيه وان كانت جنابته من حلال فلا بأس به فلم يبق في نفسي بعد ذلك شبهة في امامته
الخبر ونحوها الرضوي ويؤيدهما ما ورد من النهي عن الاغتسال بغسالة الحمام وقول ابي الحسن في رد من زعم ان فيه شفاء العين كذبوا انه يغتسل فيه
الجنب من الحرام والزاني والناصب وهو شرهما وكل من خلق ثم يكون فيه شفاء العين وفي رواية اخرى تعليل النهي بانه يغتسل فيه من الزنى
وولد الزنى والناصب هذه وان لم تدل على النجاسة الا انها لا تخلو عن تأييد ان شئت فتمسك بهما بناء على ان الظاهر من التعليل بيان حكم
نجاسة الغسالة ولا يقدح عدم نجاسة بعض من ذكر فيها مثل ولد الزنى فان الخبر لا يسقط عن الاعتبار باشتماله على ما يخالف ظاهر الدليل
وكيف كان فالانصاف يقتضي حصول الظن القوي البالغ حد سكون النفس من نقل شهرة الحكم بين القدماء مع كونه مما لا يمكن ان يستند
في مثله الى شيء سوى ورود الرواية بالخصوص فلا اشكال في انجبار الروايات المتقدمة بمثل هذه الشهرة المعتضدة بالاتفاقات المحكية مضافا الى ان
عن المبسوط نسبة الرواية الى اصحابنا الظاهرة في اشتهارها بينهم خلافا للمحكي عن المعتبر في رسالة الى ولده وسلار مع ما تقدم عنه من نسبة
القول بالنجاسة الى اصحابنا فلعله اراد الشهرة الغريبة من الاتفاق وتبعهما الحلي والمحقق والشهيدان وعامة المتأخرين على ما حكي بل عن الحلي
الاجماع على الطهارة والظاهر انه استنبط الاجماع من قاعدة الطهارة وحمل الطهارة مع قول الجنب لا يخفى ضعفه ثم ضعف ما عن شرح المفاتيح
من ان القول بالنجاسة للشيخ وهو متروك ولا مستند لهم سوى الاصل والعمومات الدالة على طهارة عرق الجنب لما قد عرفت ثم انه لا فرق في
عن المنهي بين كون الجنب رجلا او امرأة ولا فرق في الحرام بين ان يكون وطي الاجنبية او اللواط او وطي البهيمة او الميتة وان كانت زوجته وسواء
كان عن الجماع او الانزال او الاستمناء باليد كما ذكره فاما الوطي في الحيض والصوم فالظاهر انه من الطاهر الا انه يعد عرق الحرام

بالطهارة في الوطي في الصوم والحيض ان المتبادر من الجنابة من الحرام كون الحرمة من جهة الفاعل او القابل لا من جهة نفس الفعل اما الاستمناء فهو
البدن كما في الرواية والفرق بين الزوجة الحائض والمبنية مما لا يخفى خلافا للكاشف للشافعي بين الكل في النجاسة ومما ذكرنا ظهر وجه الاشكال في
من جنابة البحر في مستند البهائي حيث جعلها كالظهر لا ما اولى نفس الفعل العاصي عرضها كالحيض وظهر مما ذكرنا حكم الوطي الممنوع منه لمرض او حلف
لا فرق في الفرق بين الحادث حال الفعل الموجود بعد واما الساقي الى التالي مما الفعل فهو ظاهر والمنال في الظهر هو المحرم الواقعي مع عدم تحقق
الظاهر به فلو اشتغل الاول كالواطي امرأته باعتقاد انها اجنبية او تحقق الثاني كالواطي للشبهة فالحكم الطهارة ومن المنتهى انه لو وطي الصغير
والحقنا به حكم الجنابة ففي نجاسة عرقه اشكال ثم ان المحكي عن المعالم انه حكي عن الاسكافي انه قال في مختصره بعد الحكم بنجاسة عرق الجنب من الحرام
كذا عندي الاحتياط من عرق جنابة الاحتلام ثم اعترض في المعالم بعدما لو قوله على موافق ولا على دليل وهو كذلك الا ان يؤول ان تلك الجنابة لا بعد
عليها انها من حلال وكونها من حرام ايضا وان كان غير معلوم فيلحق بالعين وربما يوجه بان الجنابة من حرام لانه من فعل الشيطان وان كان يتحقق
غير مكلف تحقق الاحتياط الاجل ذلك وهو بعيد وكيف كان فهذه الاصل يوجب طهارة عرق الجنب ماء عرق الحائض والنفساء فالمحكي عن جماعة منهم المحقق
في المعتبر الاجماع على طهارته والاقوى نجاسة عرق الابل الجلالة وفاقا للمحكي عن الشيخين والقاضي والمص في المنتهى ومال اليه المحقق الاردبيلي في النهاية
في المدارك والمبسوط في الذخيرة وجزم به الرياض مصرحا بشهرته بين القدماء وعن الغنية والمراسم نسبته الى الاصحاب وان حكي الطهارة في الا
تبعه في ذلك الحلي والمحقق والمص في كثير من كتبه وعامة المتأخرين عدا قليل منهم كما مر للاصل والعمومات المندفعة بصحيحة هشام بن سالم لا تأكل من لحوم
الجلالة وان اصابك شيء من عرقها فاغسله وحسنة بن البختري لا تشرب من البان الجلالة وان اصابك من عرقها فاغسله ثم ان ظ الصحيحة الاولى كما
عدا ختصاص الحكم بالابل خلافا للمحكي عن الاكثر فخصوه بها وهو الاقوى اقتصارا في مخالفة القواعد على مورد العمل من الرواية المخالفة لها وان كان
صحيحة

والعاشر من النجاسات الفقاع

كره ان ولا خلاف ظاهرا في نجاسته عن الانتصار والغنية الاجماع عليه وكذا
عن المص في … وجماعة من المتأخرين والظ انهم ارادوا الاجماع من كل من قال بنجاسة الخمر لا مطلقا ويدل عليه مضافا الى استفاضة الاخبار بكونه
خمر المستلزم لثبوت احكامها له اما الثبوت الموضوع واما لعموم المنزلة واختصاصا بالاحكام الشايعة التي من اظهرها النجاسة بعد تنجيس الخمر رواية
جبلة عن يونس قال اخبرني هشام بن الحكم انه سأل الصادق عن الفقاع فقال لا تشربه فانه خمر مجهول فاذا اصاب ثوبك فاغسله وضعف سندها مجبور
بما عرفت والمراد من الفقاع على ما عن مجمع البحرين والمهذب انه يتخذ من ماء الشعير عن السبك الانتصار والرازي انه كان العمل منه ومن القمح
عن الشهيد كان قد يتخذ من الشعير غالبا ويصنع حتى يحصل له نشيش وكانه الان يتخذ من الزبيب وعلى كل حال فالمعتبر الصدق العرفي الا
ان المحكي عن الاسكافي انه قال انه حرام لنشيشه وغليانه وظاهره اعتبار النشيش وهو كما مثل في صوت الماء وغيره اذا غلا وهو ظاهر الشهيد
الثاني في موضع … قال ان الاصل في الفقاع ان يتخذ من ماء الشعير كما ذكره في الانتصار لكن لما ورد النهي معلقا على التسمية ثبت له ذلك مما عمل
ام من غيره اذا حصل فيه خاصيته وهو النشيش ونحوه في … ومن السيد المرتضى انه نقل عن ابي هاشم الواسطي ان الفقاع نبيذ الشعير فاذا نش
فهو خمر وفي كشف الغطاء انه يعتبر فيه ان يوضع في محل حتى يحدث فيه فوران ونشيش وفي حاشية المدارك ان الحرمة والنجاسة بعد ان يقع
والغليان دون الاسكار وفي شرح المفاتيح ان نجاسته وان لم يكن مسكرا هو المعروف من اصحابنا لتعليق الحكم على الاسم والاطلاق الخمر عليه
بالغليان وجزم به في الحدائق وتمسك بصحيحة ابن ابي عمير قال كان يعمل لابي الحسن الفقاع في منزله قال ابن ابي عمير ولم يعمل فقاع يغلي ونحوهما …
في صحيحة ابن يقطين في شرب الفقاع الذي يعمل في السوق لا يدرى كيف يعمل ولا متى عمل ايحل له ان يشربه قال لا احبه فان ظاهر قوله ولا متى عمل ان
الحرام منه ما يبقى حتى يحصل له فوران وعلى اي حال فظ النصوص ومعاقد الاجماع عدم اعتبار الاسكار فيه وقد نسبه في … الى ظ الاصحاب ونقله
في شرح المفاتيح ان نجاسته وان لم يكن مسكرا هو المعروف ويؤيده عد الفقاع في كلامهم مقابلا لجنس المسكر ان في الغنية كل شراب مسكر
والفقاع نجس بالاجماع وعد في الوسيلة من النجاسات الخمر وكل شراب مسكر والفقاع بل المصرح به في مجمع البحرين وكشف الغطاء كونه مما لا يسكر فان
في الاول هو شيء يتخذ من ماء الشعير وليس بمسكر لكن ورد النهي عنه وفي الثاني انه شراب مخصوص غير مسكر يتخذ من الشعير غالبا وفي تحفة الطب
من الاشربة ولا يسكر لكن الانصاف ان ظ الاخبار الدالة على انها خمر او بمنزلتها اعتبار الاسكار فيه سيما بملاحظة ما دل على ان الله لم يحرم الخمر
لاسمها وانما حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر الا ان يلتزم بانه يحصل منه فتور وان لم يبلغ حد السكر قال في كشف الغطاء وليس ما
الشعير الذي يعطاه الاطباء للعلاج منه لان الظاهر انه يحصل منه فتور لا يبلغ حد المسكر ولعل في ذلك ماء الشعير يقع الكلام في ان الظاهر من بعض ما تقدم
اختصاص الفقاع في البيان من ماء الشعير … لا وجه لتعميم الفقاع في الادلة لما عداه ويقوى ضعفها للعقد المشترك بين الكل ممنوع
الان بوجه كما لا اختصاص وضعفها لا انصراف

الاقوى

طهارة عين المسوخات ولعابها وفاقا للمشهور بل المجمع عليه كما … للاصل وعموم
الادلة على طهارة سؤر كل حيوان من السباع والوحش ما عدا الكلب كما في رواية البقباق المتقدمة في باب السؤر وخرج منه الخنزير وخصوص ما دل على

طهارة سؤر السباع الذي بعضها من المسوخ وما دل على طهارة ميتة ما لا نفس له ومنها الزنبور والعنكبوت والجراد والوزغ والعقرب وما دل على
جواز المشط بالعاج وهو من المسوخ وما دل على الاستنجاء بوبر الارانب وما دل على طهارة سؤر ومطلق الطير ومنه الطاوس والوطواط وما دل
على طهارة العقرب والوزغ والفارة التي عدت من المسوخ هذا كله مضافا الى السيرة القطعية في بعضها كالفارة … فقال لا يجوز
الاعيان النجسة كالكلب والخنزير وجميع المسوخ انتهى والظاهر عطف الجميع على المثال لا الممثل وعن الشيخ في كتاب الاطعمة من … فان المسوخ كلها نجسة
الاجماع في كتاب الصيد نسبة القول بالتنجيس الى … الشيخ في ف وابن حمزة وسلار وعن ظاهر المرام ان اكثر المتقدمين على منع بيع المسوخ
بناء على نجاستها واكثر المتأخرين على الجواز وربما احتمل استفادة القول بالنجاسة من بعض هؤلاء من جهة قوله بنجاسة لعاب المسوخ فان المحكي
عن ابن حمزة وسلار في … وعن الاصحاب نجاسة اللعاب كما احتمل في كلام الشيخ ارادة النجاسة اللغوية بمعنى الخباثة الموجبة لثبوت
بعض احكام النجاسة ويشهد له مضافا الى ما عنه في … من جواز المشط بالعاج واخذ المداهن منه مدعيا عليه الاجماع ما عنه في الاقتصاد من …
على ضربين نجس العين ونجس الحكم فنجس العين هو الكلب والخنزير فانه نجس العين نجس السؤر ونجس اللعاب وما عداه على ضربين ماكول وغير ماكول
فما ليس ماكول كالسباع وغيرها من المسوخ نجس السؤر ونجس الحكم انتهى وكيف كان فما تقدم من الادلة كاف في طهارة عينها وسؤرها ولعابها
ومما ذكرنا من الادلة يظهر الوجه في طهارة الثعلب والارنب والفارة والوزغة مضافا الى ما دل على جواز تذكية الاولين والروايات الخاصة في الا
خلافا للمحكي عن الشيخ في موضع من ط فجعل الارنب كالكلب والخنزير في وجوب اراقة ما باشره من المياه وغسل ما مسه بيبوسة وعن الوسيلة
الكلب والخنزير والثعلب والارنب والفارة والوزغة وجسد الذمي والكافر والناصب يجب غسل ما مس هذه رطبا ورش ما باشره يابسا والمحكي عن المقنعة
فجعل الاخيرين كالكلب والخنزير في غسل ما مسه رطبا ورش ما مسه يابسا ونحوه ما عن … والمحكي عن الحلبيين في نجاسة الاولين وعن …
الاجماع عليه والمحكي عن القاضي فالحق الوزغة والمستند في الكل لو صح الحكم ما ذكر من الروايات ففي المرسل … عن الرجل يمس الثعلب
والارنب وشيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره ولكن يغسل يده وفي الصحيح عن الفارة الرطبة قد وقعت في الماء تمشي على الثياب ايصلى فيها
قال فيها اغسل ما رايت من اثرها وما لم تره فانضحه بالماء والخبر المروي عن قرب الاسناد عن الفارة والعقرب واشباه ذلك يقع في الماء قال يسكب
منه ثلث مرات وقليله وكثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب منه ويتوضا منه غير الوزغ فانه لا ينتفع بما يقع ونحوه ما عن الرضوي ولا يخفى ان ذلك كله
معارض بالعمومات والخصوصات في طهارة الاربعة المذكورة واضعف من الكل القول بنجاسة لبن الجارية كما عن الاسكافي للعلوي الضعيف المعلل
بعلة ضعيفة مشعرة بالاستحباب وهي ان لبنها يخرج من مثانة امها واضعف من الكل نجاسة ذرق الدجاج وقد تقدم في البول والغائط
وافرط من الكل في الضعف احتمال نجاسة الحديد او تخيل حسن الاحتياط كما حكي عن بعض المتورعين انه كان يجتنب كل الجزء المقطوع من
البطيخ بالحديد بتخيل ما ورد من الحكم باستحباب غسل اليد او مسحها بالتراب المنسبقة المعبر عنها في الاخبار بالنجاسة ونقضها للطهارة في الرجل اذا قص
اظفاره بالحديد او اخذ من شعره او حلق قفاه فكان عليه ان يمسحه بالماء قبل ان يصلي قلت فان صلى ولم يمسح ذلك بالماء قال يعيد الصلاة
لان الحديد نجس وفي قريب منها موثقة اخرى وفي رواية ابي بصير عن الصادق عن امير المؤمنين لا يجوز الصلاة في شيء من الحديد فانه نجس ممسوخ
وهي على ظاهرها مخالفة للسيرة الكاشفة عن كون الطهارة من الضروريات عند العوام والخواص وبحيث لم يجب الشرط او التكليف في ازالة النجاسة
مع الامكان عن الثوب والبدن المتنجسين للصلاة بالاجماع المحقق في الجملة والسنة والكتاب المتواترة ولو كانت النجاسة ملاصقة لها مع عدم
لم يجب الازالة الا اذا منعنا عن حمل النجاسة كما سيجيء او ذكر الثوب من باب المثال فان الواجب ازالة النجاسة عن كل ما يصلى لما يستفاد من النص والفتوى من
عدم جواز الصلاة في النجس ففي مكاتبة خيران الخادم المتقدمة في مسئلة الخمر في الثوب … لا تصل فيه فانه رجس …
على عدم جواز الصلاة في كل رجس وقوله في رواية ابي بصير المتقدمة في طهارة الحديد لا تصل في شيء من الحديد فانه نجس ممسوخ فانه ان كان النهي
والمراد بالنجاسة الخباثة الا انه يستفاد منه ثبوت حرمة الصلاة في النجس الحقيقي وقوله في رواية وهب بن وهب السيف بمنزلة الرداء تصلي فيه ما لم
تر فيه دما بناء على عدم دخول السيف فيما لا يتم الصلاة فيه او منع منها الاخبار الاتية فيما لم يتم الصلاة فيه فان الظ كونه لذلك كالاستثناء من
كلية المنع عن الصلاة في النجس مع عد منه الخاتم والدملج والخلخال والسيف والسكين والحاصل ان الظ من النص والفتاوى ان المناط
في بطلان الصلاة صدق الصلاة في النجس الا ما ثبت استثناؤه كما سيجيء في مسئلة ما لا يتم الصلاة فيه ح فلو قلنا بجواز حمل النجس فلا بد
في معرفة ما يصلى فيه وتميزه عن المحمول من الرجوع الى العرف فانهم يفرقون بين الخاتم والثوب الملفوف لكان مع المصلي فلو حمل عمامة … لم
يصدق انه صلى فيها والظ ان القطعة المشدودة على الاعضاء مما يصلى فيه اذا قلنا بالعفو عن … كل ما لا يتم الصلاة فيه سواء كان من
الملابس ومن غيرها الا ان ما يتم به الصلاة اخل في الثياب قطعا وغير معفو عنه بالغرض كما انه ولا الحاجة ايضا اذا قلنا بالمنع عن المحمول كما عن ط والا
والسرائر والجواهر والجامع جملة من كتب المص … والموجز وظ البيان حيث حكموا ببطلان الصلاة بحمل قارورة مشدودة الراس فيها نجاسة والظهر

لم مستند عدا ما ربّما يظهر من المروي عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل يمرّ بالمكان فيه العذرة فتهب الريح فتسفي عليه من العذرة فيصيب ثوبه ورأسه يصلّي فيه قبل ان يغسله قال نعم ينفضه ويصلّي فانها الظاهرة في وجوب النفض وضعفه ما ورد في فارة المسك اذا كان مع المصلّي الّا اذا كان ذكيا الّا ان بناء على ان المراد بالذكاة النظافة عن النجاسة العرضية فيثبت المطلوب واما بناء على ارادة الذكية في مقابلة ما يؤخذ من ميتة على نجاسة الفارة اذا اخذت من ميت فيدلّ على عدم جواز استصحاب الميتة ويلزم بعدم القول بالفصل المنع عن استصحاب غيرها من النجاسات الّا ان يلتزم بالفرق بينها ان المنع عن الميتة ليس لنجاستها ولذا منع عنها من يطهرها بالدباغ كالاسكافي وحكي في المقاصد العلية عن بعض المنع من الصلاة في جلد السمك الميتة مع طهارته وان ردّ بعكسه الدليل ومنه يظهر سقوط الاستدلال على المدعى بالرواية عن الرجل يصلّي ومعه شيء من جلد حمار ميت قال لا يصلح ان يصلّي وكيف كان فالمسألة محل اشكال لعدم نهوض ما ذكر لاتمام المطلب لذا افتى المحقق فيما حكي عن المعتبر بالجواز وتبعه جماعة منهم المحقق الثاني الّا ان الّا ان مدعي الجواز لا يخرج عن قوة لصدق الصلاة في الشيء اذا كان محمولا فان الظاهر من لفظة في وان كان هو التلبس بالشيء واستعماله الّا ان المتتبع في استعمال الاخبار يشهد بان المراد الاعم منه ومن المصاحبة ويشهد له ما تقدم من روايات الصلاة في الدينار وموثقة ابن بكير في باب اللباس وقوله فاسد بوله وروثه وقوله ع لا يصلّى في منديل يتمندل به وفي خبر ... فيه منديل يتمندل به هذا يؤيّد اصل المطلب فان النهي وان كان محمولا على التنزيه الّا ان الظاهر منه ملاحظة احتمال النجاسة فيدلّ على المنع لو علم بنجاسته واوضح منه ما دلّ على جواز الصلاة في خرقة الخضاب اذا كانت طاهرة ويجب ازالة النجاسة للطواف الواجب والمندوب لانه صلاة الّا ان الطائف في المسجد عن المساجد بلا خلاف على الظاهر المصرّح به في محكي ... والسرائر ونهج الحق والمنتهى وعن غيره وعن الشهيد ان الظاهر كونه اجماعا وعن اللوامع حكاية الاجماع عن العاملي والظاهر انه اراد به الشهيد والاصل فيه قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام فرتّب حرمة دخولهم المسجد على نجاستهم وقد مرّ في نجاسة الكافر ان المراد بها هنا ولو بالقرينة النجاسة الشرعية على المنع من ادخال كل نجس وفي النبوي جنّبوا مساجدكم النجاسة بناء على ان الظاهر ارادة هذا المعنى دون مسجد الجبهة ودون موضعها من الارض لتسميته للصلاة باسم اشرف اجزائها وفي صحيحة الثمالي عن ابي جعفر ع اوحى الله الى نبيّه ان طهّر مسجدك واخرج منه من يرقد بالليل ومر بسدّ الابواب هذا كله مع ما علم من الشرع من وجوب تعظيم المساجد كما يستفاد من احكام المساجد وآداب دخولها ومنع المعلّم وجوب الاتمام الضرر المقدّسة والمصاحف مع ما علم من زيادة احترام المصاحف على المساجد وكذا المشاهد بناء على ما يظهر من الاخبار من ان كل مسجد كان مكانا المقدّسة المصاحف مع ما علم من زيادة احترام المصاحف على المساجد وكذا المشاهد بناء على ما يظهر من الاخبار من ان كل مسجد كان مكانا دم نبي او وصي صلوات الله وسلامه على جميع الانبياء والاوصياء فاحبّ الله ان يذكر فيه فاحترامه يستلزم احترام مدفن النبي والوصي صلوات الله وسلامه عليهما بطريق اولى نعم لو قلنا بان وجوب الازالة عن المسجد ليس للاحترام بل للحكمة الامن عن تنجّس المصلّين فانه موضع عد للصلاة لم يتعدّ الى المصاحف والمشاهد فيحتاج في اثبات الحكم في المشاهد والمصاحف الى دليل اخر ولم نعثر عليه عدا ما ربّما يظهر من الشهيد الثاني من وجوب تعظيمها واحترامها وفيه نظر واحتياج لزوم الاحترام ... الاهانة والاستخفاف واما التعظيم فمراتبه مختلفة غير محصورة ولا دليل على وجوب الاعلى بناء على تسهيل الامر على العباد والاقل لا يعلم حرمة الاهانة والاستخفاف عقلا وشرعا هو الاحترام فوق ذلك مما يتصور الّا انا نقول كما لا يحرم ترك بعض الاحترامات فلم يصل من الشرع ما يدلّ على وجوب هذا الاحترام ولذا لم الشهيد يمنع دخول الجنب في المشاهد وحرمة مس جلد المصحف ولكن الانصاف انه لم يكن في ازهان المسلمين من مقدار احترامهما ما يقتضي وجوب الازالة فيه هذا في غير خط المصحف واما فيه فلا اشكال في وجوب الازالة بفحوى حرمة مس المحدث له ثم انه هل يختص المنع في المساجد والحق بها بالمتعدّي منها ام غيرها الظاهر الاول والرواية هو الثاني في اللوامع عن الكفاية انه بل هو ظاهر معظم نفي الخلاف في السرائر بل صرّح بعض ... بالاخلاف بين الامة كافة ان المساجد يجب ان تنزّه وتجنّب النجاسات العينية وقد اجمعنا بلا خلاف في ذلك بيننا على انه من غسل ميتا له ان يدخل المسجد ويجلس فيه فضلا عن مروره فلو كان يجب تجنّب العين لم يجز له ذلك انتهى وقرره في المعتبر على الاجماع الاول ومنع الاجماع الثاني قال فانا نمنع الاستيطان كما نمنع من جنب ونجاسة ويقبح اثبات الدعوى بالمجاز فان هذا مضافا الى السيرة المستمرة في ازالة النجاسات الغير المتعدية عن المسجد مثل العذرات ونحوها بل لا دليل عدم دلالة الآية على المدعى بعد قوة احتمال ورودها مورد الغالب من انه يجوز الدخول لهم كانوا عليه قبل نزول الآية يستلزم سراية النجاسة الى المسجد قطعا واما النبوي فالمراد بالنجاسة فيه لما المصدر يعني جنّبوا مساجدكم عن ان يتنجّس واما الاول عليه فهو ظاهر في النجاسات العينية وكيف كان فلا يدلّ على تحريم ادخال المتنجّس مطلقا الّا بالاجماع المركب ويمكن منعه بناء على تخصيص المنع بعين النجاسة لما اصنعه له او لعرضه ولم يبعد التمسك على انه مثل الحرمة وقد نقل عن العلامة القطب المبالغة في الميل الى الحرمة هنا ولو لم نعتمد بجعل المدار على احد الامرين التعدّي او هتك الحرمة مع انه ضعيف كما يجيء فيه لا يعمّ الاتفاقات المحكية الموهونة بمصير كثير من المتأخرين الى الخلاف كالاجماع المحكي عن في بل عن الاجماع المنعقد من الحلي على جواز ان يجلس من غسل ميتا المسجد وان ذكرها المحقق بعد تسليم الاجماع على تحريم ادخال النجاسة مطلقا بناء على منع الاجماع عن كاز عمه الحلي ابعد وبخيل لا نسلم الثاني فما خبر ورواية الحلي ... ورايته سعيه هذا مضافا الى ما دلّ من الروايات على جواز دخول الحائض المسجد ففي صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال الحائض والجنب لا يدخلان

المسجد الا مجتازين وفي اخرى لا بأس ان لا يتركن في المساجد دعوى زيادة ثبا الجواز في مقام توهم المنع من الدخول من حيث حدثي الجنابة والحيض فلا تنافي المنع من حيث النجاسة ممنوعة لو لم يكن الحيثية الاخرى غالبة المصاحبة مع تلك الحيثية ومن المعلوم ان بدن الحائض لا ينفك عن النجاسة الا نادرا ولا يكفي التجنّب بناء على ان المتعارف عدم ازالة النجاسة عن الحشفة الا عند ارادة الاغتسال كما يظهر من الاخبار الواردة في كيفية غسل الجنابة يفيد العموم من هذه الحيثية بلا اشتباه ويؤيده بل يدلّ عليه ما ورد في صحيحة معاوية بن عمار في المستحاضة ومنها وان كان لا يثقب الدم الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلّت كل صلاة بوضوء لكن لا يبعد ان يراد بالمسجد هنا مصلّى المرأة في بيتها كما يلوح من صدر الرواية وغيرها من الروايات الاخر الواردة في ان المرأة اذا طمثت في الصلاة تقوم عن مسجدها فلاحظ وفي عدة اخبار ان المستحاضة تطوف بالبيت بعد الغسل بما يجب عليها ففي موثقة عبد الرحمن بن ابان وكل شيء استحلت به الصلاة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت وظاهر الطواف المندب هنا مضافا الى ما علم من السيرة على عدم منع اصحاب القروح والجروح من اهل الدم السائل من الجمعة والجماعات وعدم منع الناس عن المرور في المساجد الاعراض لاخر كالمرافعة كما في زمان امير المؤمنين عليه السلام وما اكثر انعلم كما في زمانا لا سيّما بالنسبة الى المسجد الاعظم بالكوفة الى غير ذلك من الاعراض وعدم تحرّز ... مع ان الانصاف يقتضي القطع بنجاستهم ثم ان الظاهر ان المسجد يصدق على ارضه وفضائه وسطحه وجداره ظاهرها وباطنها وان كان ظاهر بعضهم ادخال النجاسة عدم تحريم تلويث ظاهر جدارها من الخارج لان معاقد الاجماعات يشملها ويحتمل فرشه كالبواري وكذا الالبسة المخصوصة حكي عن ... الاتفاق عليه بل يشعر به عبارة مجمع البرهان ولعله لانها تعدّ من اجزائه ... الانسان نفسه ومنها ما يحمل يجتنب ... بل يرمها ما يلازمه غالبا او دائما والظاهر ان وجوب ازالة النجاسة عن المسجد فوري بلا تردد فيه ظاهرا وعن ... نسبته الى الاصحاب لا لاجل الامر بل لقرينة المقام حيث ان الحكمة فيه الاحترام واما من جهة كونه معدّا للصلاة فانا نقطع بان المراد في النبوي هو تجنيب المسجد عن النجاسة في زمان من الازمنة المستقبلة مع ان المستفاد من الاجماع على حرمة تنجيس المسجد تجنيبها بمنع حدوث النجاسة فيها هو تحريم ابقائها بناء على ما هو الظاهر في المقام من ان المناط هو وجود النجاسة فيها من دون فرق بين الوجود الاولي والثانوي ثم ان الظاهر انه لا اشكال في كونه كفائيا بالنسبة الى من يجمع شرائط التكليف فيظهر مما ذكرنا وجوبه على من ادخله ولعل المراد ان فعل الغير يسقط لا بدل ولعله لان الحرمة بالنسبة اليه فكما يحرم عليه الاحداث يحرم عليه الابقاء بناء على ما عرفت من ان مناط الحرمة هو الوجود المشترك بين الحدوث والبقاء ولكن هذا لا الوجوب الكفائي بالنسبة الى من عداه فكما انه يعاقب على الوجود الثاني فلو ترك الكل عوقبوا اجمع هذا على ترك الواجب العيني ومن عداه على ترك الكفائي ولو فعله هو سقط التباعات من باب الامتثال بالواجب الكفائي وكذلك العكس لو فعل الباقون سقط عنه من باب السقوط لا البدلية وجوبه الكفائي ثابت على تقدير ترك من عليه عين نظير وجوب نفقة الولد لو لا تقصير عليه على الولد على سائر الناس ولكن التحقيق عدم امكان ... العنوان الواحد المستفاد وجوبه من دليل واحد فان المفروض ان الازالة الواجبة على من ادخل النجاسة واجبة بعنوان له وجوب النجاسات لجميع المكلفين ثم انه لو اشتغل تارك الازالة بعبادة ففي صحتها وفسادها على النزاع المشهور في مسألة الضد نظير بعض مشايخنا عدم ابتنائها العبادة عليه لان الفساد على تقدير حرمة الضد فرع وجود الدليل على فوريته وجوب الازالة حتى فيما اذا اشتغل منه بواجب موسع هو ممنوع فان الدليل ان كان هو الاجماع فلم يثبت ان كان دليلا لفظيا فهو معارض بما دلّ على عموم وجوب ذلك الموسع مع فقد المرجح فيثبت التخيير ولازمه الصحة نعم لو ارتكب ما يكون عليه حراما او فيه لا يخفى فان منع الاجماع على الفورية في مقام اشتغال الذمة بواجب موسع ان كان من جهة مجرد اشتغال الذمة فلا تعارض بينهما لان دليل الواجب الموسع كدليل اباحة الشيء انما يفيد جواز فعله من حيث هو فلا ينافيه عروض الحرمة من جهة منافاته لواجب مضيق ولذا لا يعارض ادلة فورية الواجبات على القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد الخاص بادلة اباحة المباحات وان كان المنع من جهة خصوصية اخرى غير اشتغال الذمة فهو منع للفورية كما يشهد به اطلاق كلمات المجمعين ومعقد الاجماع ومما ذكرنا يظهر فساد التعارض بين ما دلّ على فورية الوجوب وما دلّ على عموم الوجوب لجميع ازمنة الواجب الموسع كفساد اخذ النسبة بين ادلة اباحة الضد في غير العبادات مع ادلة التعارض ... في المقام بعد استفادة الفورية من مساق الوجوب لان لغاء الفورية يكون كالغاء التقييد دون المقيد والغاء اصل الوجوب بخلاف الاجماع هذا مع ان ما ذكره من التخيير المقتضي للصحة فاسد لان الدليل في العموم من جهة على الفورية في مادة الاجماع والرجوع الى الاصول والاصل هنا في الواجب الموسع للشك في تعلّق الامر به واما الازالة فهي مباحة قطعا لعدم فورية الضد الموسع مع تصحيحها الا بتوقفه على اباحتها مع انه لو سلّمنا التخيير فهو لا يقتضي الصحة لان الغرض التخيير بين البناء على فورية وجوب الازالة في الحكم بالفساد وبين البناء على وجوب الواجب الموسع ومع فورية الازالة في الحكم بالصحة فلا بدّ من اختيار المجتهد وللمقلّد لاحدهما وليس هذا من باب التخيير بين فعله ازالته وفعل الصلاة في جميع الصلوات وعفي في الثوب والبدن عن دم القروح والجروح اللازمة وهي التي لو تبرأ كما عن المحقق الثاني والمستمرة الجروح بحيث لا ينقطع اصلا او ينقطع زمانا لا يسع لاداء الفريضة مع ازالتها كما فسّر في الروض اعتبار الاستمرار بهذا المعنى كان مذهب الاكثر كما في مفتاح

الكرامة قال ان الظاهر من كلام الاكثر ان المدار على المشقة والحرج وكلامهم يعطي لزوم الاستمرار على وجه لا يتيسر الصلاة بدون الدم فيكون حالهما حال
صاحب السلس والمبطون والمستحاضة ودائم النجاسة ونحو ما استظهره من عبارة الاكثر هو الظاهر منها في اول النظر ففي المقنعة اعتبار سيلان الدم وعن سم
القروح اذا شق ازالته وفي نهاية سيلانه وعن المراسم اعتبار المشقة وعن ابي … وكشف الالتباس القروح الدامية والجروح اللازمة وعن … وابن
اعتبار اللزوم في القروح والجروح والمراد باللزوم كما عن كره لزوم الدم فيه وفي الروض عبارة المصنف في بعض كتبه والبيان وكري اعتبار عدم الرقي وفي
هو انقطاع الدم وسكونه عن … المدارك ولعل هذا كله للاقتصار في مخالفة الاصل على المتيقن من النص والفتوى ولذا زاد المصنف هنا على ما حكي
اعتبار الضرورة في العفو واوجب ابدال الثوب مع الامكان محتجا بزوال المشقة وكانه لمضمرة سماعة قال سألته عن الرجل به القرح والجرح لا يستطيع ان يربطه
ولا يغسل دمه قال يصلي ولا يغسل ثوبه كل يوم الا مرة فانه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة ومن مفهوم … العلامة
محمد بن مسلم قال قال ان صاحب القرحة التي لا يستطيع ربطها ولا حبس دمها يصلي ولا يغسل ثوبه في اليوم اكثر من مرة ولكن الموثقة بمقتضى تعليلها
والمضمرة بمفهوم قيدها على ان الوجه في عدم وجوب غسل الثوب انه يصير من الحرج وهو عدم تيسر فدل على وجوب الازالة اذا تيسرت بغير الغسل كالابدال و
على وجوب الازالة اذا كان له زمان فتور الدم لو كان له فترة كما في كرة وكشف اللثام وعن المعتبر وكشف الالتباس خلافا للمحكي عن الشيخ في النهاية
والمحقق والشهيد الثانيين وجماعة بل نسب الى بعض الى الاكثر تارة والى المشهور اخرى فلم يعتبروا في ظاهر كلامهم استمرار الجريان ولا ابدال الثوب ولا مراعاة
الفترات لكثير من الروايات المطلقة مثل رواية ابي بصير قال دخلت على ابي جعفر عليه السلام وهو يصلي فقال لي قائدي ان في ثوبه دما فلما فرغ قلت له
اخرجك فقال ان بي دماميل ولست اغسل ثوبي حتى تبرأ الخ فان الظاهر المقطوع به تمكن الامام عليه السلام من ازالة الدم عن الثوب ومن ابداله
والمتعارف من الدماميل انها … فترات بل في كثير من الزمان وفي رواية سماعة اذا كان بالرجل جرح سائل فاصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرأ
وينقطع الدم اذ المراد بالسائل ليس استمرار الجريان بمعنى عدم الفترة بل المراد ما لم ينقطع عنه الدم بل يسيل احيانا في مقابل ما اندمل واشرف على الاندمال
فاطلاق المشتق انما هو باعتبار الملكة دون الحال او باعتبار كون التلبس بالمبدأ كثيرا او صحيحة ليث المرادي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يكون به الدماميل
والقروح فجلده وثيابه مملوءة دما وقيحا وثيابه بمنزلة جلده فقال يصلي في ثيابه ولا يغسلها ولا شيء عليه وموثقة عبد الرحمن قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الجرح
يكون في مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم والقيح فيصيب ثوبي فقال دعه فلا يضرك ان لا تغسله وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام في الرجل
يخرج منه القروح فلا تزال تدمي كيف يصلي فقال يصلي وان كانت الدماء تسيل المراد بقوله لا تزال تكرر الخروج مرة بعد دفعة لا استمرار الجريان
وانقطاع الدم فهو نظير قولهم لا يزال فلان يتردد الى بيت فلان ويقول هذا القول ويشهد له قوله وان كانت الدماء تسيل فان الظاهر كونه من بعض
الافراد الخفية للمسألة لا كونه نفس المسألة فالمعنى يجوز لهذا الشخص الذي به جروح لا تزال تدمي الصلاة في جميع الاحوال حتى في حال سيلان الدم
فافهم وفي رواية الجعفي قال رأيت ابا جعفر عليه السلام يصلي والدم يسيل من ساقه والظاهر انه كان بالامام عليه السلام من الجروح المتعارفة دون ما لا يزال يسيل منه
الدم وموثقة عمار عن الدماميل تكون بالرجل فتنفجر وهو في الصلاة قال يمسحه ويمسح يده بالحائط او بالارض ولا يقطع الصلاة لم يستفصل بين
الكثير والقليل مع انه حكم في غير واحد من الاخبار بانقطاع الصلاة بالرعاف اذا لم يقدر على ازالته في الصلاة وكيف كان فظاهر هذه الروايات
كون الامر في هذا الدم اسهل مما تقدم عن المحقق والمصنف والشهيد وغيرهم ثم لا يبعد حمل كلمات اكثر من تقدم النقل عنه على ما حملنا عليه الاخبار
فيكون المراد بالقروح والجروح اللازمة في محكي ف والغنية الذي هو معقد الاجماع فيهما التي لم تبرأ كما تقدم عن المحقق الثاني تفسير اللزوم به في كلام
… هنا وان عرضه نحو ان هذا ليس مذهبا للمصنف الا ان هذا الاعتراض غير وارد كما اعترف به ولده في المعالم … المحقق الثاني بان الظاهر
من هذا الوصف ارادة كون الجرح باقيا غير منقطع مثل مجرد كون العلامة قد لم يصرح بهذا القيد في غير هذا الكتاب لا يسوغ حمل اللفظ على خلاف الظاهر منه
سيما مع ما هو معلوم من حال العلامة قده من عدم الالتزام بالقول الواحد في الكتاب الواحد فضلا عن الكتب المختلفة انتهى وكذا يمكن حمل الدامية
في كلام من عبر بها على معنى السائلة الذي تقدم في تفسير رواية سماعة المتقدمة من كون اطلاق المشتق باعتبار كون التلبس بالمبدأ كثيرا او باعتبار
التلبس بالملكة فيكون مقابل ما الخارج منه … بان جف طويا به واشرف على الاندمال وبهذا الوجه يظهر ان ما … من ان المراد بالدامية …
الدم … بمعنى عدم انقطاعه … الا استمرار الجريان وان … ما استظهره … اللازمة تبعا للمحقق الثاني … المعالم …
عند المعتبر من اللازمة والدامية جمع المصنف في القواعد بينهما وبين التقييد بمشقة الازالة فان المراد بها لو كان ما لا ينقطع سيلانه …
… اعتبار مشقة الازالة لان المشقة حاصلة جزما وما ذكرنا نقدر على حمل سائر الاوصاف المذكورة في كلمات من تقدم كعدم الرقي وعدم …
السيلان ونحو ذلك على ما … وتبعا للمادة الموجبة لسيلان الدم احيانا الا مع حصول الفترة في جريان الدم نعم كلمات كثير منهم بظاهرها او صريحها
تأبى عن هذا المعنى … اعتبر جماعة على ما تقدم النقل عنهم … ظاهر صحيحة ابن مسلم ورواية الجعفي المتقدمتين بناء على ما ذكرنا في تقريب … لانهما
فقد تبين بما ذكرنا عدم اعتبار استمرار الجريان وعدم حصول الفترة في العفو واطلاق الاخبار بل ظهورها في عدم … مشقة الازالة فهل هي معتبرة …

في العفو حتى يكون مدارا له وعلة والاخبار في العفو … حتى يكون حكمه نظير العفو عن قليل الدم فلا ان الظاهر هو الاول وهو كل من
استدل على العفو بلزوم المشقة كما عن المقنعة والمبسوط وفقه القرآن للراوندي وابي ادريس وابن زهرة والفاضلين وهو الاقوى لانه المنصرف من اطلاق
بحكم الغلبة بل هو المنوط به الحكم في تعليل موثقة سماعة المتقدمة ولا ينافيه عدم التزام المشهور بمورد التعليل من حيث عدم ايجابهم غسل الثوب
في اليوم مرة لانه لو سلم الاجماع على عدم وجوبه ولو على سبيل التخيير مع الابدال الا انه يمكن حمل قوله لا يغسل في اليوم الا مرة على نفي مطلق
الزيادة من مرة معللا بعدم التيسر وكيف كان فالتعليل دليل على ان رفع احكام النجاسة لاجل الحرج الشخصي او النوعي الا ان يقال ان حكم التعذر
السائل حيث فرض تعذر غسل الدم وربطه فلا بد له على ان الحكم مطلقا منوط بالمشقة وكيف كان فاذا حصل الحرج في الازالة بالكلية فلا …
ولو مع تيسر التخفيف فازالة البعض ولا ابدال الثوب خلافا للمحكي من … فاستشكل في وجوب ازالة البعض والمحكي عنها وعنه فاوجب الابدال
معللا بانتفاء المشقة ونفى الرجحان لانتفاء المعلول عند انتفاء علته وجعل شارح … الابدال لازما لكل من اعتبر المشقة وفيه نظر فان من
الجائز ان يكون مشقة الازالة عن البدن كافية في الرخصة ورفع الحكم عن الثوب فان المستند هي الاخبار وهي منصرفة الى الغالب وهي صورة مشقة
الازالة عن البدن وصورة التمكن من ابدال الثوب بل يمكن حمل كلام كل من اعتبر المشقة على مشقة الازالة اذ … فيكون ذلك … لوجوده في الثوب
وان تيسر ابداله فيكون الثوب والبدن هنا بمنزلة شيء واحد فمرجع وجوب الازالة دون وجوبها عن الثوب فقط بمنزلة تخفيف النجاسة ويؤيده ما سيجيء من
عدم وجوب عصب الجرح وتقليل الدم كيف كان فابدال الثوب وان تيسر خلاف ظاهر الاخبار من حيث السكوت عن ابدال الثوب مع ان الغالب
تيسره للغالب فهذا ويؤيده وضوح عدم التفصيل في الموثقة الاخيرة بين التمكن من ازالة البعض ومن الابدال ومن انقاء الثوب الملوث اذا كان …
سائر وعدم التمكن من ذلك صريح بعضها مثل روايتي ابي بصير والجعفي الحاكيتين لفعل الامام عليه السلام بل الاصحاب حيث انهم وان اختلفوا في
ما يعفى عنه من حيث اعتبار دوام السيلان وعدمه الا انهم جعلوا هذا الدم موضع العفو كالعذرة حتى جعله سهلا … نظيرا لما … الراغب
فقال في الاول ويحكي الشافعي ان لا … ازالة قليله ولا كثيره فهو … الراغب في البول والسمك والجراح اللازمة والقروح الدامية انتهى و
من هنا اعترض في المعالم على ما ذكره فيه بما حاصله ان اللازم عدم ثبوت خصوصية لهذا الدم من مطلق الدم فان ايجاب ازالة البعض مع عدم
المشقة يقتضي بوجوب التخفيف مع كثرة التعدي وذلك ثابت في مطلق الدم بل في مطلق النجاسات مع … جماعة من الاصحاب الخصوصية … ثابتة عند
الكل وانما اختلفوا في مقدارها … وذكر الفاضل الشيخ علي في بعض مصنفاته ان الشيخ نقل الاجماع على عدم وجوب عصب الجرح وتقليل
الدم بل يصلي كيف كان وان سال وتفاحش الى … وهذا بخلاف المستحاضة والسلس والمبطون اذ يجب عليهم الاحتياط وتقليل النجاسة بحسب
الامكان ثم ان الظاهر من الاخبار الحكم المذكور هو اختصاص العفو بغير ما تعدى منه في غير محل الضرورة كما عن … واستحسنه في محكي المعالم وفي
الحدائق بين ما تعدى اليه بنفسه وبين ما عداه المكلف بان وضع يده الطاهرة على دم الجرح وهو حسن وان كان لا اقتصار على غير المتعدي …
وان كان ظاهر الموثقة الاخيرة هو العفو مطلقا فتامل ثم ان الظاهر انه لو لاقى هذا الدم نجاسة اخرى فلا عفو كما صرح به بعض … شرح المفاتيح
انه متفق عليه ووجهه ظاهر نعم الظاهر ثبوت العفو عن الفضلات الطاهرة المتنجسة به اذا كانت في محله كالقيح والعرق ونحوهما مما لا ينفك
الجرح غالبا اما ما ينفك عنه ففيه اشكال والمرجع في الجروح والقروح الى العرف والظاهر ان الكي من قبيل الجروح والظاهر ان … جروح لغير بمنزلة
النجاسة الاخرى ويستحب لصاحب القروح ان يغسل ثوبه في كل يوم مرة للموثقة والمضمرة المذكورتين ومال في الحدائق الى وجوبه حمل الامر
في … على الظاهر المشهور ويحكم غسل الثوب بدلا او عفا بل عمادون سعة الدرهم البغلي باسكان الغين وتخفيف اللام او بالفتح والتشديد
من الدم المسفوح الكائن على الثوب اجماعا مستفيضا كالاخبار والبدن كالثوب عند الاصحاب كافة على الظاهر وان كانت الاخبار مختصة بالثوب
عدا رواية مثنى بن عبد السلام عن الصادق عليه السلام قلت اني حككت جلدي فخرج منه دم قال ان اجتمع قدر الحمصة فاغسله والا فلا وربما حمل على ارادة المقدار
واعترض بان هذا المقدار ربما يصنع سعة الدرهم وربما احتمل كون الحمصة بالخاء المعجمة والمراد به اخمص الراحة وفيه لا يخفى … حيث الخلل في العرض
نعم يمكن حملها على ظاهرها فان خروج مقدار الحمصة من البدن او الملازم لانتشاره بنفسه في البدن بقدر سعة الدرهم كما هو شأن الدم الخارج
من البدن غالبا حيث انه يجتمع اولا سيما اذا خرج مستديرا ثم ينتشر بنفسه وكيف كان فالظاهر انه لا اشكال في الحاق البدن بالثوب وان …
الان مقتضى العموم ما وجوب ازالة الدم … مطلق عن البدن منعنا وجود مثل هذا العموم فان بعض اخبار الرعاف ونحوها وان دل على ذلك
الا ان المتبادر منها ما يبلغ الدرهم لان الرعاف في الصلاة يوجب تلوث اكثر من ذلك من البدن غالبا فالعمدة في الحاق البدن بالثوب …
بالبدن اخرى … المتعدية من ظواهر النصوص هو الاجماع المستفاد من ارسالهم المسألة ارسال المسلمات المفروغ عنها لا من شاهد
فتاوى كل واحد منهم حتى يستبعد الاطلاع عليها ومن هنا يمكن تحصيل الاجماع في رؤوس المسائل التي نعلم بعدم تعرض بعضهم لها فاداة من
فتوى جماعة قليلة فضلا عن فتوى المشهور ثم ان سعة الدرهم هل هي نهاية الرخصة … ولو فرض … في النافع … وكره والمحكي عن …

الانتصار وسلار او هو لا اولى والاظهر هو الثاني وهو المحكي عن الصدوقين والشيخين والفاضلين والشهيدين وغيرهم في سبيله وحكاه
شيء عن علم الهدى في شرح الجمل وظاهر الانتصار وعن فخر الاسلام في حاشية الكتاب انه المشهور كما اعترف به الشارح المذكور كما عن المسالك وكشف
الالتباس بل قيل ان المحكي عن ظاهر السرائر او صريحها وعن الخلاف وكشف الحق الاتفاق عليه وربما يناقش في دلالة عبارة الاخيرين في معقد
الاجماع كعبارة الحلبي وابن سعيد كاشارة السبق وكالجامع على هذا القول وفيه نظر والمتبع هو الدليل وهو عموم ما دل على وجوب ازالة النجاسة للصلوة
وخصوص ما دل على وجوب ازالة الدم خرج المتيقن وبقي المشكوك وخصوص مصحح ابن ابي يعفور قلت للصادق عليه السلام ما تقول في دم البراغيث قال ليس به باس
قلت انه يكثر ويتفاحش قال وان كثر وتفاحش قلت فالرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعدما صلى ا يعيد
صلوته قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة ولا اشكال في الرواية كما في كري من جهة لا
بغسل ما بعد الدرهم مع عدم وجوبه اجماعا لان الامر محمول على الاستحباب لاشتماله على ما فيه شيء فيحتمل ومرسلة جميل عن بعض اصحابنا عن الباقر
والصادق عليهما السلام لا باس ان يصلي الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان رآه قبل ذلك فلا باس به ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم ولا
يقدح الارسال لان المرسل جميل لا ابن حديد لان الراوي عنه ابن ابي عمير الذي كان يخرج من لم يرو عن الضعفاء ويعتمد المراسيل فكيف
يروي بنفسه عن الضعيف الا ان يكون عنده قرينة على صدقه مثل كون الرواية معلوم الانتساب الى من يروي عنه هذا الضعيف ورواية الجعفي
عن الباقر عليه السلام في الدم يكون في الثوب قال ان كان اقل من الدرهم وكان قدر راه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته الخبر ويؤيدها الرضوي وما دل
على تحديد المقدار بالدينار الذي هو قريب من الدرهم كما عن الوسائل ويشهد للقول الآخر حسنة ابن مسلم المروية في الفقيه عن الباقر عليه السلام
قال قلت له الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رأيته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل في غيره وان لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلوتك
ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشيء رأيته او لم تره وان كان اكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله و
صليت فيه صلوات كثيرة فاعد ما صليت فيه ونحوها ويؤيده بل يدل رواية الجعفي المتقدمة وفيه ان الظاهر في امثال المقام ان الحد للحكم والمعيار فيه هو المذكور
في الشرطية الاولى فلا بد من ادخال ما هو خارج عن الشرطيتين في موضوع الشرطية الثانية بسبب موضوعا ان امكن والحاقه بها في الحكم
بل ان الاقتصار على هذا الفرد من جهة كونه غالب الافراد كما في المقام حيث ان الغالب لو بحسب اعتقاد الناظر في سعة الدم اما القطع بكونه اكثر
وان اتفاق كون الدم مقدار الدرهم تحقيقا بعيد جدا بل الغالب اما الزيادة والنقصان نعم مثل العلة غير محققة في مقدار الدم بالنسبة
الواقع هذا مع ان الادخال للموضوع في نظائر المقام شايع بان يراد من الاكثر من الدرهم الدرهم فالاكثر منه نظير قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين
وما ورد في تحديد انقطاع كثرة سفر المكاري ونحوه بان يقوم في بلده اكثر من عشرة ايام مع ان الحد العشرة وما ورد في تحديد الفصل بين الرجل والمرأة
في الصلوة باكثر من عشرة اذرع ونحو ذلك ومما ذكرنا عن توجيه عدم التعرض لاصل الدرهم يظهر الجواب عن رواية ابن مسلم فان الظاهر من الشرطية في
قوله وما كان اقل من ذلك هو نفس الدرهم لا ما زاد عليه ويقرب هذه الرواية نظير رواية الجعفي وعلى اي تقدير فلا يعارض ما ذكرنا من الصحيحة والمرسلة
كالصحيحة لكونهما اظهر دلالة واشهر رواية او اوفق برواية الدينار وعلى فرض التكافؤ فلا بد من الرجوع الى العمومات المانعة عن الصلوة في النجاسة
وخصوص الدم وربما يحكى الاستدلال على ان المراد بالدرهم في الصحيحة والمرسلة هو ما زاد منه تسامحا لغلبة عدم معرفة مقدار الدرهم الا بالزيادة عليه
والاقل المراد المساوي لتحقيقه بل وربما استظهر ذلك من فتاوى كثير ممن تقدم على الفاضلين حيث انهم لم يعنونوا الخلاف في المسألة قبل
الفاضلين واستشهد على ذلك بما حكاه عن عبارة الانتصار والخلاف وكشف الحق والجامع حيث ان الظاهر من صدق هذه العبارة هو ما نسب اليهم الا
ان كلامهم في الاستثناء مشعر بارادة الزائد قال ويؤيد ذلك انهم لم يعنونوا هذا الخلاف قبل الفاضلين انتهى وفي كلا الاستظهارين نظر اما اما
من الفتاوى فمخالفة لظواهر اكثرها كما يظهر بالتامل في عباراتهم وارجاع ما يوهم خلاف ظواهرها الى النص من كلامهم ولذا لم ينسب احد ممن عنون
هذا الخلاف القول الاول الى غير سلار حتى صرح شارح الروضة بانه لم يظهر الخلاف قبل الفاضلين الا من سلار وعلم الهدى على ما قيل مع تصريحه
بخلاف ذلك في الجمل واما ما استظهر من الصحيحة والمرسلة ففيه ما لا يخفى ثم الظاهر ان المراد بالدرهم ليس هذا الدرهم المتعارف الذي وزنه ستة
دوانيق قطعا لان الاصحاب بين من قيده بالوافي الذي وزنه درهم وثلث درهم من الدرهم المتعارف كالمحكي عن الغنية والهداية والمقنعة و
الانتصار والغنية بل قيل انه معقد الاجماع في الثلثة الاخيرة وبين من قيده بالبغلي كالفاضلين ومن تاخر عنهما وعن كشف الحق انه
مذهب الامامية والبغلي على ما في كري باسكان الغين منسوب الى راس البغل ضربه الثاني في ولايته بسكة كسروية وزنته ثمانية دوانيق
تسمى قبل الاسلام بالكسروية فحدث لها هذا الاسم في الاسلام والوزن بحاله وجرت في المعاملة مع الطبرية وهي اربعة دوانيق فلما كان زمان عبد الملك
جمع بينهما واتخذ الدرهم منهما واستقر امر الاسلام على ستة دوانيق وهذه التسمية ذكرها ابن دريد وقيل منسوب الى بغل قرية بالجامعين كان
يوجد فيها دراهم يقرب سعتها من اخمص الراحة لتقدم الدراهم على الاسلام قلنا لا ريب في تقدمها انما التسمية حادثة فالرجوع الى المنقول اولى

اقل من الدرهم واما القطع بكونه

وعن الحلي ان البغلي منسوب الى مدينة قديمة يقال لها بغل قريبة من بابل بينها وبينها قريب من فرسخ متصلة ببلدة الجامعين تجد فيها
الحفرة والغسالون والنباشون دراهم واسعة شاهدت درهما من تلك الدراهم وهذا الدرهم اوسع من الدينار المضروب بمدينة السلام
المعتاد يقرب سعته من سعة اخمص الراحة قال وقال لي بعض من عاصرته ممن له اطلاع على اخبار الناس والانساب ان المدينة والدراهم
منسوبة الى ابن ابي البغل رجل من كبار اهل الكوفة اتخذ هذا الموضع قديما وضرب هذه الدراهم الواسعة فنسب اليه الدرهم البغلي وهذا
غير صحيح لان الدراهم البغلية كانت في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وقبل الكوفة انتهى والظاهر ان الطائفة بعينه هي المحكي عن ابن ادريس وجه التسمية كان
المحكي عن المهذب من ان البغلي بفتح الغين وتشديد اللام هو الذي سمعناه من الشيوخ قال بعد نقل ما في كري وانباع المتبين الفقهاء
اهله من انه المنقول عن ابن دريد انتهى لا حاجة لي مثل ذلك بعد ثم ان الظاهر ان البغلي والوافي واحد ولذا جمع بينهما في كري عن اكثر كتب المتأخرين
وهو قضية الجمع بين الاجماع المتقدم المحكي عن الانتصار والغنية وبين نسبة البغلي الى مذهب الامامية فلا يبعد دعوى الاتفاق
على ان المراد بالبغلي والوافي درهم واحد كان وزنه ثمانية دوانيق فما في المدارك من الاشكال في ذلك من جهة ان الواجب حمل الخطابات
الواردة عن الائمة صلوات الله عليهم على المتعارف في زمانهم وان البغلي ترك في زمان عبد الملك وهو مقدم على زمان الصادقين عليهما السلام فيه
محل نظر لان غير واحد من الروايات عن مولانا الباقر عليه السلام والظاهر عدم هجر اطلاق الدرهم على البغلي في زمانه فان مولده عليه السلام كما قيل قبل وفاة
عبد الملك بثلث سنين وربما يدفع هذا الاشكال كما عن شيخنا البهائي ره بان الواجب حمل كلامهم على ما يوافق زمان النبي صلى الله عليه وآله لان احكامهم
متلقاة منه وعندهم مثبتة في صحيفة باملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي صلوات الله عليهما واولادهما الطاهرين وفيه نظر لان ذلك لا ينافي
جواز التعبير لهم بحسب اصطلاح زمانهم ثم ان ما ذكرنا من مغايرة هذا الدرهم لدراهم الاسلام انما ينفع مع معرفة سعته ولا ينجبر العلم بوزنه
لا ينفع وليس هنا ما يعلم منه ذلك الا ما عرفت من الحلي من شهادته بانه يقرب من اخمص الراحة وعن ابن ابي عقيل تحديده بمقدار اخمص الكف والدينار
وعن الاسكافي تحديده بالدرهم بعقد الابهام الاعلى من غير تعرض لكونه البغلي او غيره وفي المعتبر انه لكل متقارب ولا ريب في ان كلام العماني لتحديد
الدرهم والاسكافي لم يتعرض لخصوص البغلي ثم نسب في المعتبر تحديد الحلي الى الاشهر وتبعه في ذلك شارح الروضة وفي الروض جزم بعدم قبول شهادة الحلي
واعترضه في المدارك بان الشهادة يعتبر فيها التعدد اقول لعله من باب حصول الاطمئنان بل القطع بقوله لا من باب الشهادة والاحوط
بل الاقوى الرجوع فيما زاد على الاقل الى ما تبين في التخصيص عموما ادلة ازالة النجاسة وخصوص الدم وربما يمنع من ذلك بان العمومات مخصصة قطعا
بالدرهم فصار الدرهم من حيث المقدار نوعين احدهما يجب ازالته والآخر لا يجب فلا بد في المشتبه منهما من الرجوع الى الاصل وهو [illegible]
الثوب على صحة الصلوة وفيه نظر ظاهر لابتنائه على الشبهة المصداقية كما لو شك في كون الدم مما يعفى عنه او غيره كالحيض وهو باطل
ثم انه لا خلاف في عدم العفو عن الزائد عن المقدار المذكور اذا كان مجتمعا وفي المتفرق الزائد بعد ذلك المقدار على تقدير الاجتماع خلاف والحق
[illegible] بنجس العين بدم الحيض واخويه علل بتضاعف النجاسة بلا فائدة لتجس العين وهو مبني على ثبوت تضاعف النجاسة او المتنجس
وبسط المقال في ذلك ان يقال ان تضاعف النجاسة على اربعة وجوه تنجس المتنجس وتنجس نجس العين ونجاسة نجس العين ككون الكافر
المتنجس كصيرورة ماء العنب المتنجس خمرا وحكمها ان الحكم الشرعي ان كان مترتبا على نفس عنوان التنجس او المتنجس فلا ينبغي الاشكال في وجوب
ترتيب حكم العنوانين فاذا قال الشارع الكافر حكمه كذا فالكافر الميت يجتمع فيه الحكمان الا ان يكونا متماثلين بحد لا يكون احدهما قابلا
للدخول تحت الآخر كما اذا ورد الدليل على وجوب غسل ما اصابه البول مرتين وما اصابه الدم مرة فيشكل التداخل فاذا قال
يجب نزح ثلثين مثلا للكافر واربعين للميتة وفرضنا الملاقي كل منهما يجب تحصيل ما في الاجماع فان كان الحكم الشرعي مترتبا على النجاسة
فان كان مترتبا على مطلق النجاسة فلا اشكال في اتحاد الحكم فاذا قال الشارع يجب غسل كل نجس مرتين كفى المرتان ولو لاقى الثوب
ان النجس لا يقبل الانفعال بالنجاسة لامتناع تحصيل الحاصل وان كان الحكم الشرعي مترتبا على نجاسة خاصة كما اذا ثبت بالدليل ان نجاسة الخمر
حكمه كذا ونجاسة الدم معفو عنها ولم يثبت ان نجاسة البول كذلك وثبت خلافه فالظاهر تضاعف النجاسة سواء جعلنا النجاسة صفة منتزعة عن
الاحكام الشرعية التي حكم بها الشارع على العنوانات النجسة او الاجسام الملاقية لها ام جعلناها صفة اصلية يترتب عليها تلك الاحكام
اذ لا استحالة في قيام الخاصتين في جسم واحد اذا كانتا متغايرتين بان كشف عن ذلك تغاير احكامهما سيما الواردة في النجاسات الواقعة
الشرعية [illegible] بنجاسة ما لا يتم الصلوة فيه كالتكة والجورب فقيل هو نقل مخصوص معروف في القلنسوة وشبههما والاصل فيه قبل
قبل الاجماع المستفيض بل المحقق في الجملة قوله عليه السلام في رواية ابن سنان كل ما كان على الانسان او معه مما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا باس ان يصلي فيه وان
كان فيه قذر مثل القلنسوة والتكة والكمرة والنعل والخفين وما اشبه ذلك واقتصر بعضهم على خصوص هذه الخمسة في الرواية [illegible]
القبيل [illegible] وما اشبه ذلك في الرواية [illegible] جواز الصلوة فيه [illegible]

استمالها على فرج كثيرة لا تستر الفرجين فيدخل في الموضوع الخاتم والسوار والدملج ومن ابن ادريس عد السيف والسكين ولعل مراده كما في
كشف اللثام البرة والنجاد لا نفسهما او غلافهما بقرينة نص الحكم بالملابس الا ان يلتزم بارادة ما يعم السيف من الملابس بان يراد منه كلما يصدق عليه
عينه ممنوع في بعض في بعض الروايات من يصلي في السيف ما لم ير فيه دم وربما يعد العمامة من ذلك كما عن الصدوق وحمل على الصغيرة التي لا تستر وربما
قيل ان العمامة بهيئتها لا تستر وفيه نظر ويرده ايضا صحيحة العيص بن القسم عن الرجل يصلي في ثوب المرأة وازارها ويعتم بخمارها قال نعم اذا كان
مأمونة دلت على عدم جواز الصلوة في العمامة مع العلم بنجاستها ثم ان الظاهر من الروايات المشتملة على عنوان الصلوة فيما لا تتم الصلوة فيه هو اختصاص العفو
بالملابس وفاقا للمحكي عن السرائر وظاهر الاكثر منهم المصنف والشهيد في كره وهي والبيان بل ظاهر كل من عبر بقوله يجوز الصلوة فيما لا يتم الصلوة فيه منفردا
فان ظاهر الصلوة في الشيء التلبس به حال الصلوة فلا يدخل مثل الدرهم والعصا المحمولة في الجيب وفي العصا المشدودة على الجرح وعلى العين
وجهان خلافا للمحكي عن المصنف في لف والشهيد في كرى وس ولك والمحقق الثاني مع جملة اصحاب المدارك والذخيرة والدلائل وظاهر التنقيح فعمموا الحكم
لغيرها ولعل العمدة في الرواية المتقدمة كلما كان على الانسان او معه فيه نقلة وهو فوقه فلا باس ان يصلي فيه ظاهرة في الاختصاص بالملابس لا بغار
انه على هيئة الدوام خلافا للمحكي في مفتاح الكرامة من كل من لم يخص الحكم بالملابس وبعبارة كونها في محالها لان المتبادر من اطلاق النص ومعاقد
الاجماع وعلى ما ذكرنا فلو شد تكة على وسطه او حملها على عاتقه لم تجز الصلوة وكذا لو اخذ القلنسوة بيده بناء على المنع من حمل النجاسة في الصلوة
الا ان يقال ان العفو عن الملابس التي لا تتم الصلوة فيها مستلزم للعفو عن المحمول الذي لا تتم الصلوة فيه بطريق اولى لان التلبس بالنجاسة اقوى من الحمل
مع ان الظاهر الكرامة في الرواية وهو كيس يدخل فيه الذكر خوفا من سراية النجاسة عند الاحتلام ليس في حال الصلوة ملبوسا ولا في محله الا ان يقال
التلبس بالنسبة اليه شده في الوسط ويجعل فيه الذكر عند مخافة الاحتلام فتامل ثم ان قول المصنف قدس سره في مقام التعميم وان تنجس بغير الدم كالمسند
انه لاجل توهم اختصاص الحكم بالدم فهو لمجرد التوضيح ثم لما ذكرنا العفو عن ازالته شرع في كيفية الازالة فيما يجب ازالته وينبغي ان يعلم اولا انه لا اشكال
في انه يعتبر في التطهير ازالة عين النجاسة واثرها الكاشف عن وجود العين لا العرض الباقي منها على المحل وان كان ذلك ايضا جوهرا في الحقيقة لاستحالة
انتقال العرض الا ان هذا لا يصدق عليه عرفا عنوانات النجاسات ولو صدق فلا ريب في انصراف الاطلاقات الى العنوانات العرفية فلون الدم
الباقي في الثوب بعد المبالغة في غسله بحيث لا يخرج منه الا بمعالجات غير متعارفة لا يصدق عليه ولا ينصرف اليه عنوان الدم فلا يحكم
بنجاسته نعم ما دام يحكم عليه عرفا بوجود الدم فيه وان امكن اخراجه بعصر شديد او فرك بليغ فيحكم بنجاسته وكثيرا ما يحصل الشك في بعض المواضع
وبما ذكرنا يحصل الجمع بين ما ادعي عليه الاجماع من عدم وجوب ازالة العرض من اللون والرائحة كما عن المعتبر وبين ما عن المصنف في هي والنهاية من
بوجوب ازالة اللون مع الامكان وعن النهاية وجوب ازالة الطعم لسهولتها وعنها ايضا لو بقيت الرائحة واللون وعسر ازالتهما ففي الطهارة
اشكال وفي محكي جامع المقاصد ان المراد بالعسر العسر عادة فلو كانت بحيث تزول بمبالغة كثيرة لم تجب قال وهل تغتفر نحو الاشنان
ام يتحقق العسر بمجرد الغسل بالماء اذا لم تزل كل محتمل والاصل يقتضي الثاني والاحتياط يقتضي الاول انتهى والمراد بالعسر ما كان ناشئا عن المبالغة
في الغسل على الوجه المتعارف ونحوه لو توقف على السبب المتعارف للازالة فانه داخل في تعذر الازالة ولا مدخلية له في التطهير لو تعذر زوال
العين عرفا لو صبغ المحل فاستخرج منه لون تلون الماء فقضى النجاسة منه ايضا اشكال من انه تغير بعين النجاسة ومن ان العين غير موجودة
العرف فكان بمنزلة التغير الحاصل من المجاورة دون الملاقاة وعلى الاول فالظاهر تنجس الثوب ثانيا بهذا الماء المتلون المستخرج منه ولا مانع من التزام
لان الاجزاء اللطيفة لو حكم بنجاستها من جهة ان الحكم بالنجاسة للموجود العرفي لا اعتبار الا الوجود الواقعي المفهوم بالدقة الحكمية والبراهين الا
بالاستكشاف وجود الجوهر من وجود عرضه الذي يستحيل انتقال العرض ثم الى غيره والمسئلة محل تامل الاكثر على وجوب تعدد الغسل عن البول في الثوب
مرتين ونحوها صحيحة ابن ابي يعفور ورواية ابي اسحاق النحوي قال سألته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء وسألته
عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين ونحوها في المني ما عن الحلي في مستطرفات السرائر نقلا عن جامع البزنطي وفي صحيحة ابن مسلم عن الثوب يصيبه
البول قال اغسله في المركن مرتين وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة ولكن في اخبار الاستنجاء من البول ما يظهر منه الاكتفاء بالمرة ولو تم هذا
امكن التفصيل بين الاستنجاء وغيره لان اخبار التعدد ظاهرة في الامتثال الخارج والمسئلة محل اشكال وقد مر بعض الكلام في الاستنجاء فراجع
ثم الاقوى اعتبار ورود الماء على المحل فلو عكس بغسل الماء ولم يفد المحل طهارة للاصل لعموم ما دل على انفعال القليل ان كل نجس منجس وعدم
التطهير بالنجس خرج من القاعدة بين الاخير الماء الوارد على النجاسة وبقي المورود مضافا الى انصراف الغسل الى هذا النحو اذا كان الماء قليلا ففيه
مضافا الى ظهور ادلة انفعال القليل نعتبر الورود وحملها على انه مقتضى الاطلاق وذكر الصب من باب الغلبة يحتاج الى قرينة ويدل ايضا الاطلاق ظهور
الغسل لو فرض عدم انصرافها الى صورة الورود ثم لا فرق فيما ذكرنا بين الاناء وغيره فان استقرار الماء في الاناء بعد صبه فيه لا ينافي الغسل بل هو
نظير الماء المستقر في الثوب قبل العصر فالعبرة بالورود في اول الامر كما نبه عليه في الذكرى اخيرا بعد استثنائه الاناء ونحوه من عموم اشتراط الورود

ومن هنا يظهر انه لا ينافي ما ذكرنا صحيحة ابن مسلم الواردة في غسل الثوب في المركن فانه لا دلالة فيه على جواز جعل الماء في المركن اولا ثم نقل الثوب
فيه بل المتبادر جعل الثوب في المركن وصب الماء عليه ولا يقدح استقرار الغسالة قبل العصر كما ذكرنا ولذا عدل في الذكرى عن الاستشهاد بها الى نفي
عدم الفرق بين الورود وعدمه الى رواية ابن محبوب وفيها السؤال عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى فيجصص به المسجد فوقع ان الماء والنار قد طهراه
فان الغالب في تعجين الجص ان يجعل الماء اولا في الاناء ثم يجعل فيه الجص ولا يخفى وهن دلالة الرواية ثم ان الاقوى الحاق سائر النجاسات بالبول
في لزوم التعدد لما عرفت من الاصل وفقد الاطلاقات عدا مثل قوله اذا اصاب ثوبك النجاسة فاغسله وقوله اغسل ثوبك من ابوال
ما لا يؤكل لحمه وشبههما والظاهر ورودهما في بيان وجوب اصل الغسل وعدم جواز الصلوة قبله مضافا الى فحوى قوله في رواية ابي العلاء المتقدمة وصحيحة
البزنطي فانه هو ماء فان المراد من ذلك ان كان بيان عدم وجوب الدلك الا انه يظهر منه ان لا اكتفاء بالصب لبول الغير المحتاج مضافا الى
الصب مرتين الى الدلك لزوال العين ولا ينافي ذلك ما ورد من انه لا حد للاستنجاء الا النقاء مع عدم القائل بالتعدد فيه لجواز اختصاصه بهذا الحكم كما
اختص ما اثر بالعفو هذا كله فيما اذا غسل بالقليل وسيأتي حكم الغسل بالكثير والجاري ولا بد من العصر في غسل الثوب ونحوه مما يقبله فيما الغسالة
على المشهور كما عن جماعة بلا خلاف يعرف كما عن الحدائق بل عند علمائنا كما عن المعتبر مسندا لا فيه كما عن هي بدخول العصر في مفهوم الغسل فان انتفى فهو
ويؤيده مضافا الى التبادر من غسل الثوب ما في الامر بغسل الثوب ثم جعل العصر بعد غسل الثياب قرينة على ارادة العصر من الغسل
فيه ضعيفا او انصرافا استماع الماء المركوز في الاذهان كون النجاسة نوعا من الوسخ في نظر الشارع نافذا في الاجزاء يجب قلعها
ومنها ما تقدم في الاخبار من التعبير في تطهير البدن بالصب وفي تطهير الثوب بالغسل مضافا الى حسنة الحلبي بابن هاشم في بول الصبي قال تصب
عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا ومثلها في موثقة ابي الفضل اذا اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان مسحه جافا فاصبب عليه الماء
ثم لو فرضنا عدم العلم بدخول العصر في مفهوم الغسل كفانا الشك في ذلك لما تقدم من الاصل وفقد الاطلاق وعلله في [illegible]
عن هي مع [illegible] بان اجزاء النجاسة لا تزول الا به ولان الماء القليل ينجس بها فلو بقي في المحل لم يطهر وزاد في [illegible] على الوجه لا جزاء [illegible]
في رواية ابن ابي العلاء في بول الصبي يصيب الثوب قال تصب عليه الماء قليلا ثم تعصره وكانه حمل الصب في الرواية على من اكل وفيه نظر كما
عدم زوال النجاسة الا بالعصر كيف وفي بول الصبي لا يبعد ان تزول الاجزاء مع عدم وجوب العصر فيه اتفاقا وبعض [illegible] المتنجسة
في الاستدلال بعد الشهرة والاتفاق المحكي هو الوجه الاول والثالث وعليهما فاللازم فيما يحتاج الى تعدد الغسل عصران كما
غير [illegible] السرائر والمعتبر وهو لازم من ذكر الوجه الاول بل لازم كل من لم يتعرض للعصر كالمحكي عن كثير من كتب الشيخ والاصحاب
الاكتفاء منهم بعد الغسل الا فيبعد عدم قولهم بوجوب العصر مع ما سمعت من دعوى المعتبر الاتفاق على وجوبه وكيف كان فتوجه لزوم تعدد العصر
الوجه الاول واضح واما على الثاني فلان بقاء الغسالة المتنجسة بعد الغسلة الاولى يوجب انفعال الماء الثاني فيخرج عن قابلية التطهير
القدر الثابت من الاجماع ولزوم الحرج هو ان الماء الثاني لا ينفعل بملاقاة نفس المحل واما عدم انفعاله بملاقاة الغسالة الباقية فيه فلم يقم
دليل يخرجه من عموم ادلة انفعال القليل هذا مضافا الى ان حكمة تعدد الغسل لعلها خفة النجاسة بالغسلة الاولى لتزيلها الغسلة الثانية
وما دام ماء الغسل في المحل لا يعلم حصول الخفة بل ربما يظن عدم حصولها نعم تظهر الثمرة بين الوجهين فيما اذا غسل في المرة الثانية بالكثير او
الجاري فان العصر يسقط راسا على الوجه الثالث ولذا قيد في محكي [illegible] المصنف والشهيد والمحقق الثاني وصاحب الموجز وشارحه بل المحكي عن بعض
من عاصرنا نفي الخلاف عنه لان المعتبر في الجاري وجود الغالب بالتعدد في غير القليل ولعله لازم من ادخل العصر في مفهوم الغسل حيث عرفت
انه يكفي الشك في ذلك فاللازم الحكم بوجوب العصر في الجاري لولا قوله في مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر ويثبت الحكم في الجاري
بضميمة عدم القول بالفرق بين المطر والجاري بل يمكن اجراء الحكم في الكثير ايضا لاجل عدم الفرق ظاهرا مضافا الى قوله في بعض الروايات
مشيرا الى غدير ماء ان هذا لا يصيب شيئا الا طهره مضافا الى ما ورد ان ماء الحمام بمنزلة الجاري فالاقوى عدم وجوب العصر في الكثير والجاري وفاقا
للاكثر على الظاهر ومن جميع ذلك يظهر قوة الاكتفاء بالغسلة الواحدة في الجاري والكثير في البول وغيره مضافا في البول الى ما تقدم من صحيحة ابن
مسلم وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة ونحوها الرضوي ويمكن الاستدلال بها على ثبوت الحكم في غير البول بضميمة عدم القول بالفصل ومما
ذكرنا في دليل العصر يعلم وجوب الدق والتغمز فيما يعسر عصره كالفراش الغليظ والمحشو بالصوف ونحو ذلك مضافا الى ما يظهر من بعض الروايات
كفاية صب الماء عليها حتى ينفذ الى جانبها الاخر ولا بد من تقييده بكونه مع الغمز والدق والحكم بوجوب العصر ثابت في ازالة كل بول النجس
بل كل نجاسة الا في بول الرضيع فلا يجب العصر فيه بلا خلاف ظاهر الحسنة الحلبي المتقدمة عن بول الصبي قال يصب عليه الماء وان كان قد اكل فاغسله
غسلا والغلام والجارية في ذلك شرع سواء وظاهرها جريان الحكم في الصبية كما عن والد الصدوق الا ان يرجع الذيل الى الجملة الاخيرة اعني
قوله ان كان قد اكل الخ ثم ان المتحصل مما ذكرنا هو انه يعتبر في التطهير بالماء القليل ازالة الاجزاء المتنجسة [illegible] بالغلبة ثم خروج الغسالة

عنها او انفصالها بماء عاصم فيتفرع على هذا انه لا يطهر الباطن بالماء المجدد بعد التنجس كالشمع والقير والشحم لعدم مداخلة الماء للباطن فانها
بطهر الظاهر ما وقد يبلغ في المداخلة على وجه الغلبة كما في الصابون اذ يحتمل قويا كون الواصل الى الباطن بسبب المجاورة اجزاء مائية لطيفة
تبلغ في عدة انما او انصرافه اليها فضلا من تحقق غلبتها على الاجزاء الباطنية فان الحكم بتحقق الغسل هنا مشكل وان بقي على كفاية مجرد ملاقاة
الماء في التطهير بل انه يمكن ان يقال بمثل قوله عليه السلام في مرسلة الكاهلي المتقدمة كل شيء يراه المطر فقد طهر وقوله عليه السلام في الخبر المتقدم ايضا
الخبر بالماء انه لا يصيب شيئا الا طهره بدلالة على كفاية مجرد الملاقاة في الكثير والجاري فيكتفي في القليل للاجماع على عدم الفرق بينهما
من جهة لا بد فيه من صدق الغسل ان كان بينهما فرق من جهة اخراج الغسالة في القليل وعدم وجوبه في غيره الا ان الظاهر من قوله يراه ماء المطر او يصيبه شيئا
لا يشمل مثل نفوذ الرطوبة نعم لو كان الواصل هو الماء تمت الدعوى في الحاصل عند دخول الاجزاء المائية واما الغلبة فهي حاصلة في
كل جزء بحسب حاله من الصغر والحاصل ان الروايتين المتقدمتين تدلان على طهارة كل متنجس بالكر والمطر وفي حكمه الجاري ويلحق بهما الغسل
بالقليل للاجماع على عدم الفرق بينهما من هذه الجهة وانما منع جماعة طهارة ما ذكر بالقليل من جهة عدم خروج الغسالة مع انه يمكن ان يستفاد
من الاخبار مثل رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام سئل عن قدر طبخ فاذا فيه فارة قال يهراق المرق ويغسل اللحم ويؤكل
نحو ما ذكره ابن ادريس فطهر فيه نظر بعيد هذا كله مضافا الى ما ذكره بعض بل الكفين به في الاسناد لا لا دليل على هذا المطلب الا على صاحب
انكر عموم رواية الدليل على طهارة كل شيء بالماء ردا على صاحب المستدل بالاطلاق دلالة الغسل من ان تطهير كل متنجس انما غسله على الوجه المعتبر
كلية استفيد من استقراء الموارد الخاصة والا لاحتاج الى الدليل في كل جزئي وبالجملة فالظاهر انه لا اشكال في تطهير الامور المذكورة اذا
علم وصول الماء الى الاجزاء الباطنة انما الاشكال فيهما من جهة التعبد التي ما من التعبد بل الذي اعتبرنا مما في حصول الطهارة وهو خروج الغسالة
انفصالها بالعاصر فعد الامرين في الغسل بالقليل واضح ولذا ذكر جماعة منهم الشهيد والمحقق الثاني بل نسب في محكي المعالم الى المعروف بين
المتاخرين انه لا يطهر بالقليل ما لا يخرج منه الماء خلافا للمحكي عن صريح المنتهى وعن جمع لفائدة ولا تجوز واغسل هذا الاشياء بالقليل مشكل
بلزوم الحرج والطلاق دلالة الغسل ان المتخلف في هذه لعين باكثر المتخلف في الحشايا بعد الدق والتغميز وفي الكل ما لا يخفى لان العسر والحرج لا يوجب
رفع نجاسة المتنجس ان لم يحصل المطهر على الوجه المعتبر ولذا لا يحكم بطهارة الحبات بالقليل ان تضرر الشخص بنجاستها وسيجيء منع طهارة ما يفتقر
التعفير بدون التراب غير التالم بصلحان لتاسيس حكم ازادل عليه الدليل واما الاطلاق فهي ساكتة عن حال الغسالة لو قلنا بعدم
اعتبار اخراج الماء في غسل الامور المذكورة فيمكن تعميم الادلة سيبيته لغسل للطهارة بما بعد اخراج الماء المتنجس بالغسل جمعا بينهما وبين
ما دل على نجاسة الماء القليل بالملاقاة فانه لا يحكم بطهارة الغسالة الا بالطهارة في غسل الثوب مما في باطنه من المتخلف في الحشايا فهو فاسد لانه
مع ظهور الفرق بان التخلف في الحشايا بالقليل من الغسالة والتخلف في هذه الامور مجموع الماء الداخل في الباطن ثم ربما يقال ان اللازم من ذلك وجوب
تجفيفها بالشمس بعد الغسل لزوال الغسالة المتنجسة الملاقاة فيه نظر لاحتمال دخول اخراج ماء الغسالة في مفهوم الغسل وكونه مطلقا
الغسل منصرفا الى ذلك وكيف كان ففي غسل هذه الامور بالقليل اشكال بل ربما يشكل غسلها بالكثير وان كان الظاهر الاجتزاء كما في لم عدم خلاف
في جواز غسلها بالكثير حيث ان الماء النافذ في اعماق الجسم لا يتصل بالكثير على وجه يصدق الاتحاد معه عرفا حتى يصدق على المجموع عنوان الكر
الجاري الا ان يقال ان الاجماع منعقد على عدم انفعال المتصل بالكثير والجاري مطلقا الا انه ضعيف لان المتصل بالجسم عرفا بالانقطاع ولهذا
لو فرضنا ان نجاسة عينية وقعت [illegible] بعض جوانب حجارة [illegible] انما انفعل الماء الكثير الى ذلك الجانب في معاطر على جسم فلا يلزم منه
ذلك الجسم على الطهارة الا ان يقال ان غاية الامر [illegible] الا انه قد يرجع الى المتاعد انفعال تلك الاجزاء فيطهر الباطن ثم يحصل الاشكال لو انتقع
بالمتاوم في الكثير وفرضنا عدم نفوذ الكثير الى العمق من جهته وجواز الماء المتنجس فيتجه انه لا يكفي مجرد اتصال الاجزاء باجزاء الكثير اما على اعتبار
فقط واما على مطلق الاتصال فلعدم تحقق الاعتماد عرفا فالاحوط بل الاقوى لزوم تجفيف الجسم النجس ولا ثم وضعه في الكثير والاحوط من ذلك التجفيف
بالشمس ثانيا والاحوط من ذلك وضعه في الكثير ثانيا ثم انه يشكل العمل بالروايتين المتقدمتين من حيث شمول اطلاقهما او ظهورهما في كفاية غسل اللحم
المتنجس بالماء القليل لما ذكرنا من عدم انفصال الغسالة عنه لا ان يدعى قابلية اللحم المطبوخ للعصر او يرتكب تخصيصه في الكثير او يحمل على عدم نفوذ النجاسة
في اعماقه والا فالعمل بهما في مقابل قاعدة انفعال الماء القليل مشكل وان ذكر الشيخ في نهاية وهي وافقه كما حكي عنهم الا ان الاول يؤيده ما في
متون الاخبار مما اشتمل على تطهير امثاله بالماء القليل كما تقدم من الفاضل الفرق بين وقوع قليل الخمر في القدر وكثيره فيطهر اللحم بالغسل في
الاول دون الثاني ومما ذكرنا يظهر عدم طهارة الارض المرخوة بالقاء الماء القليل عليه كما عن جماعة منهم المحقق والصدوق والشهيد اذ لا يخرج
منها الماء المعقول والخارج منه هو المقدار الزائد الذي يصب بعد تحقق الغسل كما لا يخفى خلافا للمحكي عن الشيخ والحلي فطهراها بالقاء
الكثير من الماء لرواية ابي هريرة في اعرابي دخل المسجد فبال فيه فامر رسول الله صلى الله عليه وآله بالقاء ذنوب من ماء وفي رواية تطهير او سجل او قال [illegible]

الرواية على كثرة الذنوب وكون الارض حجرا او خرج ضالة الى خارج المسجد او ازالة رطوبة الارض ليجففها الشمس وكل ذلك بعيد مع ان الرواية
مشهورة كما عن المبسوط والموجز وعن كري لكن الانصاف ان مخالفتها لقاعدة نجاسة الغسالة وهنها مضافا الى اشتهارها حال راويها ثم روى الشيخ
في الموثق عن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الموضع القذر يكون في البيت وغيره فلا تصيبه الشمس ولكنه قد يبس الموضع القذر قال لا يصلى عليه
واعلم موضعه حتى تغسله الحديث وظاهرها جواز غسلها بالماء القليل والسند لا يخرج عن قوة الوجوب في فضائها الذين ورد فيهم خذوا ما
وذروا ما رووا والمسلم من قاعدة نجاسة الغسالة انما اذا جذبت الارض جميع الغسالة او اكثرها والا فلا يخرج منها ان يجذب من الغسالة شيئا على حسب
استعداده فاذا كان في الارض صلابة بحيث ينفصل عنه اكثر الغسالة فلا ينبغي الاشكال في طهارتها بالقليل ثم يحكم بنجاسة الموضع الذي
ينتقل اليه الغسالة وفاقا للمحكي عن المحقق حيث عد من جملة ما يطهر الارض ان يغسل بماء يغمرها ثم يجري الى موضع اخر فيكون ما انتهى اليه
الماء نجسا انتهى وربما يستظهر من عبارته عدم الخلاف بيننا في ذلك حيث لم ينسب الخلاف الا الى بعض اهل الخلاف ثم لو اريد ان لا ينجس بالغسالة
موضع اخر من الارض فليحفر وسط الارض حفيرة لتجري اليها الماء ثم يطمها بالتراب الطاهر ومما ذكرنا يظهر حال التنور اذا تنجس فمن جملة ما لا يطهر
بالغسالة العصير والوسائد اذا تنجسا في حال الصبغان فان المحكي عن العلامة الطباطبائي انه لا يطهر بالغسل الا ظاهرهما ويجب غسله جنبا
بعد جنب اذا حلت بعض اجزائه وخرج الباطن عند راعي المس بالرطوبة ونكتفي المربية للصبي بغسل ثوبها الواحد في اليوم كل يوم مرة المستند
في ذلك ما رواه ابو حفص عن الصادق عليه السلام في امرأة ليس لها الا قميص واحد ولها مولود فيبول عليها كيف تصنع قال تغسل قميصها في اليوم مرة والعمل به معمول
مشهور بين المتاخرين وبه ينجبر ضعف الرواية لو كان الا ان اللازم من ذلك وجوب الاقتصار على المتيقن من مورده اجتماع الجابر والمنجبر وعدم
كفاية وجود احدهما فضلا عن مورد فقدهما فلا يلحق المربي بالمربية وفاقا للذهبي وتبعه الشهيد بالصبية وفاقا للمحكي عن المعتبر وتبعه
بل عن الشيخ والاكثر حيث فسروا على ذكر الصبي خلافا للمحكي عن الشهيدين واكثر المتاخرين ولا الغائط بالبول وفاقا للمحكي عن ظاهر المعتبر خلافا
للمحكي هنا وفي التحرير ولا البدن بالثوب ولا الرواية عدم الفرق بين المولود منها او من غيرها ولذا عنون المسألة في كلماتهم بالمربية وان
المتعين هو الغسل فلا يكفي الصب وان اكتفي به في بول الصبي الذي لم يطعم وفاقا للمحكي عن ظاهر الاكثر لظاهر الامر بالغسل هنا وما يلحق الصبي كما
في قوله اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل فان الصبي لم يخرج من هذا العموم قطعا وظاهر الرواية التخيير في زمان ايقاع الغسل في غير وقت
الصلاة وان اقتضت العادة طرو النجاسة اذ لا تفيد به الصلاة واما ما عن ظاهر الرواية في وجوب الغسل فهو لا يكون الا بعد دخول الوقت
فلا دليل على الاجزاء قبله فقوى ضعيف بان المقام مقام بيان علاج النجاسة ولو في زمان عدم وجوب الصلاة فظاهره ان الغسل مرة في كل يوم بدل
من غسله في كل مرة عرضت النجاسة لها نعم ذكر جماعة ان الاولى تاخير الغسل الى اخر النهار لتصلي الصلوات الاربع مع الطهارة ولا ريب في
الاولوية والظاهر ان الليل داخل في اليوم ولو اخل بغسل الثوب فالظاهر قضاء كل صلاة وقعت بعد الاخلال بالواجب ولو صلى مع نجاسة ثوبه
او بدنه عامدا اعاد في الوقت وخارجه بلا خلاف بين من يشترط الطهارة الخبثية في الصلاة والجاهل بالاشتراط كالعامد اتفاقا لانه لصاحب
المدارك وشيخه كلام في كون الجاهل وغيره مكلفا بالواقع ومؤاخذا على مخالفته ويرده عموم ادلة التكاليف مع ثبوت كون الجهل
التقصيري غير عذر عقلا او شرعا ويؤيده الاجماع على تكليف الكفار بالفروع مع انه لا يعرف كثير منهم الفروع الا بعض منهم ويؤيده ايضا
الاخبار الدالة على مؤاخذة الجاهل المقصر بما جهل كما في رواية استماع الغناء في بيت الخلاء وغيرها واما الناسي فالمشهور انه يعيد في الوقت
ويحكى عليه الاجماع وفيها اخبار كثيرة لا يعارضها خصوص رواية ابن محبوب لا عموم قوله لا تعاد الصلاة الا من خمسة واما الاخبار الواردة في
ناسي الاستنجاء فما تنفع المقام لو ثبت عدم الفصل في المسألة ولا يخلو عن تامل واما الجاهل بالنجاسة فعلم بها بعد الصلاة ففيها اقوال ثالثها
الاعادة في الوقت خاصة ورابعها الاعادة مع عدم التفحص وفي هذا النظر مع الالتفات واحتمال وجود النجاسة ويظهر من حكى جماعة الاجماع على
سقوط القضاء هنا والمحكي عن بعضهم نفي وجود المخالف والاقوى الاخبار المصرحة من انه لا يعيد مطلقا لعموم لا تعاد الخ وخصوص بعض
الاخبار ومعارضها امنعف منها وانا معتضدة بالاجماع المحكي على القضاء ولو سلم التساقط فلا محيص عن الرجوع الى العموم المذكور ومستند
القول الرابع رواية الصيقل عن ابي عبد الله عليه السلام قلت له رجل اصابته جنابة بالليل فاغتسل وصلى فلما اصبح نظر فاذا في ثوبه جنابة
فقال الحمد لله الذي لم يدع شيئا الا وقد جعل له حدا ان كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا اعادة عليه وان كان حين قام لم ينظر فعليه الاعادة ويؤيدها تعليل الاعادة في بعض روايات
بانه عقوبة لنسيانه كي يهتم بالشيء اذا رآه في ثوبه ورواية وجوب الاعادة على من غسل ثوبه الجارية فلم تبالغ في غسله حيث قال له عليه السلام اما لو
انك الذي غسلت لم يكن عليك اعادة بناء على ان المراد نفي الاعادة لو رآه يابسا بعدما كان باشر غسله ورواية محمد بن مسلم ان رأيت المني
قبل او بعد ما تدخل في الصلاة فعليك اعادة الصلاة وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيته بعد فلا اعادة عليك فكذلك
البول الا ان ما هو صريح من هذه الروايات غير نقية السند وما هو نقي السند غير صريح بل ولا ظاهر ومع ذلك لا تنهض معارضة لما يظهر من

[illegible]

صحيحة زرارة الطويلة من عدم وجوب الفحص اذا شك في اصابة النجاسة وان احتمال ثمرة النظر والفحص ذهاب الشك العارض للانسان الموجب لعدم حضور القلب في العبادة من جهة تشويش البال فلو كانت له ثمرة في الاعادة وعدمها عند انكشاف الحال كان التنبيه عليه مناسبا بل كان الاولى الامر بالنظر ارشادا لئلا يقع في كلفة الاعادة كما امر بالاستبراء لئلا يقع في اعادة الوضوء والغسل وغسل الثوب عن البلل المشتبه الخارج بعد البول والمني وايضا فتعليل عدم الاعادة في الصحيحة المذكورة بقوله لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت الى آخر ما ذكره ظاهر في اختصاصه عدم الاعادة بابتناء العمل على طبق التكليف الظاهري من غير مدخلية للفحص والنظر في ذلك والحاصل ان الظاهر المستفاد من الروايات المتقدمة مع ضعفها ومعارضتها بما عرفت لا تنهض لتقييد اطلاقات الاخبار هذا كله اذا لم يعلم الجاهل بالنجاسة الا بعد الفراغ ولو علم بها في الاثناء فان مكنه الازالة والاستبدال من دون الاشتغال بشيء من اجزاء الصلاة وحصول مبطل ازال واستبدل ولو تعذر الاستبدال والازالة الا بالمبطل ابطل ولو نجس الثوب وليس له غيره صلى عاريا على المشهور بل عن الشيخ دعوى الاجماع عليه ففي الاطلاقات النهي عن الصلاة في النجس والاخبار منها مضمرة سماعة قال سألته عن رجل يكون في فلاة من الارض وليس عليه الا ثوب واحد واجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع قال يتيمم ويصلي عريانا قاعدا يومي ايماء ونحوه مضمر آخر الا ان فيه يصلي قائما يومي ايماء ويمكن الجواب عن اطلاق النهي عن الصلاة في النجس بمعارضته باطلاق ادلة اعتبار الستر المانع عن الصلاة عاريا مع ان فقد الساتر اسوء من فقد صفته وعن الاخبار بمعارضتها باقوى منها سندا وعددا منها رواية علي بن جعفر المروية في الفقيه وقرب الاسناد اخبره عن رجل عريان وحضرت الصلاة واصاب ثوبا بعضه دم او كله دم يصلي فيه او يصلي عريانا قال ان وجد ماء غسله وان لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا والتفصي عن الكل بان ادلة الشرط في الساتر الطاهر والمقرر من انه عند تعذر القيد يسقط ولا يعتبر ارادة المطلق بعد العجز عن المقيد الا اذا اختصت الشرطية والتقييد بحال الاختيار وهو ممنوع في المقام لاطلاق ادلة اعتبار طهارة الساتر وغيره من لباس المصلي وفيه يظهر ضعف ما ذكر من قوله ان فوات الساتر اسوء من فقد صفته لان وجود اطلاق في ادلة اشتراط الستر بحيث يمنع في المقام ممنوع والاجماع على اعتباره كبعض الاخبار مخصوص بما اذا تمكن من الطاهر واما ادلة الركوع والسجود فهي مختصة بالمتمكن دون العاري فالركوع الحقيقي واجب مشروط بعدم العراء فيرجع الامر الآخرة الى تعارض ادلة الستر وطهارة اللباس مع انه قد لا يلزم خلل في الركوع كما لو دار الامر بين ستر رأس المرأة بالنجس وبين صلاتها مكشوفة الرأس نعم يمكن ان يقال ان الستر غير مفقود في صلاة العاري اذا صلى مجتمعا جالسا فقد ستر عورته الا انه يفوت الركوع والسجود ولهذا قيل ان ادلة وجوب الايماء على العاري دليل على وجوب الستر لان الشارع اسقط الركوع والسجود لاعتبار الستر واما الاخبار فترجيح الاخبار السابقة بالشهرة والاجماع المنقول مضافا الى امكان حملها على ما اذا لم يتمكن من نزع الثوب لبرد او نحو ذلك كما يشهد به رواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يجنب في الثوب ويصيبه بول وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه اذا اضطر اليه فان الظاهر ان المراد بالاضطرار الاضطرار العادي من جهة برد ونحوه فيكون مبدأ الحكم لا الاضطرار الشرعي من فقد الساتر لكونه تحقيقا لمورد السؤال وهو قوله ليس معه غيره والتحقيق ان الاجماع منعقد على اعتبار الساتر الا ان يمنع عنه مانع عقلي او شرعي والطهارة ليست شرطا في الساتر من حيث كونه ساترا حتى يكون الشرطان راجعا الى شيء واحد هو الستر بشيء طاهر وانما هو شرط في اللباس من حيث كونه ملبوسا مصليا او محمولا لا النقص فيها من حيث الستر اصلا واللازم من ذلك تعارض ادلة الستر وطهارة اللباس وعموم ما دل على الركوع والسجود قد عرفت حالها فاللازم ملاحظة الاخبار الاخر وما ذكر من شهادة رواية الحلبي بحمل الاخبار الاولة على صورة الاضطرار منه رواية علي بن جعفر المتقدمة كما لا يخفى فالمسألة محل اشكال ولكن قول المشهور لا يخلو عن قوة وتطهر الشمس ما تجففه بنفسها او بمعونة الهواء بحيث يستند التجفيف اليها والا فلا يخلو الهواء عن الاعانة غالبا من البول وشبهه من النجاسات التي تزول عنها بالجفاف لعدم جرم لها وعن المقنعة وف والمراسم الاقتصار على البول وعن هي اختصاص الحكم به لانه المنصوص بناء على ضعف رواية عمار الآتية والمشهور التعميم كما عن المهذب وغيره بل عن التنقيح انه لا خلاف في ان الشمس اذا جففت الاموات لذي النجاسات في الارض والبواري والحصر وكل ثابت يجوز الصلاة عليها وانما الخلاف في طهارتها فابن الجنيد والراوندي على بقائها انتهى ومعقده يشمل الابنية والنبات ويدل عليه عموم رواية ابي بكر الحضرمي كلما اشرقت عليه الشمس فقد طهر وموثقة عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن الموضع القذر يكون في البيت او غيره فلا تصيبه الشمس ولكنه قد يبس الموضع القذر قال لا يصلى عليه واعلم موضعه حتى تغسله وعن الشمس هل تطهر الارض قال اذا كان الموضع قذرا من البول او غير ذلك فاصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة وان اصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان رطبا فلا تجوز الصلاة عليه حتى ييبس وان كانت رجلك رطبة او جبهتك رطبة او غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصل على ذلك الموضع القذر حتى ييبس وان كان غير الشمس اصابه حتى يبس فانه لا يجوز ذلك الحديث وضعفها لو كان منجبر بما عرفت مع ان الظاهر اخذ الرواية من كتب بني فضال الذين قال العسكري عليه السلام في حقهم خذوا ما رووا وذروا ما رأوا نعم استثنى الشيخ لحم من النجاسات ووجهه واضح لانه جرم مما يبقى بعد

الجفاف ثم انه مقتضى عموم رواية الحضرمي المتقدمة عن التنقيح المعتضد بالشهرة المحكية عموم الحكم للارض والحصر والبواري وما لا ينقل ومن ثم دعوى الاجماع على الثلاثة الاول وعن الدلائل ان المتأخرين عمموا الحكم لما لا ينقل ومنه يظهر ضعف تخصيص الحكم بالحصر والبواري مع التنصيص على ان غيرهما لا يطهر كما عن المهذب فما عن المعتبر من التردد فيما عدا الارض مما لا ينقل وما عن ط والجامع ومن الحاق كل ما عمل من نبات الارض غير القطن والكتان بالحصر ونحوهما ما عن هي وما في كشف الاسلم من عموم الحكم للنباتات وان انفصلت كالخشب والآلات المتخذة من النبات لعدم الدليل على ذلك عدا رواية الحضرمي وضعفها سندا ودلالة لا يلزم تخصيص الاكثر فيها فلا يعمل بها الا مع الجابر المفقود في الامور المذكورة ومن الغريب في انظارنا ما عن النزهة من حصر التطهير على الارض والبواري قال والحصر فلم اقف على خبر الا طريق العموم وهو ما رواه ابو بكر الحضرمي مع ان المحكي عن الصحاح والديوان والمغرب ان الحصير هو البارية الا ان عطف البواري على الحصر في كلام كثير من الاصحاب يشعر بمغايرة ما بينهما ومقتضى اطلاق النص والفتوى بطهارة الارض عمومها لذات الرمل والحصى فلو اخذ منها حجر ونحوه كما في حجر الاستنجاء فهل يطهر بالشمس بعد انفصاله عن الارض كما عن ط وهي ام لا كما قيل لانقلابه منقولا وان حولهما الثاني وان كان الاول لا يخلو عن قوة ثم ان المشهور افادة الشمس الطهارة وهو صريح اجماع في السرائر وكشف الحق وهو الذي يدل عليه رواية الحضرمي المتقدمة وصحيحة زرارة قال سألت ابا جعفر عن البول يكون على السطح او على المكان الذي يصلى فيه فقال اذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر ويؤيده حكاية الاجماع مستفيضا على اشتراط طهارة موضع السجدة والمفروض جواز السجود على ما جففته الشمس باتفاق الخصم خلافا للمحكي عن الاسكافي والراوندي والبهائي والمحدث الكاشاني وظاهر الوسيلة حيث اقتصر على جواز السجود ولعله للاصل وذيل رواية عمار المتقدمة بناء على ان الظاهر ان تكون عين الشمس اصابته ورواية ابن بزيع عن السطح والارض يصيبه البول وما اشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء قال كيف تطهر من غير ماء ورد الاصل بما مر ورواية عمار بانها لم يثبت على هذا الوجه مع ان تذكير الضمير فيها يدل على لفظ الغير نعم يمكن ان يقال ان سؤال عمار عن تطهير الشمس وعدوله عنه الى الجواب بجواز الصلاة على الموضع دون ان يقرره على التطهير يدل على عدم التطهير لكن هذه دلالة ضعيفة معارضة ببعض ظهورات اخر في الرواية واما رواية ابن بزيع فيمكن حملها على اختصاص تطهير الارض الى التجفيف بالشمس الشمس وهذا الحمل وان بعد لكنه اولى من حمل اطلاق الروايات على ما هو مبني على حكم خاص وهو جواز السجود فالاقوى الطهارة وربما يستدل باستصحاب النجاسة في الملاقي بالفتح ويتعين الرجوع الى قاعدة الطهارة وفيه ما لا يخفى فان استصحاب طهارة الملاقي كما قرر في محله ثم انه متى حكم بطهارة الشيء حكم بطهارة باطنه مع نفوذ النجاسة واتحاد الاسم كما صرح به في ض فلا يطهر الباطن مع التعدد كما عن كره والمهذب ومع صدق ذلك وتطهر ايضا ما احالته دخانا او رمادا على المشهور بل عن السرائر ومع صدا الاجماع على طهارة كل من الدخان والرماد المستحيلين من النجاسات وهو ظ كره حيث قال دخان الاعيان النجسة طاهر عندنا وهو احد وجهي الشافعي وما احالته النار عندنا وقال به ابو حنيفة وعن المنتهى الاجماع على طهارة رماد الاعيان النجسة طاهر عندنا الحر وجمع عن المنتهى ونحوه الطعمة بعد ذكر الدليل وفي كشف اللثام ان الناس مجمعون على عدم التوقي من رماد النجاسات ودخنتها ونحوه عن المعتبر وكره في خصوص الادخنة وهي في خصوص الرماد ويدل على الطهارة خروج الدخان والرماد عن مسمى العين النجسة فلا تشمله ادلة نجاستها فيرجع في طهارتها الى الاصل او لا نقول بالرجوع الى طهارة ادلة الرماد بناء على عدم تعقل اطلاق الى ما نحن فيه والتمسك باستصحاب النجاسة غير ممكن لارتفاع الموضوع وقد يستدل زيادة على ذلك بصحيحة ابن محبوب عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد أيسجد عليه فكتب اليه بخطه ان الماء والنار قد طهراه بناء على ان الغالب ان الجص يبقى فيه دخان العذرة والعظام ورمادها فلولا طهارتهما لم يجز تجصيص المسجد بذلك الجص لكن الانصاف انه لا ينبغي الكلام في التعليل بان الماء والنار طهراه ومنافاته لظاهر مع امكان حمله على بعض المحامل لا يوضح المطلوب اللهم الا ان يقال ان تعليله بذلك يدل على ان العلة ليس طهارة الرماد والدخان بل الظاهر الرواية ان الجص ينجس بالعذرة والعظام لكن الماء والنار طهراه الا ان يحمل المطهر على ازالة النفرة الحاصلة من ملاقاة العذرة والعظام والا فالجص في نفسه لا ينفعل بدخان العذرة ورمادها لطهارتهما ويحتمل ارادة التطهير الحقيقي بناء على ملاقاة الجص للرطوبة الحاصلة من العذرة والعظام عند اشتعالها بالنار فان الغالب في العظام وقد يتفق في العذرة ايضا وكيف كان فالرواية صريحة في جواز تجصيص المسجد بذلك الجص مع عدم خلوه عن الدخان والرماد ونحوها المروي عن قرب الاسناد في الجص يطبخ بالعذرة ايصلح ان يجصص به المسجد قال لا بأس وما ذكر ظهر الرواية في طهارة الرماد كما عن المعتبر واما الدخان كما يحمله عبارة الشرائع في الاطعمة ومما ذكرناه ظهر ان الاستحالة موجبة للطهارة ولو بغير النار ولا خصوصية للنار وبعض الاخبار الغير المعمول بها كالتعليل في الرواية المتقدمة ومثل ما ورد في الدم الواقع في القدر الذي يغلى من النار ان النار تأكل الدم ومما ورد من طهارة العجين النجس بالتخمير معللا بان النار اكلت ما فيه ونحو ذلك مما لا يعمل بظاهره واما او لوية النار في الازالة من الماء وفيه ما لا يخفى ومما ذكرنا يشكل الامر في استحالة المتنجس بناء على جواز التمسك فيها باستصحاب النجاسة حيث ان نجاسة المتنجس

النجاسة وادعى استصحاب

وعن المشهور ... الاعيان النجسة

لصوقها النوعية بل لانها اجسام لا قابلية للنجاسة فالموضوع هو الجسم باق بحاله فيمكن استصحاب نجاسته اللهم الا ان يتوهم بعد اطلاق الاجماع المنعقد
عن كونه على طهارة مطلقا الحالة الشامل للمتنجس خصوصا مع تصريحهم فيما بعد بان العين لعين الاستحالة بالنار تصير طاهرة والظاهر لو جيد البهيمي
من ان المستفاد منهم الاجماع على الحاق المتنجس بالنجس وبعدا ولو بنوا ذات النجاسة في المتنجس بالاستحالة من زوال هذا النجاسات العينية حتى ان صاحب
المعالم وحكى عنه التوقف في نجس العين ونفي البعد عن طهارته فحطب المتنجس ان لا دليل على ان الموضوع في نجاسة الملاقي للنجس هو الجسم الا
الاجماع ولو تعلم الاجماع على ثبوت الحكم لذلك الجسم المشترك لو يدع الاجماع على كون النجاسات في المتنجسات كالنجاسات تابعة لبقاء الحقيقة النوعية
كما عرفت ظهوره من معقد اتفاق كره وشرح لو جيد البهيمي وادعوان الاجماع المدعى انما هو على رفع النجاسة بالاستحالة فلا ينافي اجماعهم
على كون نجاسة الملاقي من جهة كونه جسما فبذلك على الخالي من عدم حجية الاجماع المنقول الا بناء على الاجماع الاول حتى يثبت الرافع للنجاسة مدفوع
اولا انا اسند الا الخبر واحد منهم على الطهارة بخروج المستحيل عن المسمى ظاهر ان كلامهم لبيان الرفع بل في الارتفاع وثانيا ان الاجماع على الحاق
من حيث كونه جسما غير محقق ولم يعلم تحقق الاجماع على تبعية نجاسة المتنجس للقدر المشترك فان الامر بين ظاهر معا فالاجماعات المنقولة
يحتمل ان يكون موضوع النجاسة هي الصورة النوعية والحقيقة العرفية الزائلة بالاستحالة من جهة الشك في تعيين الموضوع فلا يجري
الاستصحاب لان من شرطه القطع ببقاء الموضوع وليس هنا متعلقا ابقاء الموضوع بالاستصحاب ثم استصحاب الحكم لان الشك في موضوعيته الباقي | في ثبات في بقاء الموضوع بعد الاستحالة م
لان نفاء الموضوع فيرجع الى قاعدة الطهارة المستفادة من قولهم كل شئ نظيف حتى تعلم انه قذر وهذا كله مع ما تقدم من صحيحة ابن محبوب
على نفي الباس عن الجص الذي في غالب الرماد عظام الموتى ودخانها على ما هو المتعارف في طبخ الجص من جميع الوقود عليه لو اخراقه بل لا
ينفك غالبه من امتزاج الرماد والدخان مع ان العظام متنجسة لا نجسة غالبا مع ان العذرة غالبا لا تخلو عن التراب الملصوق ولو شك في الا
فالاقوى استصحاب النجاسة الا مع بقاء الحقيقة النوعية ومنه يظهر قوة نجاسة الفحم وفاقا للمحكي عن صريح التحرير خلافا للمحكي عن مع صدق الدلائل
واكثر المتاخرين الا ان يدعى العلم بالاستحالة فيقوى ما ذكروه وربما يستدل على استحالة الفحم بصيرورته جزءا وفيه انه حرقه لو سلمت فلعلها
مجموع على هذا الصنف كما لا يدل بحرقه العصير بعد الغليان على صيرورتها حقيقة اخرى نعم يمكن التمسك برواية ابن محبوب المتقدمة منشأ
على ان العظام بل العذرة تصير فحما لا رمادا بل يمكن دعوى غلبة ذلك ولا بصيرورة الطين جزءا وخزفا وفاقا للشهيد الثاني خلافا للمحكي عن
والبئر او موضع من غير ما ذكره ثم ان المحكي عن هي ان البخار المتصاعد من ماء النجس اذا اجتمع منه نداوة على جسم صقيل وتقاطر فانه نجس
الا ان يعلم تكونه من الهواء كالقطرات الموجودة على طرف اناء في اسفله جمد نجس ونحوه من الانبات ان غلب على الظن تصاعد الاجزاء المائية
وهو جيد لعدم استحالة الماء المتصاعد ويشكل مع تغاير الحقيقة عرفا كما في العرق والجلاب المتخذين من ماء النجس والورد وغيرهما المتخذ من
ماء القراح فالظاهر نجاسته لعدم ارتفاع الحقيقة ولا تنافي بين طهارة البخار وان اشتمل على تلك الاجزاء المائية ونجاسة تلك الاجزاء عند اجتماعها
وصدق الماء عليها عرفا ومنها الارض فانها تطهر باطن النعل والقدم كما في الروض وهو ما يستر الارض حالة الاعتماد عليها بلا خلاف يعتد به بل عن
مع صدق الاجماع على ذلك مع اضافة باطن الخف وما ينتعل عادة كالقبقاب ونحوه والاصل في ذلك صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر ع رجل وطئ
على عذرة فساخت رجله فيها اينقض ذلك وضوءه وهل يجب عليه غسلها فقال لا يغسلها الا ان يقذرها ولكنه يمسحها حتى يذهب اثرها
ويصلي وصحيحة اخرى لزرارة عن ابي جعفر ع جرت السنة في اثر الغائط بثلاثة احجار ان يمسح العجان ولا يغسله ويجوز ان يمسح رجليه ولا يغسلهما
وما عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي عن المفضل بن عمر عن محمد الحلبي عن ابي عبد الله ع قال قلت له ان طريقي الى المسجد في زقاق يبال فيه فربما
مررت فيه وليس علي حذاء فيلصق برجلي من نداوته فقال اليس تمشي بعد ذلك في ارض يابسة قلت بلى قال فلا باس ان الارض تطهر بعضها
بعضا قلت فاطأ على الروث الرطب قال فقال لا باس انا والله ربما وطئت عليه ثم اصلي ولا اغسله ورواية المعلى بن خنيس قال سالت ابا عبد الله ع
عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء امر عليه حافيا قال فقال اليس وراءه شئ جاف قلت بلى قال فلا باس ان الارض يطهر بعضها
بعضا ورواية حفص بن عيسى قال قلت لابي عبد الله ع اني وطئت على عذرة بخفي ومسحته حتى لم ار فيه شيئا ما تقول في الصلوة فيه فقال
لا باس وفي نفي الباس وان احتمل ان يكون من جهة كون الخف مما لا يتم به الصلوة الا ان ظاهر السؤال عن طهارة الخف وان الامام ع قرره على الطهارة
كما لا يخفى مضافا الى النبوي المجبر بما تقدم اذا وطئ احدكم الاذى بخفه فان التراب له طهور ويدل عليه اطلاق رواية الاحول في الرجل يطأ
على الموضع الذي ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا فقال لا باس اذا كان خمسة عشر ذراعا او نحو ذلك فان الوطي يعم ما كان بالقدم والنعل و
والخف ومنه يظهر عموم الحكم لكل ما ينتعل ولو كان من خشب وفي الحاق خشبة الاقطع نظر قال في الروض للشك في تسميتها نعلا وما يلبسه الرجل و
فيه ان الشك في الصدق لا يوجب التردد في الالحاق بل الاصل عدم اللحوق وبقاء النجاسة حتى يثبت صدق موضوع النعل او يدل دليل على
لحوقها بها حكما فالاولى في وجه النظر اطلاق الوطي في الرواية وقوة احتمال انصرافه الى غير ذلك فهو الاقوى واما اسفل العكاز وكعب الرمح

فالظ عدم لحوقهما الا ان يستفاد ذلك من عموم العلة في الاخبار المستفيضة المتقدمة بعنوان ان الارض يطهر بعضها بعضا بتقريب
الارض المستقلة لطهارة بل اثر النجاسة الحادث من الارض منتقل عنها وفيه اشكال ثم ان ظاهر ابن الجنيد المحكي عنه اعتبار يبوسة الارض وبعينه
الاطلاق وفاقا للمحكي عن مع صدق الموجز وذلك لان يدعى ان ذكر اليبوسة فيهما من باب الغلبة لرطوبة غالبا فالمراد بالمسح بارض يابسة دون
الرطبة فليس لها مدخلية في العلة ولكنه مشكل وقد يجاب بضعف الروايتين سندا وفيه ان الثانية صحيحة او حسنة بابن هاشم والاولى
منقول عن نوادر البزنطي وهو حسن لا يروي الا عن ثقة ومن اصحاب الاجماع فالاولى نسبة القصور الى الدلالة ومنه يعلم ضعف ما عن جمع المجهمار من
انه لم يظهر وجه لاعتبار الجفاف لا نخيل نجاسة الارض وهو غير ضائر كرطوبة النجاسة لان اضافة النجاسة لا الحاصل بعين المطهر كما في
غسالة الماء القليل وقيل ان وجه اعتبار الجفاف ما عرفت من الروايتين المعتبرتين لا هذا الوجه الضعيف وهل يعتبر طهارة الارض
كما عن الاسكافي والجامع المتقدم لمهم الاشارة اولا كما نسبه في محكي ... ظاهر النص والفتوى واختاره ... صلاة في
النص والفتوى ومن انصراف الاطلاق الى الطاهر مضافا الى اشعار التعليل بان الارض يطهر بعضها بعضا بناء على ان المستفاد فانه كون
الشئ مطهرا اعتبار طهارته في نفسه وكيف كان فلا فرق بين النجاسة الرطبة واليابسة كما عن المعتبر وهي وكرة ومع صدق المهذب وشرح الموجز
وروض وشرح الاطلاق الاخبار ولا فرق ايضا بين ذهاب الاثر بالمشي او بالمسح وفاقا للمحكي عن هي وس والمهذب وحاشية مع وذلك لورود
الروايات بكليهما ولا يجزي جعل بعض الاجزاء الارضية آلة للمسح بان ياخذ بيده حجرا او قبضة من تراب ورمل فيمسح بها المتنجس لانصراف مسح الرجل
الى مسحها بالارض ولا يبعد ان يكون الارض ترابا او حجرا او رملا كما صرح به الشهيد الثاني ثم ان ظ الفتاوى اختصاص الطهارة بباطن القدم ونحوه
والمراد به على ما في ض وكشف اللثام ما تستر الارض حال الاعتماد عليها بعد طهارة الحافات وهو على اطلاقه مشكل فان ظ قوله ع في زرارة في الصحيح
المتقدم فساخت رجله فيها تلوث بعض الحافات ايضا ولا اقل من الاطلاق فالحاق الحافة القريبة من الباطن لا يخلو من قوة وفاقا لكاشف الغطاء
ثم النجاسة ان كانت مما لا عين لها كالبول والماء النجس فالظاهر يكفي بمجرد المماسة وفاقا للمحكي عن منظومة العلامة الطباطبائي وكشف
الغطاء وبعض اتباعهما فان اريد من المماسة المسح فهو حسن والا فالاقوى اعتبار المسح على الارض او المشي وعدم كفاية المماسة لان يتمسك بعموم
التعليل المتقدم الدال على كون الارض مطهرة ... وفيه انه لا يظهر من الروايات كيفية التطهير بالارض هل هو بالمسح او بالمشي او بمجرد المس نظير
ما قدمنا في قوله الماء طهور واجماله من حيث كيفية التطهير واما ان كانت النجاسة ذات عين فلا اشكال في اعتبار زوال العين وهل يعتبر زوال الاثر
كما عن مع صدق المنظومة اولا كما عن كشف الغطاء قولان والتحقيق ان ان اريد بالاثر مطلق ما يدل على النجاسة فلا اشكال في عدم اعتبار زواله لعدم
اعتباره في التطهير بالماء فكيف في التطهير بالارض المبني على التسهيل والرخصة فقد لا يزول الريح واللون ولو بعد المبالغة في غسله فكيف
بالمسح والمشي مع ان رواية مشي نحو من خمسة عشر ذراعا ظاهرة في عدم اعتبار المشي الكثير وان اريد به الاجزاء الصغار فلا اشكال في اعتبار ازالة الاجزاء
العالقة بالمحل التي لا تزول غالبا الا بالماء كما فسر بها الاثر في مسئلة الاستنجاء لا يعتبر زوالها واما الرطوبة المحضة القليلة الباقية فالظ انها
غير قادحة ويمكن الفرق بينهما اذا كانت من نجاسة مائية او من نجاسة جرمية كالغائط مثلا فانه في الاول يعد نفس النجاسة بخلاف الثاني
ومما ذكرنا يظهر ان المراد بقوله ع في صحيحة زرارة يمسحها حتى يذهب اثرها هو ما يعد نفس النجاسة لا مجرد الاثر فقد يقوى بعدم اعتبار زوال
الاجزاء الصغار المتعسر زوالها والاحتياج الى مشي كثير مع ان ظ الرواية كفاية خمسة عشر ذراعا مع ان كثيرا ما يدخل النجاسة في شقاق الرجل
فلا يزول بالمسح ولو بالمشي الكثير او المبالغة في المسح وفيه نظر ان اراد مطلق الاجزاء الصغار واعلم انهم قد عدوا من المطهرات امورا اخر لا بد من التنبيه
عليها ولعل ترك المصنف لها من جهة انها ليست في الحقيقة رافعة للنجاسة كما ستعرف بل المطهر حقيقة هو الماء والشمس والارض وعد الشارح منها
بناء على ما يستفاد من بعض الروايات الضعيفة الدلالة كما تقدمت وهذا وجه جعلها من المطهرات الحقيقية والاقوى على التحقيق رافعة لموضوع
النجاسة باحالته الى موضوع طاهر من تلك الامور المستحالة اليها الاستحالة من المطهرات عن الشهيد في بعض حواشيه على القواعد ان الاستحالة | الشهيد ره
عند الفقهاء عبارة عن تغير الاجزاء وانقلابها من حال الى حال وعند الاصوليين عبارة عن تبدل الصورة النوعية والاول انسب بالمعنى
اللغوي والثاني بالعرفي وكيف كان فالذي ينبغي ان يراد هنا من الاستحالة استحالة الموضوع وتبدلها بالمغاير عرفا سواء كان يتبدل لها بتبدل
ذاتياتها او بعض خصوصياتها العرضية فلو فرضنا ان النجاسات جعلت في كلام الشارع على الماء المتلبس بالتغير او المتصف بكونه في الكوز وزالت | المصنف ره
النجاسة لان المحمول تابع للموضوع فيزول لزواله وثبوته في موضوع اخر يحتاج الى دليل وبعبارة اخرى ان قوله الماء المتغير او المتلبس بالتغير
نجس لا يدل على نجاسة غير المتغير سواء كان غير متغير من اول الامر او كان متغيرا وزال التغير والتمسك بالاستصحاب غير معقول لان بقاء الحكم في غير
موضوعه غير معقول ولو فرض القول بانتقال الاعراض كان دعوى الانتقال مخالفة للاستصحاب لا موافقة له ومما ذكرنا ظهر ان كون استحالة
الموضوع موجبة لزوال النجاسة مما لا ينبغي الخلاف فيه لو لا وقوع بين الفقهاء الخاصة والعامة في بعض الموارد راجع الى انتفاء استحالة الموضوع و

لتنبه ونبهه بما ذكرناه من عبارة المعتبر من حيث استند لا على عدم طهارة الا
انكارها الا ان كون استحالة الموضوع منشأ الحكم بطهارة المستحالة اليه ليشهد بما ذكرنا من عبارة المعتبر في مقابل ابي حنيفة الذي لم ينسبوا الخلاف لا اليه بان النجاسة ثمة بالاجزاء
النجسة لا بالاستحالة ومع طهارة الخنزير اذا صار ملحا ابو موقع المملحة في مقابل ابي حنيفة الذي لم ينسبوا الخلاف لا اليه بان النجاسة الاستحالة فلم يتعلق الاستحالة بالموضوع فالمراد بالاستحالة التي انكر
تبدل بعض الصفات فان هذا صريح الكلام هو منع ارتفاع موضوع النجاسة بالاستحالة فلم يتعلق الاستحالة بالموضوع فالمراد بالاستحالة التي انكر
المحقق والعذرة من كونها مطهرة هي مجرد تبدل الشيء الخارجي من حال الى حال اي من صورة نوعية الى اخرى لا استحالة موضوع النجاسة ومحلها ومن هنا
اتفق الكل على ما في شرح الروضة على طهارة العلقة بصيرورتها حيوانا واما النجس بصيرورته بولا لحيوان ماكول اللحم او لبنا له واما التنجس
فان الظاهر تسليم استحالة الموضوع في ذلك كله ولو باستكشاف ذلك من الادلة الدالة على طهارة الامور المذكورة المستحال اليها ومن
هنا فرق الفاضلان بين صيرورة الخنزير ملحا في المملحة والعذرة ترابا فحكما بنجاسة الاول لعدم ثبوت رافع للنجاسة القائمة بذات الخنزير
وبطهارة الثاني لقوله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا فتحصل الكلام في موارد الخلاف في استحالة الموضوع وعدمها ولا ريب ان لا اشكال
في طهارة الاشكال في تعيين الموضوع والمحل للنجاسة الا فبعد تشخيص الموضوع وان علم زواله فلا معنى لبقاء الحكم كما عرفت كما لا اشكال فيما طهارة
لو علم بقائه ولو شك في بقائه رجع الى اصالة البقاء اذا عرفت هذا **فنقول** مراد المحقق والعلامة من الاستدلال المتقدم على عدم
الخنزير بصيرورته ملحا ان النجاسة كالطهارة من الصفات القائمة بجسم الخنزير كغيره من الاعيان النجسة ولعيان كالمطلوبية والمبغوضية القائمتين
بالفعل الخارجي فيجب ان يكون محلها نفس النوع نعم غاية الامر ان يكون لخصوصية الخنزيرية مدخلية في مقام الصفة المذكورة بموضوعها الذي
هو جزء الموضوع لان المفروض ان الموضوع هو الجسم الملبوس الخارجي والخصوصية المذكورة لتشخيصها ومجرد المدخلية اعم من ان يكون
في الحدوث فقط او فيه وفي البقاء فمقتضى الاستصحاب بقاء النجاسة بعد زوال تلك الخصوصية كما اعترف في مقام صدق ما ذكره فخر المحققين في
انه لا على الاستغناء الشاكي عن الموثر نعم لو كانت النجاسة والطهارة بانفسهما من الاحكام الشرعية كان تعلقهما بالانواع على وجه تكون الصورة
خزء من الموضوع لكن الظاهر المتبادر عرفا كونهما من قبيل الصفات القائمة بالجسم لكن ثبوتهما موقوف على بيان الشارع والحكم الشرعي انما يترتب عليهما
ومن هنا يعلم ان ثبوت النجاسة لعين النجاسات والنجاسة لعرضية الجسم المتنجس على نحو واحد ومحلها الجسم الا ان الصورة النوعية الخاصة لها
مدخلية في الاولى دون الثانية نعم لو كانت النجاسة من قبيل الحكم الشرعي امكن الفرق بان الموضوع في الاول هو خصوص النوع وفي الثاني القدر
المشترك بين نوعي المستحيل والمستحال اليه اما دعوى مدخلية الصورة النوعية في الموضوع على ما هو المحقق من تركب الجسم من الهيولى والصورة فلا
يجوز القول بالجزء الذي لا يتجزى فهي مدفوعة بان العرف لا يفهمون محل النجاسة الا الجسم الخارجي المركب من الاجزاء الخارجية ويعتقدون خروج
الصورة عن الجسم الخارجي وكونها من الطوارئ كما هو لازم مذهب جمهور المتكلمين في الجسم وكذا يستفيدون نجاسة الكلب والخنزير بعد الموت
فيما لا روح فيه من اجزائهما وكذا طهارة الحيوانات الطاهرة بعد الموت لو لم يدل الدليل على نجاسة الميتة واما ما ذكرناه من موارد الاتفاق
على الطهارة فاما لاجل فهم العرف ارتفاع الموضوع واما من جهة ملاحظة نفس الموضوع كما في صيرورة العلقة انسانا واما الاستكشاف
من ادلة طهارة المستحال اليه فان الشارع اذا قال بول الانسان نجس وبول الشاة طاهر فشربت شاة بول انسان فصار بولا لها انكشف حكم الشارع بطهارته
بول الشاة على الاطلاق وان بول الانسان نجس ما لم يصر بول شاة كما ان بول الشاة طاهر ما لم يصر بول انسان فافهم ثم ان المحقق في المنتهى بعد ما اختار
طهارة الخنزير وشبهه بالاستحالة رجح طهارة الاعيان النجسة باستحالتها ترابا واستدل عليه بان الحكم معلق على الاسم فيزول بزواله ولقوله
جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا والدليل الاول منه مناقض لما اختاره في الخنزير بالاستحالة ملحا الا ان يكون اعتماده على الدليل الثاني
وذكر الاول لكونه معمولا عليه عند غيره فيصير مؤيدا له فنظر المحقق في المعتبر في ترجيح الطهارة على الرواية وكيف كان فما ذكره يجري الى
النار نظير ما ذكره الشهيد في حاشيته على القواعد من ان الاستحالة اذا قرنت بتغير الصورة النوعية فهي لا تحصل في الكلب الصائر ملحا في المملحة
بخلاف ما اذا قرنت بتغير الحالة ومنها الانقلاب فاذا انقلب الخمر بنفسها خلا فلا خلاف نصا وفتوى ولا اشكال في طهارتها وكذا لو
عولجت بما استهلك فيها من خل او ملح وطلاق المستفيضة كموثقة عبيد بن زرارة في الرجل
فيها شيء فصار خلا لنسبة الاول في المنتهى الى علماء الاسلام والثاني الى علمائنا ويدل عليه يبطل بها الخمر
باع فجعله السلطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا فقال اذا تحول عن اسم الخمر لا بأس به ومصححة جميل يكون لي على الرجل دراهم فيعطيني بها خمرا فقال
فقال خذها واقسدها قال واجعلها خلا وفي المصحح عن عبد العزيز بن المهتدي قال كتبت الى الرضا عليه السلام جعلت فداك العصير يصير خمرا فيصب عليه
الخل وشيء يغيره حتى يصير خلا قال لا بأس وعن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الخمر يعالج بالملح
وغيره ليحول خلا قال لا بأس بمعالجتها نعم هنا اخبار اخر دالة على النهي عما عولج مثل رواية ابي بصير عن الخمر يجعل فيها الخل فقال لا الا
ما جاء من قبل نفسه وما عن العيون من قوله كلوا من الخمر ما افسد ولا تاكلوا ما افسدتموه انتم وفي الخبر عن الخمر يجعل خلا قال لا بأس اذا لم
يجعل فيها ما يقلبها بما دل على انه يعتبر انها بالفاف من الغلبة بما يعالجها خلا ولا بد من حمل الكل على الكراهة لعدم مقاومتها لما ذكرنا من

الاخبار المعتضدة بالاتفاق المنقول ومقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق في العلاج بين الفاء ما يع فيه وجامد باق في الخمر بعد
التخليل او مستهلك فيها قبله او معه وان كان مقتضى القاعدة عدم جواز العلاج بالفاء الجامد لبقائه بعد التخليل المتنجس بالخمر وعدم
طهارته باستحالة الخمر لكن ظاهر الشهيد الثاني طهارة الاجسام الموضوعة في الخمر واستظهر ابقاء الفاضل الهندي في اجوبة مسائله ما في
الرواية المتقدمة في عصير نعيت لحكمية في الحدائق عن مستطرفات السرائر عن كتاب مسائل الرجال عن ابي الحسن في الفيد الذي فيه الثلم
فيجعل فيه العصير لكن الظاهر المحكي عن ابن ادريس تقييده المطروح بما اذا استهلك خلا وكان المراد بما عن الكفاية وشرح المفاتيح من نسبة
تقييد باشتراط ذهاب عينه العالج ويظهر من شارح الروضة الترديد تبعا للمقدس الاردبيلي والمحقق السبزواري وكيف كان فلو لاقى الخمر نجاسة
خارجية فالمحكي عن جماعة عدم طهارتها بالانقلاب وهو مبني على ما يظهر من المنتهى وصرح في كشف اللثام وكشف الغطاء ومنهم من قبول النجاسة
للمتنجس ويمكن منعه للاصل واختصاص ادلة التنجس الى ما هو طاهر بالذات لكن الاقوى ثبوته ولو تنجس العصير بالقاء الخمر بالعكس فلا يبعد
طهارتهما بالتخليل الا ان يقال بانه لا مانع من قبول التنجس بجسم الخمر من حيث هو جسم النجاسة بالنوع من حيث هو نوع لكن لو تم هذا لزم مثله
في تحلل الملقى في الخمر حيث ان في اول الملاقاة وقبل الاستهلاك المتنجس ما لو لم يصر خمرا فالاقوى عدم تأثير تخليل العصير في رفع نجاسة العصير
لا الاثر الحاصل من ملاقاة الخمر الا ان يقال ان العصير بعد الغليان الموجب للنجس في بعض الاخبار والاطلاق ما حقيقة واما المشابهة في الاحكام
ومن جملة الاحكام المتنجس بالخمر اذا صار خمرا يطهر بالتخليل وفيه تامل ويطهر الاناء بتبعية الخمر وان نقص الخمر عنه بعد كونه مملوا منها الا
تغب الاناء لاخراج الخل منه كما نسب الى بعض من لا تحصيل له وبالجملة فطهارة الاناء مما يفهم من طهارة الخمر بالتخليل والاوجب التنبيه عليه مع
عموم البلوى ولو تنجس ما العتيق من الخمر وصار خمرا فالظاهر طهارته بالتخليل لاطلاق ادلته بل الغالب في انية الخمر كونها مما يكرر فيها وضع الخمر وقد
ذكرنا من ان النجس بالشيء اذا استحال الى نفس تلك الشيء انقلب النجاسة لعرضية ذاتية ولا اشكال في ذلك لان النجاسة لا تتضاعف مع التماثل والمتنجس
بالبول لا يقبل التنجس ثانيا بالبول ولا يبقى نجاسة العرضية اذا استحال بولا كما ان البول لا يقبل التنجس بالبول ومنها طهر العصير بزوال ثلثيه اجماعا
نصا وفتوى وكذا بالشمس والهواء وبطول البقاء او المركب لاطلاق النص والفتوى بكون ذهاب الثلثين غاية الحرام من دون تقييد ثم قد يوجد
في قليل من الفتاوى وكثير من النصوص التقييد باذهاب بالنار لكنهما يحتملان الحمل على الغالب المتعارف من ان المطهر المتنجس في زمان قليل
يكون العصير الا بنجس بالغلي فيكون المطهر باستمرار الغلي الى ان يذهب الثلثان لكن الانصاف ان الاطلاقات منصرفة الى الغالب وهو الذهاب
بالنار فالتحقيق سقوط التمسك بالاطلاقات المقيدات فيجب استصحاب التحريم والنجاسة الى ان يحصل اليقين بالرافع وكلام في التثليث بين
اعتباره بالكيل وبين اعتباره بالوزن نعم ينفع فيهما الا ان في رواية عقبة بن خالد في الرجل يأخذ عشرة ارطال فيجعل معه عشرين
رطلا من ماء ثم يغليه الى ان يبقى عشرة ارطال قال لا بأس والكيل وان كان بالمنصوص في رواية عمار المتقدمة في عصير الزبيب لا انه قد عرفت
قصورها لانهما من افادة كون التثليث لاجل زوال التحريم واحتمال كونه لاجل بعض الخواص فالاحوط الاقتصار على الوزن لان المتبادر من
الثلث الى الموزونات التثليث من حيث الوزن الا ان يقال ان غلبة اعتبار العصير عند الطبخ بالكيل والمساحة الراجحة اليه تعين غالبا
بعض المعاصرين في شرحه الى الامر بالمساحة وجعل الامر بالاحوط منها او لم يظهر فرق بين الكيل والمساحة لان الكيل يرجع الى المساحة ولا يعقل التفاوت
بينهما اللهم الا ان يفرق بان بناء العرف في المساحة على المساحة ولذا جعل الكيل احوط منها ولو تعارض الوزن والكيل فالاحوط تقديم الوزن بل هو الاقوى
لعولة فيما زاد على الثلث فهو حرام ثم انه كما يطهر العصير بذهاب الثلثين يطهر الاناء وان كانت اجزاء العصير الغير المثلث فالقه اطراف العوفا منه
لان ذلك من اللوازم العادية لنقص العصير فيطهر الاجزاء الغالبة بالاناء من العصير الغير المثلث تبعا للمثلث وبطهر ايضا الالات التي يزاولها
العامل وان كانت العصير الغير المثلث غالبا فيها وكذا ثياب العامل الا في تشبث من العصير قبل التثليث كل ذلك مما فهم من الاطلاقات
نزلنا الا امام عليه السلام الاستدراكها عند الحكم بطهارة نفس العصير مع عموم البلوى وعدم تعرض السائلين للسؤال الكاشف عن فهم ذلك من الاطلاق
ومن ذلك يعلم ان الضابط في التبعية الامور التي يلابسها العصير غالبا عند التثليث ولو باشر العامل قدر امتعددة من العصير فهل يطهر
بمجرد تثليث بعضها او يتوقف طهارة كل جزء على تثليث صلة الذي انفصل هذا الجزء منه الاقوى الثاني مع انه احوط واعلم انه ذكر شارح الروضة
انه اذا نجست الالة بمباشرة العصير ثم اخرجت ومسح ما عليها من العصير ثم ادخلت فيه بعد ان ذهب ثلثاه لم يطهر وانما يطهر اذا بقي ما عليها حتى يذهب
ثلثاه بالهواء ونحوه او يدخل في العصير فيبقى فيه الى ان يعلم بذهاب ثلثي ما عليه ثم ان زال ما عليها ادخلت فيه قبل ان يزول ثلثاه وكذا لا يطهر المراد مما
لا يطهر بالالة بان يذهب ثلثا ما عليه بنفسه وبالوضع في العصير الذي يغلي او يضع ما يخرج منه بعدا زالة ما عليه في العصير قبل ذهاب ثلثه و
بالجملة فذهاب الثلثين ما يطهر العصير ظرفه وما لا بد منه حين الغليان فاذا كان تحليل الخمر يفيد طهارة ظرفها وما يدخل في الظرف كلما يصيبه
فهو ايضا مطهر لكن بذهاب ثلثي ما عليه واما ان يزيل ما عليه ثم ما يوضع في العصير فالظاهر انه باق على نجاسته ويتنجس العصير بملاقاته كما لو وضع قبل زمان

الثلثين وبعده فهذا هو الفرق بين الآلات وغيرها وبالجملة فذهاب الثلثين مطهر للعصير لحله وبه للآلة والمزاولة ثم الظاهر انه بذهاب
وان كان نجسا بجزء آخر من العصير فلا يزول عنها ولم يذهب الثلثان انتهى **اقول** ما ذكره من خصوص الآلات والمزاولة مختصا بهما بل يجري في كل
ما اصاب العصير قبل ذهاب الثلثين ثم انفصل عنه وما ذكره من ان ما يصيب العصير انما يطهر بما عليه لو وضع في العصير فهو ينجس فينجس العصير لو
الوضع قبل ذهاب ثلثيه ممنوع لاشتراك الاجسام المطروحة في العصير لا فرق بينها في ذلك كما انهم بينها لو طرح فيه شيء وابقي على حاله الى ما بعد ذهابها
واخرج منها شيء بالمغرفة وشبهها لاختلاف مقدار لحجمه ثم الغرف في العصير لو بقي بعيد بحيث يعلم ان هذا العصير الملاقي بذلك الشيء لم يذهب ثلثاه
فالاقوى الطهارة ما لاقى العصير ولا ثم اخرج منه ثم ادخل فيه ثانيا فان ملاقيه اجزاء العصير التي يعلم بعد ذهاب ثلثيها بعد الوضع ثانيا لما العصير
في ذلك العصير ولا ينجس العصير قبل الغليان او طرفيه عن عدم تنجس العين بما افاده مثله الآن يمنع من الاستهلاك كما مر في مسئلة امتزاج الماء
المطلق بالمضاف فيه غير مختلف الصفات لمتلونات الطعم والرائحة ونحوه في مسئلة وقوع شيء من الماء الرافع للحدث الاكبر في ماء حيث ان التحقيق هو
اختلاط الجزئين لا استهلاك احدهما في الآخر وح فالعصير الواقع في ذلك الجزء باق على عدم تثليثه فينجس العصير المثلث لكن كلام الفاضل
موهما لو نجا علو بالعصير بعد ازالة العصير عنه ولا يخفى انه من قبيل الجسم المطروح قبل ذهاب الثلثين الذي قد عرفت ذهاب الثلثين للطهارة
دل عليه الرواية المتقدمة في ما اللحم المطبوخ فيه العصير ودعوى اختصاص الرواية وكلامهم بما اذا لم يخرج المطروح في العصير ولم ينفصل عنه بعد
الطرح والا فهو كالنجاسة الخارجة مع سخافتها مدفوعة بما مر هنا بقاء من عدم تنجيس العين بما لا فائدة لو لا في مثله الآن بل بعدها لثاني بين عدم
انفصال العصير عن النجاسة عنه قبل ذهاب الثلثين وبين بقاء النجس الواقع على حالة المانع عن طهارة العصير بذهاب الثلثين لان طهارته
بوجب نفعا له بهذا المنجس فالعمدة هو المشهور وحكاية الاتفاق ورواية السرائر المتقدمة بعد انضمام القطع بعدم الفرق بين ما لو انفصل
المطروح فيه ثم ادخل فيه وبين ما ابقي على حاله الى ذهاب الثلثين والحاصل ان ما يقع في العصير مما طاهر ما نجس فان كان ظرفا فلا يقدح نفسه
بالعصير وان كان جامدا على الاشهر وقد تقدم ان المحقق القمي في اجوبة مسائله نسبه الى ظاهر الاصحاب بل استظهر الاجماع من عبارة الشهيد الثاني ويدل
عليه الرواية المتقدمة المحكية عن السرائر في العصير لو وقع في ما اللحم المتقدمة بعدما لتعرض لذلك في روايات العصير مع عموم البلوى ووجود
بعض الاجسام غالبا في العصير وظاهر كلمات الاصحاب المتعرضين لهذه المسئلة عدم الفرق بين خارج ذلك الجسم ثم ادخاله وبين ابقائه الى ذهاب الثلثين
ولا بين علو اجزاء العصير فيه حين الوضع ثانيا بين ازالتها عنه وربما ظهر مما تقدم من شارح الروضة بقائه في الصورة الثانية على التنجس و
تنجيس العصير بها اذا لم يكن من الآلات وانه يعتبر في اعادة اجزاء العصير الملاقية بالشيء ان يذهب ثلثا نفس تلك الاجزاء وانه لا يكفي ذهاب
ثلثي اصل العصير في طهارة تلك الاجزاء وان كانت ملاقية بالآلات وقد عرفت ان ظاهر كلامهم عدم الفرق وان العصير لا ينفعل بملاقاة ذلك الشيء
ولا بملاقاة اجزاء العصير الملاقية بذلك الشيء وان كانت لم يثلث بعد الوضع ثانيا فكل ما خالف ظاهر كلامهم من جهة بقاء الجسم الجامد الموضوع
فيه ثانيا على النجاسة اذا لم يكن من الآلات ومن جهة بقاء الاجزاء الملاقية اذا لم يثلث هي وان ثلث اصل العصير ان كانت ملاقية بالآلات فهذا
كله لو اخرج على النجاسة من هذا العصير لو اخرج الجسم الملاقي باجزاء من عصير ووضع في آخر فان كانت ظاهر استهلاك في العصير الذي فيه فالظاهر
اعتبار ذهاب المجموع وان علم عدم ذهاب ثلثي تلك الاجزاء الملاقية لانها كقطرة من الماء الطاهر يستهلك حال الغليان او كانت نجسة ففي طهارتها
وطهارته بذهاب ثلثي المجموع اشكال ومنها الاسلام يطهر بدن الكافر وعرقه الكائن عليه حال الكفر وسائر الرطوبات الكائنة على
بدنه المتنجسة بتوابع النجاسة والمتنجسة بغير اشكال في الحكم المذكور ولا في تحقق الاسلام في الكافر الاصلي والمرتد الملي وانما الاشكال
والخلاف في تحققه للفطري والاقوى ان توبته تقبل بوجب طهارته وزوال نجاسته وفاقا للمحكي عن ظاهر التحرير والذكرى وصريح المهذب البارع والروضة
وجماعة من متاخري المتاخرين كالعلامة الطباطبائي والمحقق القمي وظاهر الفاضل في شرح الروضة لان النجاسة كانت معلقة على موضوع الكفر وقد
لا يصدق الكافر عليه بعد التوبة واستصحاب كفره المتيقن قبل التوبة مدفوع بان الشك ان كان في الصدق العرفي فالاستصحاب لا يجري فيه كما
في محله وان كان في المعنى الشرعي فالمستفاد من الاخبار ان الكفر من الامور الباطنية وانما جعل بعض الاقوال والافعال دليلا عليه كما ان الاسلام
كذلك والمفروض ان المرتد بعد التوبة لا خلل في اعتقاده ولا في افعاله ولا في اقواله وليس الكلام في كون التوبة رافعة للكفر وانما الكلام في
منعها لتدامة على ما مضى بل اونيا صفة الكفر ام لا فان المستفاد من الاخبار ان المنكر للوحدانية او الرسالة او لضروري من الضروريات و
المستخف بما علم احترامه ضرورة كافر والمفروض ان التائب على احد المذكورات وعلى فعل الاستخفاف لا يصدق عليه المنكر ولا المستخف بل
هو مقر ومحترم ومعترف بما استخف به فلا يصدق على التائب انه كافر نعم كان كافرا ومجرد حدوث الكفر له في زمان لا يوجب بقاء احكام
الكافر الا ما علمنا ان حدوثه كاف في ترتب الحكم ويتابعه كهدر دمه وانتقال ماله الى الوارث وبينونة زوجته فان هذه احكام ليست معلقة على
الكافر بل على من كفر ولهذا يبين الزوجة الغير المدخولة بمجرد ارتدادها وان كانت توبتها مقبولة بالاجماع وانها تصير مسلمة مؤمنة فاذا لم يصح

التمسك بالاستصحاب يتعين التمسك باصالة الطهارة ودعوى الاجماع من كاشف اللثام في باب الميراث على عدم قبول توبته وكذا حكاية الاجماع
عن غيره في باب الحدود فالمراد به نفي التوبة في مقابل قبولها من المرتد الملي والمرتدة الفطرية يعني انها تستتابان ويقبل الحاكم منهما التوبة و
الواقع منها كغير الواقع في ترتب اثره عليه حيث ان التائب من الذنب كمن لا ذنب له بخلاف الفطري فان توبته غير مقبولة عند الحاكم ولذا
الشهيد في الذكرى مع ظهور كلامه في دعوى الاتفاق على عدم قبول توبته تردد في قبول الاسلام منه بالنسبة اليه شارح الروضة ومن ذلك يعلم
الجواب عما دل من الاخبار على عدم قبول توبته مثل قوله من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وآله فلا توبة له وقد وجب قتله
وبانت منه امرأته ويقسم ما ترك على ولده هذا مع ان عدم قبول التوبة لا ينافي الاسلام بمعنى المنافاة من جهة ان عدم القبول مستلزم للخلود
في النار وهو ينافي الاسلام مدفوع بان الاجماع على خلود الكافر في النار مطلقا مثل هذا مضافا الى معارضتها مع عمومات قبول التوبة حيث
ان ظاهرها القبول فيما يتعلق بامر الآخرة من العقاب فيدل بظاهرها على ان المرتد يقبل توبته ولا يخلد في النار بعد التوبة بل يدخل
الجنة فيكون مسلما للاجماع على خلود الكافر في النار فكما يمكن تقييد هذه بغير المرتد الفطري كذلك يمكن تقييد مثل الرواية والاخبار المستفيضة
بعدم قبول التوبة في دفع ما يحكم عليه بحدوث الكفر من مفارقة المال والزوجة والحيوة وبعد التعارض يجب الرجوع الى الاصل هذا مضافا الى
قول الباقر عليه السلام المروي في باب اعادة الحج من كان مؤمنا فحج وعمل في ايمانه خيرا ثم اصابته فتنة فكفر ثم تاب وآمن قال يحسب له كل عمل صالح عمله في ايمانه
ولا يبطل منه شيء هذا كله مع ان لنا ان نكتفي بالاصل ونستدل على طهارته بالسلمين والسند في دعوى اسلامه ان الاول ما ورد في باب الاسلام
وانه الاقرار بالشهادتين والاقرار بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله غاية الامر تقييد ذلك بواسطة ما ورد من انه لو وقع الاستخفاف وقع الكفر وان من
جحد الفرائض كافر بغير المستخف وغير الجاحد لا شك ان الشخص يصدق عليه بعد التوبة جميع ما ذكر وانه غير مستخف ولا جاحد ودعوى كون الاستخفاف
والجحود علة محدثة للكفر ممنوعة بان كفر الاستخفاف ككفر الجحود عبارة عن نفس صفة الاستخفاف لا انه شيء حاصل بسبب الاستخفاف فيبقى
بعد انتفاء الاستخفاف الثاني انه لا شك في كونه مكلفا بالاسلام وهو يدل على كونه ممكنا في حقه ومجزيا عنه ودعوى ان التكليف لا ينافي
الامتناع بالاختيار مدفوعة مضافا الى ما تقرر في موضعه من منافاة الامتناع للتكليف وان كان بالاختيار اذا خرج عن الاختيار بان
الكلام في ظاهر ادلة التكليف حيث ان الظاهر امكان المكلف به وعدم امتناعه فيمكن ان يعارض بها ادلة عدم قبول التوبة ولا اقل من ذلك لكنها نص
بالنسبة الى ادلة عدم القبول لعدم امكان خروج المرتد عن ادلة التكليف وان ادعى امكان ذلك بعض المعاصرين لكنه كما ترى من عدم امكان حمل
التكاليف بالنسبة اليهم على التكليف الصوري للتسجيل عليهم واثبات العقاب لانه استعمال اللفظ في اكثر من معنى مع ان التكليف على هذا
الوجه مع علم المكلف بالحال قبيح جدا ودعوى ان ذلك يوجب تحقق الاسلام منه بالنسبة الى صحة الصلوة وكذا الطهارة بالنسبة الى نفسه دون
الاسلام المطلق الموجب للطهارة المطلقة بعيد جدا ومخالفة لظاهر ما دل على اشتراط الصلوة والصوم بالاسلام المطلق والطهارة ومنها الغيبة
والمراد بها غيبة الحيوان المتلبس بالنجاسة مما لا يحتمله والها عنه فيه مدة يطهر المطهرات مما لا يخفى من المسامحة توضيح الكلام فيه ان المحكي
عن جماعة كالشيخ والحلي والعلامة والشهيد وصاحب الموجز وكاشف الالتباس وصاحب المدارك والمعالم بل عن المشهور كما عن مجمع البرهان
وغيره ان الهرة اذا اكلت الميتة ثم شربت من ماء قليل لم ينجس ذلك الماء غابت او لم تغب وعن المنتهى نفي الخلاف ودعوى الاجماع ويدل عليه مضافا الى الاجماع
المحكي المعتضد بالشهرة وقيام السيرة ولزوم الحرج لو بني على الاجتناب اطلاق ما دل على نفي البأس عن سؤر الهرة مع عدم انفكاكها عن ملاقاة
الميتة غالبا فان تلك المطلقات وان كانت مسوقة لبيان حكم الهرة من حيث انها كما يشهد به تعليل الحكم في بعض الاخبار بقولهم ان الهرة من
السباع وقوله اني لاستحيي من ربي ان ادع طعاما من اجل ان الهرة اكلت منه ونحو ذلك الا ان حيثية النجاسة العرضية الحاصلة لها من ملاقاة
للميتة لما كانت غالبة المقارنة لها كان في اطلاق الحكم دلالة عدم مزاحمة هذه الحيثية الحكم الذاتي والا وجب التنبيه عليه لكن لا يخفى ان فهم
هذا من تلك الاطلاقات على وجه يعتمد به مشكل كالاستناد الى الاجماع المحكي موهن لان الشيخ انما استدل على طهارته باجماع الفرقة على
طهارة سؤر الهرة من غير تفصيل ولا يخفى ان مساق هذا الاجماع مساق اخبار طهارة سؤر الهرة واما قيام السيرة ولزوم الحرج فانما يثبتان
من وجوب الاجتناب عن سؤرها مع عدم زوال النجاسة بولوغها في ماء كثير كما هو المحكي عن العلامة في النهاية بل قبله ظاهر السيد ذكره وابن
ادريس كما حكي حيث استند والتعميم لصورة غيبة الحيوان وعدمها الى الشيخ في المبسوط وفيه نظر نعم يمكن الاستدلال على ذلك بظهور تقرير
عمار كل شيء من الطير يتوضأ بما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رأيت في منقاره دما فلا تتوضأ ولا تشرب وزاد في الاستبصار كما
حكي عنه انه سأل عن ماء شرب منه دجاجة قال ان كان في منقارها قذر لم يتوضأ ولم يشرب وان لم يعلم ان في منقارها قذرا توضأ منه
واشرب لدلالته على اختصاص وجوب الاجتناب بصورة وجود عين الدم والقذر في المنقار الا ان في يكون ذلك كناية عن مطلق النجاسة فيكون موقوفه
لبيان اعتبار العلم بالنجاسة الحالية في الحيوانات وعدم اعتبار العلم بالنجاسة السابقة المتيقنة في مثل الباز ونحوه من سباع الطيور وما ابعدما

مابين القول الثاني وما حكي عن ابن فهد واختاره بعض مشايخنا من اعتبار العلم بزوال النجاسة المتيقنة سابقا من دون فرق بين بدن الحيوان وثيابه
فرشه وابنيته وهو ظ الاردبيلي في مجمع البرهان حيث قال النجاسة المحققة في غاية الاشكال والعلم بالنجاسة لا يزول الا بمثله وبه ينتفي الظن
والطلاق الموثقة بل الاخبار المتقدمة التي هي اخص من ادلة الاستصحاب ويؤيده الاخبار الدالة على طهارة المائع اذا خرج منه الفارة حية مع
انها لا تنفك عن نجاسة موضع بعرها ومخرج منيها مع ان هذا القول لا يكاد يعرف لاحد من الاصحاب عدا ما حكي عن الموجز لابن فهد مع ان المحكي
عن بعضهم موافقة المشهور بل صرح في الموجز بقوله ويحكم بطهارة جسد الحيوان اذا غاب ما لا يمكن طهره مطلقا ويمكن زوال العين في الحيوان وان لم
يغب فيما علم ملاقاته للنجاسة ثم شوهد مستعملا او مثله الهر اذا اكلت فارة ولم تغب لم يسلو ثانية انتهى واما استشكال الاردبيلي فهو لا ينافي
اتفاق الفقهاء لانه كثيرا ما يستشكل في الاتفاق هذا كله في غير الانسان واما فيه فالظاهر انه لا خلاف ولا اشكال في انه لا يحكم عليه بارتفاع النجاسة
المحققة في بدنه وثيابه بمجرد زوال العين مع عدم العلم بالطهارة وانما الكلام في انه هل يكفي مجرد الاحتمال او يعتبر مطلق الظن بالزوال او الظن الحاصل
من شهادة حاله او مقاله بذلك وجوه بل اقوال اوسطها الاخير لظهور الاجماع بل حكي صريحا من بعض شراح المنظومة وظاهر المحكي عن تمهيد القواعد
انه متفق عليه بين الاصحاب ومنه يظهر انهم بين الاصحاب عملوا بذلك لا بمجرد ظاهر حال المسلم لانه يتنزه عن النجاسة هذا مضافا الى السيرة القطعية
لزوم الحرج وما دل على وجوب تصديق المسلم عند اخباره فان ظاهرها وان كان هو الاخبار القولي الا انه شامل الفعلي ايضا لشهادته بانه لا يعرف
بين تكذيبه واتهامه فما يظهر من حاله او معتقده او يخبر به ويؤيد المطلوب ايضا بل يدل عليه ما دل على كراهة سؤر الحائض والجنب المتهمين وعدم كراهة
سؤر غير المتهم وفي الصحيحة عن السرائر المشتمل فيها عن سؤر الحائض انه لا باس ان يتوضأ منه اذا كانت تغسل يديها وفي رواية اخرى اذا كانت مأمونة
فلا باس فان الظن بحال المسلم انه لا يباشر مع النجاسة لما اعتقد في البيت للشرب والتطهير فيباشرها لما الذكور في قوة اخبارها بطهر يديها او
ذكرنا من الادلة يعلم اعتبار كون ذلك المسلم عالما بتنجس بدنه او ثوبه وقال الشهيد في الذكرى والمقاصد العلية بل يستفاد من تعليل الاصحاب
المتقدم حكاية عن الشهيد عدم الخلاف فيه بينهم كما اعترف بذلك في التمهيد وكيف كان فوجه الاعتبار ما ذكرنا اذ لا اجماع ولا سيرة مع الجهل
ولا يعقل مع اخبار المسلم شهادته بالطهارة وهي وان كانت قولية لا تقبل مع العلم بجهله او غفلته عن التنجس واما بناء شهادته على الاصل
او اعتقاد عدم العروض في الادلة المذكورة ايضا لا تفي بصورة الجهل لو شك في العلم فالاصل عدمه كما انه لو شك في الغفلة فالاصل عدمها
القول باعتبار العلم اما مطلقا كما هو المحكي عن ظاهر السبكي منظومته والشيخ في كشف الغطاء واللوامع وفي البدن خاصة دون الثوب كما عن الموجز والمراد
بالعلم بالنجاسة لا مجرد العلم بالسبب مع اعتقاد عدم التنجس لشبهة ناشئة عن قصور او تقصير واما اشتراط اهليته لازالة النجاسة فيما حكي عن المقاصد
يكون غير معتقد للنجاسة فيستدل له بعد اعتبار العلم بالتنجس وشهادة حاله بالازالة واما اشتراط التكليف كما عن الذكرى وان كان مطابقا للاصل
وغير منفي باكثر الادلة المتقدمة الا ان السيرة ولزوم الحرج كافيتان في الحكم نعم يشكل الامر في غير المميز هل يلحق بالحيوانات او بالانسان ولا يلحق بالحيوانات
بل يحكم عليه بمقتضى الاصل لا يبعد جعله من توابع الانسان مثل فرشه واوانيه وكيف كان فالقول الاول في اصل المسألة وهو الاكتفاء بمجرد احتمال
الزوال ضعيف لا دليل عليه وان حكي الاجماع عليه عن بعض شراح المنظومة المصرح باختيار هذا القول تمسكا بالسيرة القطعية والاجماع ممنوع جدا
بل الظاهر من التعليل المتقدم عن التمهيد هو الاتفاق على اختصاص الحكم بمورد التعليل ليس من لا ظن من حاله او مقاله بازالته تلك النجاسة ولا ريب ان من
تنجس بدنه ثم غاب عنا ثم رأيناه ولم يظهر احتمال وعمل يظهر منه انه ازال تلك النجاسة بان يشتغل بالصلاة او بالوضوء او باكل وشرب ويتناول ما يتبع
البدن النجس لا يلزم من الحكم بتنقية النجاسة الحكم بعدم تنزه هذا الشخص عن النجاسة لان تنزه المسلم عن النجاسة من حيث هو مسلم انما هو معتبر
فيه الطهارة لا مطلقا كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر ان التلبس بفعل يشترط فيه الطهارة في ... كما انه لا ينفع واضعف مما ذكر القول الثاني وهو الاكتفاء بالظن
الازالة اذا اريد به مطلق الظن دون الحاصل من قوله وفعله ووجه ضعفه ان الظن المطلق لم يثبت حجيته فهو كالشك في الفرق بينهما غير وجيه
اعلم ان مرادنا بالظن الحاصل من شهادة حال المسلم هو الظن النوعي فلا يعتبر الظن في خصوص كل واقعة كما هو ظاهر بعض الادلة المتقدمة مع
وصريح روايات كراهة سؤر الحائض والجنب المتهمين **ومنها** انتقال النجاسة الى البواطن ذكره ابن فهد في موجزه وفرع عليه ما ذكره بقوله قد
الكحل بالنجس ويبات الميل عند شارب الخمر طاهرا انتهى وفي العبارة ما لا يخفى من المسامحة وذكر غيره ان البواطن تطهر بزوال عين النجاسة عنها
وهو لا يخلو عن قصور وتوضيح الحال في البواطن ان الكلام يقع تارة في حكم النجاسة الكائنة في البواطن واخرى في تأثر البواطن بها وثالثة في تأثر
ما يحدث فيها من الرطوبات ورابعة في تأثر ما يدخل من الخارج اليها والكلام في كل تارة يقع في النجاسة الحادثة في البواطن واخرى في النجاسة
الداخلة اليها من الخارج فنقول اما النجاسة الكائنة في البواطن فان كانت عينية حادثة فيها كالدم الحادث في الفم وجوف الانف فالظاهر انه لا حكم
لها فيجوز معها الصلاة ودخول المساجد وان منعنا عن حمل النجاسة في الصلاة وادخالها في المسجد مطلقا ويدل عليه بعد ظهور الاجماع الاطلاق
ما دل على انه لا يجب غسل ما عدا ظاهر الانف وان كانت عينية خارجية دخلت فيه او منجسا مطلقا فالظاهر ثبوت حكم النجاسة اذا كان في مثل الفم و

الانف ونحوهما مما يمكن تطهيره دون مثل الجوف الدماغ ونحوهما فلو اكل نجسا او متنجسا فبقيت اجزائه في الفم لم يجز له الصلاة ودخول المساجد على القول بالمنع من
الصلاة مع النجاسة وادخالها في المسجد لعموم ادلة المنع عنهما على القول بها وخرج ما كان منها في مثل الجوف بالاجماع والسيرة وبعض الاخبار قال في
الموجز ولو وضع في جبهته دواء نجسا خرج للصلاة وتبعه شارحه بناء على منع حمل النجاسة في الصلاة واما حكم تأثر البواطن وما يحدث فيها فالظاهر انه
لا اشكال في عدم تنجس البواطن وما يحدث فيها من الرطوبات بالنجاسة المتكونة فيها او الداخلة من الخارج اليها ويدل عليه مضافا الى ظهور عدم الخلاف
كما يظهر من شارح الروضة وغيره وانصراف دليل تأثر الملاقي للنجس الى غير البواطن لو كان للملاقاة اطلاق يكفي ويمكن الدليل الا الاجماع المفقود في
المقام بل لا يبعد دعوى العكس كما يظهر من الوحيد في شرح المفاتيح حيث قال انه لا اجماع على تنجس البواطن لو لم ينقل الاجماع على العدم لكن الا
ان منع شمول معاقد اجماعهم على تأثر الملاقي لمثل الفم ومقدم الانف ونحوهما مكابرة فالاولى التمسك بعد ظهور عدم الخلاف بما في الصحيح عن
صفوان عن عبد الحميد بن ابي الديلم عن ابي عبد الله ع في رجل يشرب الخمر فيبصق فاصاب ثوبي من بصاقه فقال لا باس لكن الرواية وعدم ظهور الخلاف
غايتهما عدم ثبوت حكم النجاسة بعد زوال العين فلعله مطهر كما صرح به الشهيد حيث ذكر ان البواطن تطهر بزوال العين وكيف كان فقد
ظهر مما ذكرنا ان مراد ابن فهد مما تقدم عن موجزه من جعل انتقال النجاسة الى البواطن من المطهرات زوال ما يثيرها بالنسبة الى البواطن بعد انتقالها
اليها لا صيرورتها طاهرة بمجرد الانتقال الى البواطن وان لم تؤثر في نفس البواطن وعلى اي حال فلا يخفى عبارة الموجز عن مسامحة ونحوها عبارة
من قال ان البواطن تطهر بزوال عين النجاسة بناء على ما ذكرنا انها لا تتأثر بالنجاسة حتى يحتاج الى التطهير الا ان يحمل على التأثر مع الاعتناء بما عند العلامة
الامر لان الدليل على عدم ثبوت حكم النجاسة بعد زوال عينها كما عرفت سابقا ومنه يتضح ان البواطن كالجوف ونحوه مما لا يظهر اصلا
لا دليل على تأثره بالنجاسة لا نص فيه لعموم قاعدة الملاقاة له فيرجع فيها واما البواطن الظاهرة كالانف والعين ومقدم الانف والاذن فقد عرفت ان
دعوى الانصراف الى غيرها خلاف الانصاف فمقتضى الجمع بين الادلة هو الحكم بالنجاسة مع طهرها بزوال العين وهنا قسم ثالث من البواطن يعامل
معها من حيث الحدث معاملة الظواهر كما صرح به كاشف الغطاء وهي ما يعد باطنا في باب الغسل من الجنابة وغيرها كثقب الانف والاذن و
باطن السرة وموضع تطبيق الشفتين والجفنين حيث ان الظاهر يجوز الارتماس مع عدم وصول الماء غالبا بمجرده الى المذكورات مع عدها من البواطن
مضافا الى صدق الباطن عليها عرفا فيشملها ما دل على اختصاص الجنابة بالظاهر ولا يجب الباطن ولم يصل مثل هذا الاطلاق عن النجاسة
وانما حكم بما حكم هنا من جهة بعض الاخبار ومن جهة الاجماع والسيرة او من جهة انصراف ادلة احكام النجاسة الى غير المقام والاولى هنا الملاقي
يعتبر على الحكم فيها على الباطن نعم في الاخبار دلالة على حصر ما يجب غسله عند الرعاف والاستنجاء فيما ظهر من الانف والمقعد لا يلزم من عدم وجوب
غسل باطنها عدم وجوب غسل كل ما يعد باطنا عرفا والمسألة محل اشكال في باب الحدث والخبث واما ما يدخل من الخارج الى البواطن فمقتضى قاعدة
الملاقاة هو تأثره بالنجاسة المتكونة في البواطن والداخلة اليها من الخارج فيتنجس الطعام بالدم في الفم ولا يطهر بزوال العين كما صرح به في الروضة و
شرحها وقد عرفت عن الموجز وشرحه فيحكم بتنجس الدرهم بملاقاة النجس في الفم لكن الاقوى التفصيل بين ما لا يظهر للحس من البواطن كالجوف ونحوه
وبين ما يظهر كالفم والعين ونحوهما فلا يتأثر الجسم الخارجي بملاقاة النجاسة الكائنة فيما هو من قبيل الاول لما عرفت من انصراف ادلة احكام
النجاسة الى غير ذلك فان الموجود فيها كالمعدوم من جهة حكمه نفسه ومن جهة ملاقيه بخلاف النجاسة الكائنة فيما هو من قبيل الثاني لما عرفت
من شمول ادلة الملاقاة لذا الحكم بتأثر نفس البواطن بها الا ان الدليل قام على طهرها بزوال عين النجاسة عنها ويتفرع على ما ذكرنا طهارة ماء الحقنة اذا
رجع من الباطن غير ملوث بنجاسة ونحوه المسهل المشروب الذي يخرج كذلك **خاتمة** يحرم استعمال اواني الذهب والفضة في الاكل ونحوه والشرب اجماعا استعمال
على الظاهر المصرح به في محكي جملة من العبائر وكذا غيرهما من الاستعمال في الذكرى اجماع علمائنا كذا في المنتهى بحذف قوله اجمع وفي كشف الرموز انه لا خلاف فيه
وعن الذخيرة نقل الاتفاق عن الذكرى ايضا وعن البحار ان ظاهر اكثر اصحابنا اتفاقهم على تحريم انية الذهب والفضة مطلقا وهو ظاهر الروض ايضا
حيث صرح بعدم القول بالفرق بين الشرب وغيره ويدل عليه ما رواه ابن مسلم عن ابي جعفر ع وفيها نهى عن انية الذهب والفضة وظاهره
مطلق الاستعمال وفي الوسائل انه روى هذا الخبر في المحاسن عن ابن محبوب عن العلاء عن ابن مسلم بسند صحيح وقريب منها في الدلالة رواية موسى بن
بكير انية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون وفي الوسائل رواه عن البرقي عن ابيه عن عبد الله بن المغيرة عن موسى بن بكير فالسند كالصحيح
ويؤيده التعليل في النبوي لا تشربوا في انية الذهب والفضة ولا تأكلوا في صحافها فانها لهم في الدنيا ولكم في الاخرة فان اختصاصها بهم في الدنيا صحافهم
يدل على حرمة استعمال المؤمنين لها مطلقا وعن الشيخ في الخلاف انه قال يكره استعمال اواني الذهب والفضة وكذا المفضض منها وقال الشافعي لا يجوز
استعمال اواني الذهب والفضة ثم قال ابو حنيفة في الاكل والشرب ثم ذكر الاخبار الظاهرة في التحريم وكيف كان فقد حمل المحقق ومن تأخر
عنه كلامه تبعا للمحقق على ارادة الحرمة وقد حكي عنه في زكوة الخلاف التصريح بالتحريم وبالجملة فلا اشكال في المسألة وان حكي عن الصدوق والمفيد
وسلار والشيخ في النهاية الاقتصار على ذكر الاكل والشرب انما الاشكال والخلاف في تحريم اتخاذها لغير الاستعمال فعن الاكثر كما في الروض

الوجه لرواية وعن جماعة نسبته الى المشهور ولا يخلو عن قوة لرواية موسى بن بكر انه نهى عن الباقر عليه السلام وبرير في المجالس كما حكى انه قد تهيج لكن الانصاف
ان هذه الروايات قاصرة الدلالة لان المتاع لا يصدق الا على المتخذ لاجل الاستعمال فان المتاع وان كان اسما لما يتمتع به الا ان تمتع استعمالها الا
بجريان اتخاذها اظهار الثروة والتلذذ بوجدانها والنهي منصرف الى الاستعمال لا الى مطلق الاتخاذ بل بما يختص بالاستعمالات المتعارفة فهو
في كل شيء بحسبه فالجواز لا يخلو عن قوة وفاقا للمصنف في لف وحكى عن الحلي ايضا مع انه حكى عنه في لف المنع وكره المفضض بل عن خبرة والبحار والرياض
نسبته الى عامة المتأخرين ويدل عليه بعد الاصل صحيحة ابن سنان او حسنته لا باس ان تشرب الرجل في القدح المفضض واعزل فاك عن موضع الفضة
وعن الشيخ في الخلاف لمواراة الاناء كل من انية فضة ولا انية مفضضة ويطلق على مطلق الرجوع جماعة المشهور كالكفاية انه يجتنب
موضع الفضة وعن الذخيرة والبحار انه مذهب الشيخ والعلامة واكثر المتأخرين وحكى عن القاضي والحلي وابن سعيد واختاره الشهيدان والمحقق
الثاني ونسبه في المدارك الى عامة المتأخرين لظاهر الامر في رواية ابن سنان المتقدمة وفي رواية اخرى فان لم يجد بدا من الشرب في القدح المفضض عدل
بفمه عن موضع الفضة لظاهر الامر في رواية ابن سنان ونحوها رواية اخرى خلافا للمحكي عن المعتبر وتبعه بعض المتأخرين ومتأخري فالاستحباب وان لم
نعلم الوجه بعد تسليم دلالة الصحيحة وغيرها وفتوى المشهور واما الذهب فظاهر المدارك تبعا للشيخ الاردبيلي انه كالمفضض وعن المصابيح انه لا اعرف
لا مخالفا فيه على قول ثم الحقيقة المفضض في الكراهة لانه لا ينزل عن مرتبة الفضة وناقشه في الذخيرة بان اثبات الكراهة مع فقد النص وكيف كان
فامر الكراهة سهل انما الاشكال في معناه والظاهر ان المراد بالمفضض ما كان بعضه فضة او ملبسا بالفضة او مموها بماء الفضة وعن البحار ان
المفضض اقسام الاول الظروف التي يكون بعضها فضة وبعضها نحاسا او غيره متميزا كل منهما عن الاخر كان يعمل ظرف اصله من الخزف و
غيره وفيها من الفضة الثاني ما كان جميعه مموها بالفضة وهو قسمان احدهما ما طلي بماء الفضة واذا عرض على النار لا ينفصل منه شيء وثانيهما ما
طلي بالتبابل وشبهها بحيث اذا عرض على النار انفصلت الفضة عن غيرها الثالث ما علق عليه حلقة او قطعة من سلسلة من الفضة و
الرابع ان تخلط الفضة بغيرها ويصنع منهما الانية الخامس ما نقش بالفضة قال والظاهر اخبار المفضض شمولها للاول والثالث واما الثاني
فالظاهر في القسم الاول منه الجواز وفي الثاني المنع لصدق الانية على المطلي بل يمكن ادعاء صدق انية الفضة والا فلا وكانه لا اعتبار للغلبة مع
عدم صدق الاسم والخامس فلا يبعد التفصيل فيه كالثاني بان يقال ان حصل لها بالعرض على النار شيء كان في حكم المفضض والا فلا انتهى وفي بعض ما
ذكره قدس سره تامل كاذ الملاق لاناء وعموم الانية في النصوص ومعاقد الاجماعات يشمل الصغير والكبير فيشمل المكحلة وظروف الغالية وظرف
الافيون ودعا الساعات لمتعارفة اناء كما صرح به في التذكرة كما عن كرى في المكحلة وظرف الغالية ونحوهما الجعفرية في خصوص المكحلة وكانه
قال الفيومي فيما حكي عنه في مصباح الاناء والانية والوعاء والاوعية ما يوضع فيه الشيء نعم ما يعد مع مظروفه واحدا في العرف من جهة الصوبة لا
يبعد خروجه عن اطلاق الانية كما صرح به بعض وهو ظاهر كشف لغطاء الاناء لذي يقرب بموم الانية لمثل هذا رواية ابن بزيع قال سألت ابا الحسن
الرضا عن انية الذهب والفضة فكرههما فقلت له روى بعض اصحابنا انه كان لابي الحسن عليه السلام مرآة ملبسة فضة فقال لا والله انما كانت لها حلقة من فضة
عندك فان قول الراوي روى بعض اصحابنا بمنزلة النقض على عموم كراهة الانية ومبالغة الامام في الانكار يدل على ان المرآة الملبسة من افراد ما كره والمرآة
بالمرآة الملبسة ظاهرا ان يكون بيت الزجاج ووعاءه مغمورا بالفضة لا ان يراد بان تلبس بيت المرآة بالفضة ويكون داخلا في المفضض ما يعض مطروفه
الثاني المعاني المتقدمة من البحار لكن عرفت حاله وان المنع عنه غير بعيد لشهادة هذه الرواية لصدق كونها من انية الفضة فالمحتمل ما كان مع
بعد شيئا واحدا لا يشمله اطلاق الاناء الا اذا كان المظروف من الانية فيصدق على المجموع اناء الفضة او المفضض ويؤيد الجواز فيما ذكرنا فصل الى الا
وانصراف النصوص والاجماعات الى غير ما ذكرنا مصححة علي بن جعفر قال سألته عن التعويذ يعلق على الحائض قال نعم اذا كان في جلد او فضة او قصبة حديد
والمسألة لذلك محل اشكال واما ميل الاكحال فالمحكي عن المعتبر والمنتهى والتذكرة والجعفرية جواز اتخاذه من الذهب والفضة وفي المناهل لظاهره عدم الا
خلاف فيه ويجوز تحلية السيف واللجام بالفضة بلا خلاف ظاهر نعم روى علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن السرج واللجام فيه الفضة ايركب به قال ان
كان مموها لا يقدر على نزعه فلا باس والا فلا يركب به ونحوها مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي ويمكن حملها على الكراهة وهل يجوز تحليتهما بالذهب
المحكي عن الشيخ والحلي والمحقق والعلامة المنع لما روي ان النبي صلى الله عليه وآله خرج ذات يوم وفي يده قطعة من ذهب وفي الاخرى حرير فقال هذان محرمان على ذكور امتي حل لاناثها خلافا للمحكي
عن الشرايع والذكرى والذخيرة في تحلية السيف لضعف ادلة المنع اما الجواز وحكى عن الوسيلة والجامع حرمة تحلية المنطقة بالذهب
ابقه وكانه للنبوي المتقدم الطاهرة من بين اصحابنا وتوقف في الذكرى في جعل ضبة الاناء من الذهب قال يمكن المنع للنبوي المذكور وادا

المشركين الطاهرة ما لم يعلم مباشرتهم لها برطوبة والوجه فيه ظاهر وكذا فيما ذكره من ان جلد ما زكي طاهر وجلد غيره نجس لكونه ميتة ويغسل الاناء من
الخمر ثلاثا كغيره من النجاسات حتى يزول العين على المشهور كما في الروض وعن جامع المقاصد وجوب غسل الاناء من الخمر سبعا للاصل وموثقة عمار عن الا
يشرب فيه النبيذ قال يغسل سبع مرات وعن جامع المقاصد انه نسبه الى المشهور وحكاه في المحكي عن ظ ف وصرح في كتب المحقق وعن دروس وعن المحقق في

الشيخ في بعض كتبه كشف اللثام البحر كتاب الصيد للذبائح من تهذيب الفاضل في باب الاطعمة والاشربة من المهذب بموثقة عمار الاخرى عن قدح
او اناء يشرب فيه الخمر فقال تغسله ثلث مرات سئل ايجزيه ان يصب فيه الماء قال لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلاث مرات وهذه في كفاية الثلث
فيحمل رواية السبع على الاستحباب وما ذكره في محكي مع صد من ترجيح تلك الرواية بالشهرة ولو سلم التساوي فينبغي الاصل المقتضي لوجوب السبع سلما
منطوقا ومفهوما لان الترجيح بالخصوصية والظهور مقدم على الترجيح بالشهرة ما لم يبلغ الشهرة حدا يسقط معها الخلاف ثم لو فرض التكافؤ وجب الرجوع
الى ما سيجيء من عموم وجوب التثليث في كل قذر لا الى استصحاب النجاسة واضعف من ذلك ما توهمه بعضهم من ان دلالة الموثقة الثانية على كفاية
الثلث بمفهوم العدد فيدور الامر بين تقييد مفهوم او حمل الامر في الموثقة الاولى على الاستحباب والتقييد اولى وانت خبير بان الموثقة صريحة
في كفاية الثلث من حيث منطوق التحديد لا من مفهوم العدد فالاقوى كفاية الثلث وعن جماعة وصريح جامع المقاصد كفاية المرة لضعف الرواية فيبقى
اطلاقات الغسل عن المعتبر **اقول** قد اشرنا سابقا الى ان التمسك باطلاقات ادلة الغسل لا ينفي لورودها في مقام بيان اصل وجوب الازالة لا
في كيفيتها ويرشد الى ما ذكرنا صدر الموثقة الثانية حيث سأل عمار سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الدن الذي يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه خل
او كامخ او زيتون قال اذا غسل فلا باس وفي قال في قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال تغسله ثلاث مرات الخ فانظر كيف كفى في السؤالين الاولين بمطلق
الغسل حيث لم يكن المقام الا مقام بيان قابلية استعمال الاواني للاستعمال بعد الغسل ثم لما سأل عن كيفية العلاج اجاب بالتثليث ثم لما توهم السائل
الصب اجاب بلزوم الدلك حتى يتيقن زوال الجرم الخمر والظاهر ان اكثر الاطلاقات للغسل من هذا القبيل اذ ذاك اما في بيان اصل النجاسة واما في مقام
بيان توقف الشيء كالصلاة ونحوها على ازالة النجاسة واما في مقام رفع الباس بعد الازالة واما لغير ذلك نعم يمكن ان يقال ان عموم البلوى يقتضي
بيان الكيفية اكثر من ذلك فان مثل ازالة النجاسة عن الثوب والبدن التي هي كالصلاة في كثرة الدوران وعموم الابتلاء بل استدامة ابتلاء من
الصلاة والغسل فلو كان الواجب فيها كيفية خاصة لشدد على ازالة العين لو رقية من الاخبار الا ما شاء الله ولم يحض في رواية واحدة من روايات
عمار التي نقطع بانها لم يكن يرويها الا قليل من الرواة في قليل من الكتب الا ان يقال ان لمذهبه فيه بعمل الرواة والعلماء في ذلك لو
لم يرد البيان فيه الا رواية واحدة ولهذا ذكر الشهيد في المسالك الاتية في عدد كفاية المرة في غسل الاناء في الجواب عن ضعف رواية عمار بانه قد تعمل
بالروايات الضعيفة بل قد يكون بعض المسائل اهم من ذلك واهم ولا يجد فيها مثل هذه الرواية فالمتبع هو الدليل لا الاستبعاد وكيف كان
فهل يلحق بالخمر المسكرات بعضه وصرح بالالحاق بعض القائلين بالسبع في الخمر وهو كذلك لصدق الخمر عليها في الاخبار فالمحكي مع صدق الحكم
مقصورا على الخمر بل المسكر المائع كله كذلك ولا يبعد الحاق الفقاع انتهى واما غير المسكر من النجاسات عدا ولوغ الكلب والخنزير او موت
الجرذ كما سيجيء فالاقوى وجوب التثليث في غسل الاواني منها وفاقا للمحكي عن الاسكافي والصدوق واكثر كتب الشيخ والشهيد في الدروس والمسالك
والمحقق الثاني في جامع المقاصد والوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح وعن المعتبر ان الشيخ في الخلاف ادعى الاجماع عليه وفيه نظر بعموم روايات الشيخ
ويدل عليه مضافا الى الاصل موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلاث مرات يصب فيه الماء
فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك ثم يفرغ منه وقد طهر خلافا للمحكي عن المقنعة والمراسم والمعتبر
وكثير من كتب المص والتبيان والروض وغيرها فاكتفوا بمطلق غسله حتى تزول العين وحكاه كاشف اللثام عن الاكثر ولعله لاطلاقات الغسل
ولمرسلة الشيخ حيث قال في ف بعد ذكر رواية التثليث وروي انه يغسل مرة وفي الاطلاقات ما عرفت وفي المرسلة ما لا يخفى نعم لو غسل
في الكثير فالاقوى كفاية المرة وفاقا للشهيد كما عن الكفاية لما عرفت من المرسلة ورواية العذر ثم ان الظاهر انه ليس لغسل الاناء كيفية مخصوصة الا ما
وايصال الماء بالتحريك الى جميع مواضع النجاسة كما صرح به في موثقة عمار نعم لو لم يكن بعض مواضعه متنجسا فلا حاجة الى تحريك الماء اليه بل يجب
ذلك في ولو ملأ الاناء كفى عن تحريكه كما عن محكي لو وشرح المفاتيح واعترف به سبطه في المناهل ولا فرق في ذلك بين الاناء الصغير والكبير والمثبت
وغيره ثم ان المثبت قابلية اواني الخمر الغير الصلبة كالخزف الغير المطلي للطهارة وظاهرهم عدم الفرق بين غسلها بالقليل وغيره خلافا للمحكي عن
الاسكافي والشيخ في النهاية والقاضي واستدل للاول باطلاق تغسل الملاقي لطهوريته موثقة عمار المتقدمة في تطهير الكوز والاناء بالغسل
ثلاثا من غير استفصال بين افراد الكوز ونحوها موثقة المتقدمة في غسل اواني الخمر ثلاثا وفي الاطلاقين لاولين نظر لما عرفت من ورود الاطلاقات
الملاقي الموثقتين مضافا الى ما تقدم من ان المستفاد من تتبع الموارد قابلية كل شيء للطهارة اذا غسل على الوجه المعتبر هذا بالنسبة الى الغسل
بالقليل واما بالكثير والجاري فيكفي المرسلة ورواية العذر المتقدمتين نعم يحصل الاشكال في ان ماء الغسالة يرسب في هذه الاشياء
ولا يخرج منها فيشكل تطهيرها بالقليل والاكتفاء بطهارة ظاهرها بالغسل على نحو ما قلنا في تطهير الارض ان امكن الا ان الباطن ان كان نجسا
فالمائع الموضوع فيه بعد تطهير ظاهرها ان يحرز ما يترشح الى الباطن فيتنجس ويتصل بالظاهر وبعود الاتصال لو تمت لجرى فيما اذا غسل بالكثير فانه
بعد ان اعتبر الجزء النافذ الى الباطن بجسم متصل بالكثير فلا يتحقق الغسالة وقد اتفقوا على جواز تطهير المنقع بالماء النجس بالماء الكثير بناء على عدم انفعال

مسالتها

غسالتها للاتصال بالكثير والجاري بل يمكن الاشكال في تطهيرها ايضا بالكثير على انه لا يكفي في زوال حكم الخمر الباطن بمجرد وصول الماء اليه لذا امر به بدلك الفلح المغسول عن الخمر في موثقة عمار المتقدمة الا ان يقال انه لا تنافي في الاعماق رطوبة تصل الاجرام فيها ولا اقل من عدم العلم بها كلامهم والظاهر ان كلمات اعظم المجوزين تطهيرها بعد الفراغ من حصول شرائط تطهيره والحكم به على استعمال الغسالة المتنجسة فيها كالحبوب فيكون في مقام المنع بعد جواز استعمالها بمجرد الغسل بطريق السلب الكلي وتغسل الاناء من ولوغ الكلب ثلثا بالتراب مرة وبالماء مرتين على المشهور بل عن المنتهى نسبته الى علمائنا اجمع الا ابن الجنيد عن الانتصار والخلاف والغنية وكرى الاجماع عليه وهو الحجة وعن الشاميات عندنا ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب ثلثا اولهن بالتراب بعضها الى ما تقدم من وجوب الغسل لما عدا البول مرتين بعموم وجوبه في البول والولوغ اولى بالتعدد وبذلك كله يعتضد صحيحة الفضل في الكلب انه رجس نجس لا يتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء ثم اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء وغيرها من الروايات المطلقة مضافا الى المحكي عن المعتبر والمنتهى ثبات لفظة مرتين في الصحيحة وتبعهما غيرهما ولا يبعد وجدان الزيادة في بعض الكتب المعتبرة والا فقد يشهد مجاري الكتب المعروفة عندهم عن هذه الزيادة وحكي وجودها في غوالي اللئالي لابن جمهور وفي الرضوي وبشعر بوجودها قولهم اغسله بالتراب اول مرة والا كان المناسب ان يقول غسله بالتراب ثم الماء فقد وكيف كان فلا حاجة الى هذه الزيادة بعد كون الاصل في الغسل التعدد خلافا للمحكي عن ابن الجنيد فقد اوجب سبعا للرواية عامية وقابله بعض متاخري المتاخرين بالميل الى كفاية المرة للاطلاق الاخبار ثم انه صريح الصحيحة ان اولهن بالتراب فما للمحكي عن الشيخ وابن الجنيد وجمهور الاصحاب بل عن الغنية الاجماع وقد سمعت عبارة السيد ابن حمزة خلافا للمحكي عن المقنعة فاوجب التوسيط لما يظهر من الوسيلة من جواز التوسيط وهي على تقدير الوجوب والا لا انه شاذ والمحكي عن ظاهر جماعة من المتقدمين التعرض بوجوب غسل الاناء ثلثا احدهن بالتراب ان قصد والاطلاق فهو ضعيف لما ذكرنا من القيد وفي اشتراط طهارة التراب اشكال الاقوى ذلك لانصراف الاطلاق الى الطهارة مضافا الى اصالة بقاء النجاسة وربما يتمسك بقوله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا وفيه نظر وان زعم المستدل الاصحاب غفلوا عنه في هذا الباب بل لما ذكر في جامع المقاصد من انه ربما يوجد في بعض الاخبار الطهور اناء احدكم اذا ولغ فيه كلب اوضح دلالة من ذلك ان كان في دلالته ايضا نظر فالعمدة الانصراف والاصل وهل يعتبر مزج التراب بالماء ام لا قولان اقواهما الثاني خلافا للمحكي عن الحلي والراوندي وهو ضعيف وان قواه المصنف في المنتهى وتبعه كاشف اللثام لعدم الدليل عليه اذ ما ربما يتخيل من ان قوله اغسله بالتراب فيه ان الغسل معنا المجازي وان كان مع مزج التراب بالماء فاذا اضيف المزج لا يوجب الحمل بحقيقة الغسل الا على ما ذكره صاحب الذخيرة من ان الغسل الحقيقي لا يتحقق بما كان بالماء فالمزج المحصل للمسمى محصل لضد الحقيقة وفيه ان الظاهر ان الحلي لا يقول بوجوب المزج الى ان يحصل المسمى المحصل للحقيقة الغسل وان كان يظهر ذلك من الاستدلال لا لان المحصل حقيقة الغسل من جهل كاشف اللثام هذا التركيب من قبيل الغسل بالخطمي والسدر لكن ان المحصل لحقيقة الغسل لا يكون الا استعمال الماء او ما هو بمنزلته في المسمى واما الممزوج بالتراب الى ان يحصل له هذا المسمى الا بعيد في البيان ضل بالتراب في جعله كالغسل بالسدر والكافور كما ذكره كاشف اللثام يوجب غسله بقاء الماء على الاطلاق لان التباح يكون المصاحبة او الظرف فيكون متعلق الغسل محذوفا والاطلاق الناشي من حذف المتعلق ينصرف الى المتعلق الشائع ولذا فهموا من اطلاقات الغسل ارادة الغسل عن النجاسات ويجوز كونها للظرفية وقد يتوهم ان الامر يدور بين صرف التراب عن ظاهره والاول العبد فتعين الثاني فتوهم وقوى الحلي فيه ان صرف الغسل عن ظاهره في الغسل ان كان تعيد الاستعمال حمله على عموم المجاز في قوله اغسله بالتراب ولعمرة بالماء الا انه ممنوع ظهور التراب في معناه الحقيقي والطرفية اللغوية والمتعلق بالغسل فيكون التراب مما يغسل به لا معه ظهور مقابلة التراب بالماء في كون التراب بعض الغسول به لا من قبيل السدر والكافور في قولهم اغسله بالسدر والكافور ولو اريد الغسل بالتراب كان المناسب المقابلة تقييد الماء بالقراح او الخالص ولا للتراجع منهم الشيء فيما قد ذهب المصنف في اقوى والاحتياط لان يكونه بالتراب الغسل مرة وبالممزوج اخرى بل الاحوط ان يكون بالممزوج فيكون المزج مرة يجب لا يوجب المسمى بل يصير التراب شبه الطين ثم يغسل اولاده فالدلك ثم اخرى ليجعله ما بقي ما يحصل معه الغسل الحقيقي فاحتياط التعفير بحصل بثلث مرات لعل اولها يجعل بحيث كون التراب هنا بمنزلة السدر بحيث لا يوجب اضافة الماء والا فالاحتمالات اربع واذا روعي قد ذهب المصنف في تقديم التراب على الغسلتين بينهما صار عشرة ثمانية بالتراب بينهما غسلة بعدها غسلة واذا روعي مذهب الاسكافي بالسبع صارت لعل الماخرة خمسة عشر اربعة عشر المتقدمة في الكتب والتعفير بعموم الرسالة المتقدمة في المطر والرواية المتقدمة في العقد ولا بمعنى اكثر من الولوغ من اقسام ملاقاة الكلب لا اللطع على قول مشهور وعن المقنعة والصدوقين وبعض متاخري المتاخرين لحاق المباشرة بسائر اقسامها بالولوغ وبعد لما يتقام في من الوحدة الصحيحة البقباق المتقدمة من ان الوجه في الحكم بنجاسة الكلب في ملاقاته للاناء دون خصوص الشرب منه ولذا استفاد المتاخرون ولم يعتبر احد منهما نشئه من الشرب كما هو مورد الرواية والانصاف ان التعدي من الشرب ولو الى شربه مقطوع اللسان وعمله بجراحات افكه من الشرب الى الملاقاة بسائر الاعضاء فانه كالتعدي من الاناء وغيرها الاقوى عدم جواز الاقتصار على المطهر من جرم وعدم العموميات ثم لو صبت فضلة من الثالث

الولوغ فيه الى ان اخر فلا يبعد الحكم بخلافه للمحكي عن المعتبر والذكرى في ظرف ولو تعذر التعفير فالاقوى عدم طهارة الاناء بدونه سواء كان التعذر التراب او من تعذر على التعفير او كان لعدم قابلية الاناء وربما فصل فقيل بالتطهير في الثاني لا استلزام الحكم بعدمه تعطيل الاناء دائما بخلاف غيره فالاجود تقييد التفصيل بان الاناء الغير القابل للتعفير لا يدخل في اطلاق روايات التعفير فيرجع فيه الى عمومات الغسل بخلاف ما اذا تعذر التعفير لتعذر التراب فانه لا يوجب تقييد الامر بالغسل بالتراب لانه في مقام بيان الحكم الوضعي اعني علاج النجاسة واذا انتهى فلا تسقط بعد التعذر ثم الاقوى سقوط التعدد في الجاري والكثير كما عن الكفاية وغيرها نسبته الى المشهور ويدل عليه مضافا الى اطلاقات صحيحة البقباق التي هي الاصل في هذا الباب ما يدل عليه مرسلة في المطر والرواية الواردة في الغدير من انها قد تقدمت نعم لا يسقط التعفير للاصل واطلاق الصحيحة وبهما يقيد المرسلة والرواية المتقدمتين سيما مع ظهور الصحيحة لاجزة بالتعفير في اختصاصها بصورة الغسل بالقليل فما ابعد ما بينه وبين القول بعدم سقوط التعدد كما عن المعتبر هو احوط والمراد كما عن الكفاية وشرح المفاتيح الحاق لطع الاناء وهو اخذ ما علق بجوانبها باللسان بالولوغ وهو الشرب بطرف اللسان وربما يستدل عليه بالاولوية بناء على ان المناط وصول اللعاب الى الاناء وفيه نظر وكذا وقوع لعابه في الاناء فالاحوط الالحاق وعن المقنعة انه لا اذا شرب منه كلب او وقع فيه او ماسه ببعض اعضائه فانه يهراق ما فيه من الماء ثم يغسل مرة بالماء ومرة ثانية بالتراب مرة بالماء وما ذكره احوط ثم ان المحكي عن الشيخ في الخلاف والقاضي في المهذب اطلاق القول بان حكم ولوغ الخنزير حكم ولوغ الكلب في ظاهره وجوب التعفير وان لم يصرح على ما فهمه المحقق في المعتبر وتبعه غيره فلم يوجب التعفير مع انه يوجب غسل الاناء من كل نجاسة ثلثا كان الاولى الحاق الخنزير بسائر النجاسات وايضا فانه استدل على ذلك بكون الخنزير كلبا لغة فله حكمه واما استدلاله الاخر بان الاناء يغسل من النجاسات ثلثا والخنزير نجس بلا خلاف فهو في مقابل بعض اصحاب الشافعي القائل بكفاية الغسلة الواحدة وكيف كان فلم يجد لما ذكره مستندا وما ذكره من دخوله في الكلب كما ترى فالاقوى وجوب غسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا كما هو ولية اما مطلقا كما عن الكفاية او بين المتاخرين كما في الذخيرة لصحيحة علي بن جعفر عن اخيه في اناء شرب منه خنزير قال يغسل سبعا خلافا في الاطلاق كثير ومن بين اخرين فاقتصروا على الواحدة وهو محجوج بالصحيح المعتضد بالشهرة وحمله على الاستحباب كما عن المعتبر لا يجد له شاهدا كما اعترف به جماعة نعم ربما يقال كان المحقق قد لم يجد فيمن تقدم عليه قائلا بالسبع فالصحيحة عنده كان غير معمول بها وهو موهن عنده في الرواية وان كان صحيحة بل قد يذكر في المعتبر ان الرواية حسنة لكن العامل بها قليل وكيف كان فيرتفع هذا الوهن بشهرة المتاخرين على العمل بمضمونها وبها يضعف قول من جعلها كسائر النجاسات كما حكاه كاشف اللثام عن الاكثر او صرح فيه بكفاية المرة كما للمحكي عن المقنعة وفيها بعد بيان حكم الكلب انه ليس حكم غير الكلب كذلك بل يهراق ما فيها ويغسل مرة واحدة بالماء واغرب كلام المحقق وهل يلحق بالخنزير الحرذ في الاناء قولان الاشهر نعم كما عن النهاية والوسيلة والذكرى وجامع المقاصد للاصل لموثقة عمار انه يغسل الاناء الذي فيه الجرذ ميتا سبعا عن جامع المقاصد ان ضعف عمار منجبر بالشهرة خلافا للمحكي عن الخلاف والسرائر والمعتبر والقواعد فالثلاث لعموم الموثقة الآتية بوجوب غسل الاناء ثلثا وقيل انه المعتبر يحكم على المطهر والمحكي عن ظاهر جماعة وصريح ما من المقنعة فيكفي الواحدة وعن ظاهر اللمعة وجوب المرتين وكلاهما ضعيفان والجرذ كعمر على ما عن مجمع البحرين هو الذكر من الفيران كما عن العين والمحيط وعن النهاية الاثيرية انه الذكر الكبير منها وعن الصحاح انه ضرب من الفار وعن ابن سيده انه ضرب منها اعظم من اليربوع اكدر في ذنبه سواد وعن الجاحظ ان الفرق بين الجرذ والفار كالفرق بين الجواميس والبقر والبخاتي والعراب وكيف كان فالكل متفق على انه ليس مطلق الفار فما عن جامع المقاصد من ان الظاهر عدم التفاوت لصدق اسم الفار على الجميع كما صرح به جمع من الاصحاب ان توقف فيه صاحب المعتبر كما عن الذكري وان كان مراده بقوله كما صرح به من الاصحاب في النهاية والوسيلة والبيان على ما حكي عنهم من عدم الفرق وهو مشكل لعدم ذكر الفار في الاخبار ثم حكي عن الشيخ انه قال يغسل الاناء من الخمر سبعا وروى مثل ذلك في الفارة اذا ماتت في الاناء لكنه مع قوة احتمال ان انه الموثقة المذكورة لا يكفي المرسلة الجزئية عن الجابر تم كتاب الطهارة بحمد الله تعالى طهرنا الله من الارجاس

المولية والعملية بمحمد واله سادات البرية صلوات الله عليهم اجمعين والحمد

لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **التقية** اسم لاتقى يتقي والتاء بدل عن الواو كما في التهمة والتخمة والمراد هنا التحفظ عن ضرر الغير بموافقته في قول او فعل مخالف للحق والكلام يقع تارة في حكمها التكليفي واخرى في حكمها الوضعي والكلام في الثاني تارة من جهة الاثار الوضعية المترتبة على الفعل المخالف للحق وانها تترتب على الامارات نفسه كما يترتب على العبادات الاختيارية ام وقوعها تقية يوجب رفع تلك الاثار واخرى في ان الفعل المخالف للحق هل يترتب عليه اثار الحق بمجرد الاذن فيها من قبل الشارع ام لا الا

في آثار الحق الواقعي قد يقع في خصوص رفع الإعادة والقضاء إذا كان الفعل الصادر تقية من العبادات وقد يقع في الآثار الأخر كرفع الوضوء الصادر تقية للحدث بالغسل المبيح لجميع الصلوات وإفادة المعاملة الواقعة تقية الآثار المترتبة على الصحيحة فالكلام في مقامات أربعة أما الكلام في حكمها التكليفي فهو تنقسم إلى الأحكام الخمسة فالواجب منها ما كان لدفع الضرر الواجب فعلاً وأمثلته كثيرة والمستحب ما كان فيه التحرز عن معارض الضرر بأن يكون تركه مفضياً تدريجاً إلى حصول الضرر كترك المداراة مع العامة وهجرهم في المعاشرة في بلادهم فإنه ينجر غالباً إلى حصول المباينة الموجب لتضرره منهم والمباح ما كان التحرز عن الضرر وفعله مساوياً في نظر الشارع كالتقية في إظهار كلمة الكفر على ما ذكره جمع من الأصحاب ويدل عليه الخبر الوارد في رجلين أخذا بالكوفة وأمرا بسب أمير المؤمنين صلوات الله عليه والمكروه ما كان تركها وتحمل الضرر أولى من فعله كما ذكر ذلك بعضهم في إظهار كلمة الكفر وأن الأولى تركها ممن يقتدي به الناس إعلاءً لكلمة الإسلام والمراد بالمكروه حينئذ ما يكون ضده أفضل والمحرم منه ما كان في الدماء وذكر الشهيد قده في قواعده أن المستحب إذا كان لا يخاف ضرراً عاجلاً ويتوهم ضرراً آجلاً أو ضرراً سهلاً أو كان تقية في المستحب كالترتيب في تسبيح الزهراء صلوات الله عليها وترك بعض فصول الأذان والمكروه التقية في المستحب حيث لا ضرر عاجلاً ولا آجلاً ويخاف منه الالتباس على عوام المذهب والحرام التقية حيث يؤمن الضرر عاجلاً وآجلاً أو في قتل مسلم والمباح التقية في بعض المباحات التي ترجحها العامة ولا يحصل بتركها ضرر انتهى وفي بعض ما ذكره قدس سره تأمل ثم الواجب منها يبيح كل محظور من فعل الواجب وترك المحرم والأصل في ذلك أدلة نفي الضرر وحديث رفع عن أمتي تسعة أشياء ومنها ما اضطروا إليه مضافاً إلى عمومات التقية مثل قوله في الخبر إن التقية واسعة ليس شيء من التقية إلا وصاحبها مأجور وغير ذلك من الأخبار المتفرقة في خصوص الموارد وجميع هذه الأدلة حاكمة على أدلة الواجبات والمحرمات فلا يعارض بها شيء منها حتى يلتمس الترجيح ويرجع إلى الأصول بعد فقده كما زعمه بعض في بعض موارد هذه المسألة وأما المستحب من التقية فالظاهر وجوب الاقتصار فيه على مورد النص وقد ورد النص بالحث على المعاشرة مع العامة وعيادة مرضاهم وتشييع جنائزهم والصلاة في مساجدهم والأذان لهم فلا يجوز التعدي عن ذلك إلى ما لم يرد النص من الأفعال المخالفة للحق كذم بعض رؤساء الشيعة للتحبب إليهم وكذلك المحرم والمباح والمكروه فإن هذه الأحكام على خلاف عمومات التقية فيحتاج إلى الدليل الخاص وأما المقام الثاني فنقول إن الظاهر ترتب آثار العمل الباطل على الواقع تقية ومدار ارتفاع الآثار بسبب التقية إذا كان دليل تلك الآثار عاماً لصورتي الاختيار والاضطرار فإن من احتاج لأجل التقية إلى التكتف في الصلاة أو السجود على ما لا يصح السجود عليه والأكل في نهار رمضان أو فعل بعض ما يحرم على المحرم فلا يوجب ذلك ارتفاع أحكام تلك الأمور بسبب وقوعها تقية نعم لو قلنا بدلالة حديث رفع التسعة على رفع جميع الآثار ثم ذلك في الجملة لكن الإنصاف ظهور الرواية في رفع المؤاخذة فمن اضطر إلى الأكل والشرب تقية أو التكتف في الصلاة فقد اضطر إلى الإفطار وإبطال الصلاة لأنه مقتضى عموم الأدلة فتأمل المقام الثالث في حكم الإعادة والقضاء إذا كان المأتي به تقية

فنقول إن الشارع إذا أذن في إتيان واجب موسع على وجه التقية إما بالخصوص كما لو أذن في الصلاة متكتفاً حال التقية وإما بالعموم كأن يأذن الشارع بامتثال أوامر العبادات مطلقاً على وجه التقية كما هو الظاهر من أمثال قوله التقية في كل شيء إلا في النبيذ والمسح على الخفين ونحوه ثم ارتفعت التقية قبل خروج الوقت فلا ينبغي الإشكال في إجزاء المأتي به وإسقاطه للأمر بالفريضة في محله لأن الأمر بالكلي كما يسقط بفرده الاختياري كذلك يسقط بفرده الاضطراري إذا تحقق الاضطرار الموجب للأمر به كما أن الأمر بالصلاة يسقط بالصلاة مع المائية بل يسقط مع الطهارة الترابية إذا وقعت على الوجه المأمور به وأما لو لم يأذن في امتثال الواجب الموسع في حال التقية فهل يعقل إتيان الفرد المخالف للواقع بمجرد تحقق التقية في جزء من الوقت بل في مجموعه وبعبارة أخرى الكلام في أنه هل يحصل من الأوامر المطلقة بضميمة أوامر التقية إذن في امتثال الواجبات على وجه التقية أو لا بل غاية الأمر سقوط الأمر عن المكلف في حال التقية ولو استوعب الوقت والتحقيق أنه يجب الرجوع في ذلك إلى أدلة تلك الأجزاء والشروط المتعذرة لأجل التقية فإن اقتضت مدخليتها في العبادة مطلقاً من غير فرق بين الاختيار والاضطرار فاللازم سقوط الأمر عن المكلف حين تعذرها لأجل التقية ولو في تمام الوقت كما لو تعذرت الصلاة في تمام الوقت إلا مع الوضوء بالنبيذ فإنه لا إشكال في سقوط الأمر بالصلاة رأساً لاشتراطها بالطهارة بالماء المطلق المتعذر في الفرض فحاله كحال فاقد الطهورين وإن اقتضت مدخليتها في العبادة بشرط التمكن منها دخلت المسألة في مسألة أولي الأعذار في أنه إذا استوعب العذر الوقت لم يسقط الأمر رأساً وإن كان في جزء من الوقت مع رجاء زواله في الجزء الآخر ففيه الخلاف المعروف في أولي الأعذار وأنه هل يجوز لهم البدار أم يجب عليهم الانتظار فثبت من جميع ما ذكرنا أن صحة العبادة الكائنة على وجه التقية يتبع إذن الشارع في امتثالها حال التقية والإذن منصوص ما بجعل أمر أحد أمرين الدليل الخارجي الدال على ذلك سواء كان خاصاً بعبادة أو كان عاماً لجميع العبادات والثاني فرض شمول الأوامر العامة بتلك العبادات لحال التقية لكن يشترط في كل منهما بعض ما لا يشترط في الآخر فيشترط في الثاني أن يكون الشرط أو الجزء المتعذر للتقية من الأجزاء والشرائط الاختيارية وأن لا يكون للمكلف مندوحة بأن لا يتمكن من الإتيان بالعمل الواقعي في مجموع الوقت وفي الجزء الذي يوقعه مع اليأس من التمكن منه فيما بعده أو مطلقاً على التفصيل والخلاف في أولي الأعذار وهذان الأمران غير معتبرين في الأول بل يرجع فيه إلى ملاحظة ذلك الدليل الخارجي وسيأتي أن الدليل الخارجي الدال على الإذن في التقية في الأعمال لا يعتبر فيه شيء منهما ويشترط

على المتقى ؟

خصوصاً وهو ما على الوجه المتقدم في دفع الكلام في وجوب الواجب الموسع

في الأول أن يكون التقية من مذهب المخالفين لأنه المتيقن من الأدلة الواردة في الإذن في العبادات على وجه التقية لأن المتبادر التقية من مذهب المخالفين فلا يجري في التقية عن الكفار أو ظلمة الشيعة لكن في رواية مسعدة بن صدقة الآتية ما يظهر منه عموم الحكم لغير المخالفين مع كفاية عمومات التقية في ذلك بعد ملاحظة عدم اختصاص التقية في لسان الأئمة صلوات الله عليهم بالمخالفين كما يظهر بالتتبع في أخبار التقية التي جمعها في الوسائل وكذا لا إشكال في التقية عن غير مذهب المخالفين مثل التقية في العمل على طبق عمل عوام المخالفين الذين لا يوافق مذهب مجتهديهم بل وكذا التقية في العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي يعتقده المخالفون في الخارج خلاف الواقع كالوقوف بعرفات يوم الثامن والإفاضة منها ومن المشعر يوم التاسع موافقاً للعامة إذا اعتقدوا رؤية هلال ذي الحجة في الليلة الأخيرة من ذي القعدة فإن الظاهر خروج هذا عن منصرف أدلة الإذن في إيقاع الأعمال على وجه التقية لو فرضنا هنا الإطلاق فإن هذا لا دخل له في المذهب وإنما هو اعتقاد خطأ في موضوع خارجي نعم العمل على طبق الموضوعات الثابتة على مذهب المخالفين داخل في التقية عن المذهب فيدخل في الإطلاق لو فرض هناك إطلاق كالصلاة عند اختفاء الشمس لذهابهم إلى أنه هو المغرب ويمكن إرجاع الموضوع الخارجي أيضاً في بعض الموارد إلى الحكم مثل ما إذا حكم الحاكم بثبوت الهلال من جهة خبر شهادة من لا يقبل شهادته إذا كان مذهب الحاكم القبول فإن ترك العمل بهذا الحكم قدح في المذهب فيدخل في أدلة التقية وكيف كان ففي هذا الوجه لا بد من ملاحظة الإطلاق الدال على الترخيص في العبادة على وجه التقية وتقييده والعمل على ما يقتضيه الدليل وأما في الوجه الثاني فهذا الشرط غير معتبر قطعاً لأن مبنى العمل المخالف للواقع من جهة تعذر الواقع سواء كان تعذره للتقية من مخالف أو كافر أو موافق وسواء كان في الموضوع أم في الحكم كل ذلك لأن المسألة من مسائل أولي الأعذار من غير فرق بين الأعذار بقي الكلام في اعتبار عدم المندوحة الذي اعتبرناه في الوجه الثاني فإن الأصحاب فيه بين غير معتبر له كالشهيد والمحقق الثاني في البيان والروض وجامع المقاصد وبين معتبر له كصاحب المدارك وبين مفصل كالمحقق الثاني بأنه إذا كان متعلق التقية مأذوناً فيه بخصوصه كغسل الرجلين في الوضوء والتكتف في الصلاة فإنه إذا فعل على الوجه المأذون فيه كان صحيحاً مجزياً وإن كان للمكلف مندوحة التفاتاً إلى أن الشارع أقام ذلك مقام المأمور به حين التقية فكان الإتيان به امتثالاً وعلى هذا فلا تجب الإعادة وإن تمكن من فعله على غير وجه التقية قبل خروج الوقت قال ولا أعلم خلافاً في ذلك بين الأصحاب وأما إذا كان متعلقها مما لم يرد فيه نص بالخصوص كفعل الصلاة إلى غير القبلة والوضوء بالنبيذ ومع الإخلال بالموالاة بحيث يجف الوضوء كما يراه بعض فإن المكلف يجب عليه إذا اقتضت الضرورة موافقة أهل الخلاف فيه إظهار الموافقة لهم ثم إن أمكن له الإعادة في الوقت وجب ولو خرج الوقت نظر في دليل يدل على القضاء فإن حصل الظفر به أوجبناه وإلا فلا لأن القضاء إنما يجب بفرض جديد انتهى ثم نقل عن بعض أصحابنا القول بعدم وجوب الإعادة لكونه مأتياً به شرعاً ثم رده بأن الإذن في التقية من جهة الإطلاق لا يقتضي أزيد من إظهار الموافقة مع الحاجة انتهى **أقول** ظاهر قوله في المأذون بالخصوص أنه لا يجب فيه الإعادة وإن تمكن من فعله قبل خروج الوقت أن عدم التمكن من فعله على غير وجه التقية حين العمل معتبر بأن من كان في سوق وأراد الصلاة وجب عليه مع التمكن الذهاب إلى مكان مأمون فيه وفعلها قبل ذلك إن كان مندوحة عن فعله بسبب المندوحة بالتأخير إلى زمان ارتفاع التقية لا وجوبها بالنسبة إلى زمان العمل وحينئذ يكون هذا قولاً باعتبار عدم المندوحة على الإطلاق كصاحب المدارك إلا أن يريد صاحب المدارك بعدم المندوحة عدمها في مجموع جميع الوقت إلا أنه تمام التعبير أحد لما سيجيء من مخالفته لظواهر الأخبار بل صريح بعضها فالقائل بعدم اعتباره عدمه باعتبار الجزء الذي يقع الفعل فيه فمن تمكن من الصلاة في بيته مغلقاً عليه الباب لا يجب عليه ذلك بل يجوز له الصلاة تقية في مكانه وإن كان بمحضر المخالفين نعم لو كان الخلاف في اعتبار عدم المندوحة في تمام الوقت كان ما ذكره المحقق تفصيلاً في المسألة وعلى أي تقدير فيرد على ما ذكره المحقق في القسم الثاني أنه إذا لم يرد نص بالخصوص في الإذن في متعلق التقية فعدم النص لا يوجب الإذن في امتثال العمل على وجه التقية فقضية الأدلة لا تدل على مشروعية الدخول في العمل المفروض امتثالاً للأوامر المطلقة المتعلقة بالعمل الواقعي لأن الأمر بالتقية لا يستلزم الإذن في امتثال تلك الأوامر لأن التحفظ عن الضرر إن تأدى بترك ذلك العمل رأساً بأن يترك الصلاة في ذلك الحال وجب ولا يشرع الدخول في العمل المخالف للواقع بعد تأدي التقية بترك الصلاة رأساً وإن فرضنا أن التقية الجائية إلى الصلاة ولا تتأدى بترك الصلاة كانت الصلاة المذكورة واجبة عيناً لأجل التقية فيها فهي امتثال لوجوب التقية عيناً لا الوجوب الموسع المتعلق بالصلاة الواقعية وإن أراد عدم النص الدال على الإذن في هذه العبادة بالخصوص فإن كان هناك نص عام دال على الإذن في امتثال أوامر مطلق العبادات على وجه التقية فقد عرفت أن هذا النص كما يكفي في الدخول في العبادة امتثالاً للأمر المتعلق بها كذلك يوجب موافقته الإجزاء وعدم وجوب الإعادة في الزمان الثاني إذا ارتفعت التقية والحاصل أنه لا فرق بين كون متعلق التقية مأذوناً فيه بالخصوص أو بالعموم لأنهم إن وجه الأمر بعض الكلمات بوجوب الإذن في الدخول في العبادة امتثالاً للأوامر فهكذا امتثاله موجب للإجزاء وسقوط الإعادة سواء كان نصاً خاصاً أو كان عاماً وكلما لا يدل على الإذن في الدخول على الوجه المذكور لم يشرع بمجرد الدخول في العبادة على وجه التقية امتثالاً للأمر بها بل إن تحقق التقية في الإتيان بها كانت امتثالاً للأوامر وجوب التقية لا الأمر وجوب تلك العبادة اللهم إلا أن يكون مراده من الأمر الأمر بالتقية من وجوب الأمر

وجه التقية اذا اقتضت الضرورة هو هذا الوجوب لعينه لا الوجوب التخييري الحاصل من الوجوب الموسع فيكون حاصل كلامه الفرق بين الاذن في العمل امتثالا للاوامر المتعلقة بالعبادة وبين الاذن في العمل امتثالا للاوامر التقية لكن ينبغي ح تقييده بغير ما اذا كان دليل التقية في الاجزاء والشروط الاختيارية والا فيدخل المسألة في مسألة اولى الاعذار ويصح الاتيان بالعمل المذكور امتثالا للاوامر المتعلقة بذلك العمل مع تعذر تلك الاجزاء والشرائط لاجل التقية على الخلاف والتفصيل المذكور في مسألة اولى الاعذار ومما ذكرنا يظهر ان ما اجاب به بعض عن هذا التفصيل بان المسألة سيالة في ذوي الاعذار وان الحق فيها سقوط الاعادة بعد التمكن من الشرط المتعذر لا وجه له على اطلاقه ثم ان الذي يقوى في النظر في اصل اعتبار عدم المندوحة انه ان اريد عدم المندوحة بمعنى عدم التمكن حين العمل من الاتيان به موافقا للواقع مثل انه يمكنه عند ارادة التكفير للتقية من الفصل بين يديه بان لا يضع بطن احدهما على ظهر الاخرى بل يقارب بينهما وكما اذا تمكن من صب الماء من الكف الى المرفق لكنه ينوي الغسل عند رجوعه من المرفق الى الكف وجب ذلك ولم يجز العمل على وجه التقية بل التقية على هذا الوجه غير جائزة في غير العبادات ايضا كما انه لا اختلاف فيه وان اريد به عدم التمكن من العمل على طبق الواقع في مجموع الوقت المضروب لذلك العمل حتى لا يصح العمل تقية الا لمن لم يتمكن في مجموع الوقت من الذهاب الى موضع مأمون فالظاهر عدم اعتباره لان حمل اخبار الاذن في التقية في الوضوء والصلوة على صورة عدم التمكن من اتيان الحق في مجموع الوقت مما يأباه ظاهر اكثرها بل صريح بعضها ولا يبعد ايضا كونه وفاقيا وان اريد عدم المندوحة حين العمل من تبديل موضوع التقية بان يكون الامن كان يكون في سوقهم ومساجدهم ولا يمكن في ذلك الحين من العمل على طبق الواقع الا بالخروج الى مكان خال او التحيل في ازعاج من يتقى منه عن مكانه لئلا يراه فالاظهر في اخبار التقية عدم اعتباره اذ الظاهر منها الاذن بالعمل على التقية في افعالهم المتعارفة من دون الزامهم بترك ما يريدون فعله بحسب مقاصدهم العرفية او فعل ما يجب تركه كل مع لزوم الحرج العظيم في ترك مقاصدهم ومشاغلهم لاجل فعل الحق بقدر الامكان مع ان التقية انما شرعت تسهيلا للامر على الشيعة ورفعا للحرج عنهم مع ان التخفي عن المخالفين في الاعمال ربما يؤدي الى اطلاعهم على ذلك فيصير سببا لتفقدهم ومراقبتهم للشيعة وقت العمل فيوجب نقض غرض التقية نعم في بعض الاخبار ما يدل على اعتبار عدم المندوحة في ذلك الجزء من الوقت وعدم التمكن من رفع موضوع التقية مثل رواية احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابرهيم بن شيبة قال كتبت الى ابي جعفر الثاني ع اسئله عن الصلوة خلف من يتولى امير المؤمنين ع وهو يرى المسح على الخفين او خلف من يحرم المسح على الخفين وهو يمسح فكتب ان جامعك واياهم موضع لا تجد بدا من الصلوة معهم فاذن لنفسك واقم فان سبقك الى القرائة فسبح فان ظاهرها اعتبار تعذر ترك الصلوة معهم ونحوها ما عن الفقه الرضوي من المرسل عن العالم ع قال ولا تصل خلف احد الا خلف رجلين احدهما من تثق بدينه وورعه والاخر من تتقي سيفه وسوطه وشره وبوائقه وشنيعته فصل خلفه على سبيل التقية والمداراة واذن لنفسك واقم واقرء فيها فانه غير مؤتمن به الخ وفي رواية معمر بن يحيى الواردة في تخليص الاموال عن ايدي العشار انه ربما خاف المؤمن على نفسه فيه وعلم فيه ضررة التقية وعن دعائم الاسلام عن ابي جعفر الثاني ع لا تصلوا خلف ناصب ولا كرامة الا ان تخافوا على انفسكم ان تشهروا وتشار اليكم فصلوا في بيوتكم ثم صلوا معهم واجعلوا صلوتكم معهم تطوعا وتؤيده العمومات الدالة على ان التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فان ظاهرها حصر التقية في حال الاضطرار ولا يصدق الاضطرار مع التمكن من تبديل موضوع التقية بالذهاب الى موضع الامن مع التمكن وعدم الحرج نعم لو لزم من الزامه الحرج وضيق من تفقد المخالفين وظهور حاله في مخالفتهم ستره فهذا ايضا داخل في الاضطرار وبالجملة فمراعاة عدم المندوحة في الجزء من الزمان الذي يوقع فيه الفعل اقوى مع انه احوط نعم ما اجبر له بفعل عن اول وقته لتحقق الامن وارتفاع الخوف فيما لا دليل عليه بل الاخبار بين ظاهر وصريح في خلافه كما تقدم بقي هنا امور الاول انك عرفت ان صحة العبادة واسقاطها للفعل ثانيا تابع لمشروعية الدخول فيها والاذن فيها من الشارع وعرفت ايضا ان نفس اوامر التقية الدالة على كونها واجبة من جهة حفظ ما يجب حفظه لا يوجب الاذن في الدخول في العبادة على وجه التقية من باب امتثال الاوامر المتعلقة بتلك العبادة الا فيما كان متعلق التقية من الاجزاء والشروط الاختيارية كنجاسة الثوب والبدن ونحوها اما ما اقتضى الدليل ولو باطلاقه مدخليته في العبادة من دون اختصاص بحال الاختيار فمجرد الامر بالتقية لا يوجب الاذن في امتثال العبادة في ضمن الفعل الفاقد لذلك الجزء والشرط تقية كما هو واضح ثم ان الاذن المذكور قد ورد في بعض العبادات كالوضوء مع المسح على الخفين او غسل الرجلين والصلوة مع المخالف حيث ورد الترغيب فيها او وجد بعض الموانع مثل التكفير ونحوه والغرض هنا بيان انه هل يوجد في عمومات الامر بالتقية ما يوجب الاذن في امتثال العبادات عموما على وجه التقية بحيث لا يحتاج في الدخول في كل عبادة على وجه التقية امتثالا للامر المتعلق بتلك العبادة الى النص الخاص لتفيد فائدة كلية في كون التقية عذرا في ارتفاع اعتبار ما هو معتبر في العبادات وان لم يختص اعتباره بحال الاختيار مثل الدخول في الصلوة مع الوضوء بالنبيذ او مع التيمم في السفر بمجرد وجود الماء لو كان موجودا ام لا الذي يمكن الاستدلال به على ذلك الاخبار منها قوله ع التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد احله الله بناء على ان المراد ترخيص الله سبحانه في كل فعل او ترك يضطر اليه الانسان في عمله **فنقول** مثلا ان الانسان يضطر الى استعمال النبيذ والمسح على الخفين او غسل الرجلين في وضوئه والى استعمال التراب للتيمم في صلوته والى التكفير وترك البسملة وغير ذلك من الافعال والتروك الممنوعة شرعا في صلوته فكل ذلك مرخص فيه في العمل بمعنى ارتفاع المنع الثابت فيها لولا التقية وان كان منعا غيريا من

بعض ما له مدخلية م

التوصل بتركها الى صحة العمل واداء فعله لحقيقة العمل والحاصل ان المراد بالاحلال رفع المنع الثابت في كل ما يحتاج اليه من التحريم النفسي كشرب الخمر او التحريم الغيري كالتكفير في الصلوة والمسح على الخفين او استعمال الماء النجس في الوضوء فان قلت الاضطرار الى هذه الامور الممنوعة تابع للاضطرار الى ايقاع هذه فيها وح فان فرض عدم اضطرار المكلف الى الصلوة مع احد هذه الامور الممنوعة فهو غير مضطر اليها فلا يرخصها التقية وان فرض اضطراره الى الصلوة معها فهي مرخص فيها لكن مرجع الترخيص فيها بملاحظة ما دل على كونها مبطلة الى الترخيص في الصلوة الباطلة ولا بأس به اذا اقتضت الضرورة فان الصلوة الباطلة ليس اولى من شرب الخمر الذي رخصت فيه التقية قلت لا نسلم توقف الاضطرار الى هذه الامور على الاضطرار الى الصلوة التي يقع فيها بل الظاهر انه يكفي في صدق الاضطرار اليه كونه لابد من فعله مع وصف ارادة الصلوة في ذلك الوقت لا مع النظر الى ذلك نعم يعتبر من اولى الاعذار من لا يتمكن من شرطها الصلوة في اول الوقت مع العلم او الظن بتمكنه منه فيما بعد فان تحقق الاضطرار يثبت الجواز الذي هو رفع المنع الثابت فيه حال عدم التقية وهو المنع الغيري ومنها ما رواه في اصول الكافي بسنده عن ابي جعفر ع انه قال التقية في كل شيء الا في شرب المسكر والمسح على الخفين دلت الرواية على ثبوت التقية ومشروعيتها في كل شيء ممنوع لولا التقية الا في الفعلين المذكورين فاستثناء المسح على الخفين مع كون المنع فيه عند عدم التقية منعا غيريا دليل على عموم المستثنى لكل ما يشبهه من الممنوعات لاجل التوصل بتركها الى صحة العمل فدل على رفع التقية لمثل هذا المنع الغيري في تأثيره في ارتفاع اثر ذلك الممنوع منه فيدل على ان التقية ثابتة في التكفير في الصلوة مثلا بمعنى عدم كونه ممنوعا عليه فيها عند التقية وكذا في غسل الرجلين واستعمال النبيذ في الوضوء ونحوها وفي معنى هذه الرواية روايات اخر واردة في هذا الباب مثل قوله ع ثلثة لا اتقي فيهن احدا المسح على الخفين وشرب النبيذ ومتعة الحج فان معنى ثبوت التقية فيما عدا الثلث من الامور الممنوعة في الشريعة ورفعها للمنع الثابت فيها بحالها من المنع النفسي والغيري كما تقدم ثم ان مخالفة ظاهر المستثنى في هذه الروايات لما اجمع عليه من ثبوت التقية في المسح على الخفين وشرب النبيذ لا يقدح فيما نحن بصدده لان ما ذكرنا في تقريب الاستدلال انما على الظاهر لا ينتفي وان الحال فيه بين ابقاء الاستثناء على ظاهره وحمله على بعض المحامل مثل اختصاص الاستثناء بنفس الامام كما يظهر من الرواية المذكورة وتفسير الراوي في بعضها الاخر والتنبيه على عدم تحقق التقية فيها لوجود المندوحة او لموافقة بعض الصحابة او التابعين على المنع من هذه الامور الى غير ذلك من المحامل الغير القادحة في الاستدلال بالمستثنى منه ومنها موثقة سماعة عن الرجل يصلي فيدخل الامام وقد صلى الرجل ركعة من صلوة فريضة فقال ان كان اماما عادلا فليصل اخرى وينصرف ويجعلهما تطوعا وليدخل مع الامام في صلوته كما هو وان لم يكن امام عدل فليبن على صلوته كما هو ويصلي ركعة اخرى ويجلس قدر ما يقول اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله ثم ليتم صلوته معه على ما استطاع فان التقية واسعة وليس شيء من التقية الا وصاحبها مأجور عليها ان شاء الله فان الامر باتمام الصلوة على ما استطاع مع عدم الاضطرار الى فعل الفريضة في ذلك الوقت معللا بان التقية واسعة يدل على جواز اداء الصلوة في سعة الوقت على جميع وجوه التقية بل يدل على جواز كل عمل على وجه التقية وان لم يضطر الى ذلك العمل لتمكنه من تأخيره الى وقت الامن ومنها قوله ع في موثقة مسعدة بن صدقة وتفسير ما يتقى ان يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم على غير حكم الحق وفعله فكل شيء يعمله المؤمن بينهم لمكان التقية مما لا يؤدي الى الفساد في الدين فهو جائز بناء على ان المراد بالجواز في كل شيء بالقياس الى المنع المتحقق فيه لولا التقية فيصدق على التكفير في الصلوة الذي يفعله المصلي في محل التقية انه جائز وغير ممنوع عنه المنع الثابت فيه لولا التقية ودعوى ان الداعي على التكفير ليس التقية لامكان التحرز عن الخوف بترك الصلوة في هذا الجزء من الوقت فلا يكون عمل التكفير لمكان التقية مدفوعة بما عرفت في الرواية الاولى من انه يصدق على المصلي انه يكفر لمكان التقية وان قدر على ترك الصلوة ومنها قوله ع في رواية ابي الصباح ما صنعتم من شيء او حلفتم عليه من يمين في تقية فانتم منه في سعة فيدل على ان المتقي في سعة من الجزء والشرط المتروكين تقية ولا يترتب عليه من جهتهما تكليف بالاعادة والقضاء نظير قوله ع الناس في سعة ما لم يعلموا بناء على شموله لما لم يعلم جزئيته او شرطيته كما هو الحق الثاني انه لا ريب في تحقق التقية مع الخوف الشخصي بان يخاف على نفسه او غيره من ترك التقية في خصوص ذلك العمل ولا يبعد ان يكتفى بالخوف من بنائه على ترك التقية في سائر اعماله او بناء سائر الشيعة على تركها في العمل الخاص او مطلق العمل النوعي في بلاد المخالفين وان لم يحصل للشخص بالخصوص خوف وهو الذي يفهم من اطلاق اوامر التقية وما ورد من الاهتمام فيها ويؤيده بل يدل عليه الملازمة قوله ع ليس منا من لم يجعل التقية شعاره ودثاره مع من يأمنه لتكون سجيته مع من يحذره نعم في حديث ابي الحسن الرضا صلوات الله عليه مع المتقي البعض صحابة الذين يحيم انكم تتقون حيث لا يجب التقية وتتركون حيث لابد من التقية ويحمل على بعض الامثلة الفوائد الثالث انه لو خالف التقية في محل وجوبها فقد اطلق بعض بطلان العمل المتروك فيه وفي التحقيق ان نفس ترك التقية في جزء العمل او في شرطه او في مانعه لا يوجب فيه الا استحقاق العقاب على تركها فان لزم من ذلك ما يوجب بمقتضى القواعد بطلان الفعل بطل والا فلا فمن موارد البطلان السجود على التربة الحسينية مع اقتضاء التقية تركه فان السجود يقع منهيا عنه فيفسد الصلوة ومن مواضع عدم البطلان ترك التكفير في الصلوة فانه وان حرم لا يوجب البطلان لان وجوبه من جهة التقية لا يوجب كونه معتبرا في الصلوة ليبطل بتركه ودعوى ان الشارع امر بالعمل على وجه التقية مدفوع بان

تعالى الامر بذلك العمل المتعبد ليس من حيث كونه متعبدا بذلك الوجه بل من حيث نفس الفعل الخارجي الذي هو قيد اعتباري للعمل لا قيد شرعي ونتيجته ان المأمور به ليس هو الوضوء المشتمل على غسل الرجلين بل نفس غسل الرجلين الواقع في الوضوء وتقييده بالوضوء باعتبار اشتماله على غسل الرجلين مما لم يعتبره الشارع في مقام الامر فهو نظير تحريم الصلاة المشتملة على محرم خارجي لا دخل له في الصلاة فان قلت اذا كان ايجاب الشيء للتقية لا يجعله معتبرا في العبادة حال التقية لزم الحكم بصحة وضوء من ترك المسح على الخفين لان المفروض ان الامر بمسح الخفين للتقية لا يجعله جزءا فتركه لا يقدح في صحة الوضوء مع ان ظاهرهم عدم الخلاف في بطلان الوضوء قلت ليس الحكم بالبطلان من جهة ترك ما وجب بالتقية بل لان المسح على الخفين متضمن لاصل المسح الواجب في الوضوء مع الغاء قيد مماسة الماسح للممسوح كما في المسح على الجبيرة الكائنة في موضع الغسل والمسح وكما في المسح على الخفين لاجل البرد المانع من نزعهما فالتقية انما اوجب الغاء قيد المباشرة واما صورة المسح ولو مع الحائل فواجبة واقعا لا من حيث التقية فالاخلال بها يوجب بطلان الوضوء بنقص جزء منه ويدل على ما ذكرنا من انحلال المسح الى ما ذكرنا من الصورة وقيد المباشرة قول الامام عليه السلام لعبد الاعلى مولى آل سام لما سأله عن كيفية مسح من جعل على اصبعه مرارة ان هذا وشبهه يعرف من كتاب الله وهو قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ثم قال امسح عليه فان معرفة وجوب المسح على المرارة الحائلة بين الماسح والممسوح من آية نفي الحرج لا يستقيم الا بان يقال ان المسح الواجب في الوضوء ينحل الى صورة المسح ومباشرة الماسح للممسوح ولما سقط قيد المباشرة لنفي الحرج تعين المسح من دون مباشرة وهو المسح على الحائل وكذلك فيما نحن فيه سقط قيد المباشرة ولا يسقط صورة المسح عن الوجوب وكذلك الكلام في غسل الرجلين للتقية فان التقية انما اوجب سقوط الخصوصية المائزة بين الغسل والمسح واما ايصال الماء الى الممسوح فهو واجب لا من حيث التقية فاذا اخل به المكلف فقد ترك جزءا من الوضوء فيبطل الوضوء من حيث ترك ما وجب لا لاجل التقية لا لانه ما وجب للتقية ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره غير واحد من الاصحاب من انه لو دار الامر بين المسح على الخفين وغسل الرجلين قدم الثاني لان فيه ايصال الماء بخلاف الاول فلو كان نفس الفعل المشتمل على القيد المتقدم انما وجب للتقية لم يعقل ترجيح شرعي بين فعلين ثبت وجوبهما بامر واحد هو الامر بالتقية لان نسبة هذا الامر الى الفردين نسبة واحدة الا ان يكون ما ذكروه من باب الاعتبارات وملاحظة الاسباب العقلية لكن يبتني على ما ذكرنا في غسل الرجلين انه لو لم يتمكن المكلف من المسح تعين عليه الغسل الخفيف ولا يجب التحري من افتيهم لكن لا باس باعتباره كما في حكمه المجمع عليه فهو تعين عند تعذر الغسل ويمكن استنباطه من رواية عبد الاعلى المتقدمة ولو قلنا بعدم الحكم المذكور فلا باس بالتزام عدم بطلان الوضوء فيما اذا ترك غسل الرجلين الواجب للتقية لما عرفت من ان الامر بالتقية لم يجعله جزءا بل لما انه لو نوى به الجزئية بطل الوضوء لان التقية لم يوجب نية الجزئية وانما اوجب العمل الخارجي بصورة الجزء

المقام الرابع في ترتب آثار الصحة على العمل الصادر تقية لا من حيث الاعادة والقضاء سواء كان العمل من العبادات كالوضوء من جهة رفع الحدث ثم من المعاملات كالعقود والايقاعات الواقعة على وجه التقية **فنقول** ان مقتضى القاعدة عدم ترتب الآثار لما عرفت من ان غير مدلول اوامر التقية لا يدل على ازيد من وجوب التحرز عن الضرر واما الآثار المترتبة على العمل الواقعي فلا تعم لو دل دليل في العبادات على الاذن في العمل على وجه التقية فقد عرفت انه يستلزم سقوط الاتيان به ثانيا بذلك العمل واما الآثار الاخر كرفع الحدث في الوضوء فيجب لاجل ما المتوضي تقية الى وضوء آخر بعد رفع التقية بالنسبة الى ذلك العمل الذي توضأ له فان كان ترتبه متفرعا على ترتب الامتثال بذلك العمل حكم بترتبه وهو واضح اما لو لم يتفرع عليه احتاج الى دليل آخر ويتفرع على ذلك انه يمكن ان يدعى ان رفع الوضوء للحدث السابق عليه من آثار الامتثال الامر به بناء على ان الامر بالوضوء ليس الا لرفع الحدث واما وضوء دائم الحدث فكونه مبيحا لا رافعا من جهة دوام الحدث لا من جهة قصور الوضوء الشائبة وربما يتوهم ان ما تقدم من الاخبار الواردة في ان كل ما يعمل للتقية فهو جائز وان كل شيء يضطر اليه للتقية فهو جائز يدل على ترتب الآثار مطلقا بناء على ان معنى الجواز والمنع في كل شيء بحسبه فكما ان الجواز والمنع في الافعال المستقلة في الحكم كشرب النبيذ ونحوه يراد بهما الاثم والعقاب وفي الامور الداخلة في العبادات فعلا او تركا يراد بهما الاجزاء والمنع من جهة تحقق الامتثال بتلك العبادات فكذلك الكلام في المعاملات بمعنى عدم الباس وثبوته من جهة ترتب الآثار المقصودة من تلك المعاملة كما في قول الشيء يجوز المعاملة الفلانية او لا يجوز وهذا التوهم مدفوع بما لا يخفى على المتامل ثم لا باس بذكر بعض الاخبار الواردة مما اشتمل على بعض الفوائد فمنها ما عن الاحتجاج بسنده عن امير المؤمنين عليه السلام في بعض احتجاجه على بعض وقبله مرة ان تستعمل التقية في دينك فان الله عز وجل يقول لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم تقاة وقد اذنت لك في تفضيل اعدائنا ان الجاك الخوف اليه وفي اظهار البراءة ان حملك الوجل عليه وفي ترك الصلوات المكتوبات ان خشيت على حشاشتك الآفات والعاهات وتفضيلك اعداءنا عند خوفك لا ينفعهم ولا يضرنا وان اظهارك براءتك منا عند تقيتك لا يقدح فينا ولان تبرأ منا ساعة بلسانك وانت موال لنا بجنانك لتبقي على نفسك روحها التي بها قوامها ومالها الذي به قيامها وجاهها الذي به تمكنها وتصون بذلك من عرف من اوليائنا واخواننا واخواتنا من بعد ذلك بشهور وسنين الى ان يفرج الله تلك الكربة وتزول به تلك الغمة فان ذلك افضل من ان تتعرض للهلاك وتنقطع به عن عمل في الدين وصلاح اخوانك المؤمنين واياك ثم اياك ان تترك التقية التي امرتك بها فانك شاحط بدمك ودماء اخوانك متعرض لنفسك ولنفسهم للزوال مذل لهم في

ايدي عدو الدين وقد امرك الله باعزازهم فانك ان خالفت وصيتي كان ضررك على نفسك واخوانك اشد من ضرر الناصب لنا الكافر بنا وفيها دلالة على رجحان اختيار البراءة على القتل بل تاكد وجوبه لكن في اخبار كثيرة بل عن المفيد في الارشاد انه قد استفاض عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال ستعرضون من بعدي على سبي فسبوني فمن عرض عليه البراءة فليمدد عنقه فان برئ مني فلا دنيا له ولا آخرة وظاهرها حرمة التقية فيها كالدعاء ويمكن حملها على ان المراد الاستعمال النهي والترغيب الى الرجوع حقيقة عن التشيع الى النصب مضافا الى ان المروي في بعض الروايات ان النهي عن التبري مكذوب على امير المؤمنين عليه السلام وانه لم ينه عنه ففي موثقة مسعدة بن صدقة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان الناس يروون ان عليا عليه السلام قال على منبر الكوفة انكم ستدعون الى سبي فسبوني ثم تدعون الى البراءة مني فلا تبرؤوا مني فقال عليه السلام ما اكثر ما يكذب الناس على علي عليه السلام ثم قال انما قال ستدعون الى سبي فسبوني ثم تدعون الى البراءة مني واني لعلى دين محمد صلى الله عليه وآله ولم يقل لا تبرؤوا مني فقال له السائل ارايت ان اختار القتل دون البراءة فقال والله ما ذلك عليه وما له الا ما مضى عليه عمار بن ياسر حيث اكرهه اهل مكة وقلبه مطمئن بالايمان فانزل الله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فقال له النبي صلى الله عليه وآله عندها يا عمار ان عادوا فعد وفي رواية محمد بن مروان قال فوالله لقد علم ان هذه الآية نزلت في عمار واصحابه الا من اكره وقلبه الخ فتبرأ واحد منهما وابى الاخر فخلى سبيل الذي تبرأ وقتل الاخر فقال عليه السلام اما الذي تبرأ فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يتبرأ فرجل تعجل الى الجنة وعن كتاب الكشي بسنده الى يوسف بن عمران الميثمي قال سمعت ميثم النهرواني يقول قال لي علي بن ابي طالب عليه السلام يا ميثم كيف انت اذا دعاك دعي بني امية عبيد الله بن زياد الى البراءة مني فقلت يا امير المؤمنين انا والله لا ابرأ منك قال اذا والله يقتلك ويصلبك قال قلت اصبر فان ذلك في الله قليل

قال عليه السلام يا ميثم فاذن تكون معي في روضتي

بسم الله الرحمن الرحيم

العدالة لغة الاستواء كما يظهر من محكي المبسوط والسرائر او الاستقامة كما عن جامع المقاصد ومجمع الفائدة او هما معا كما عن الروض والمدارك وكشف اللثام وقد اختلف الاصحاب في بيان ما هو المراد من لفظها الوارد في كلام المتشرعة بل الشارع على اقوال احدها وهو المشهور بين العلامة ومن تاخر عنه انها كيفية نفسانية باعثة على ملازمة التقوى او عليها مع المروة وان اختلفوا في التعبير عنها بلفظ الكيفية او الحالة او الهيئة او الملكة ونسب الى الاكثر في محكي النجيبية والى العلماء في محكي كنز العرفان والى الفقهاء وفي مجمع الفائدة الى الموافق والمخالف وفي المدارك الهيئة الراسخة الى المتاخرين وفي كلام بعض نسبة الحالة النفسانية الى المشهور وكيف كان فهي صنف من الكيفيات باعثة على ملازمة التقوى كما في الارشاد او عليها وعلى ملازمة المروة كما في كلام الاكثر بل نسبه بعض الى المشهور واخرى الى الفقهاء وثالثة الى الموافق والمخالف الثاني انها عبارة عن مجرد ترك المعاصي او خصوص الكبائر وهو الظاهر من محكي السرائر حيث قال حد العدل هو الذي لا يخل بواجب ولا يرتكب قبيحا ومن محكي الوسيلة حيث ذكر في موضع منه العدالة في الدين الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر ومن محكي ابي الصلاح حيث حكي عنه انه قال ان العدالة شرط في قبول الشهادة وتثبت حكمها بالبلوغ وكمال العقل والايمان واجتناب القبائح اجمع وعن المحدث المجلسي والمحقق السبزواري ان الاشهر في معناها ان لا يكون مرتكبا للكبائر ولا مصرا على الصغائر وظاهر هذا القول انها عبارة عن الاستقامة الفعلية في افعاله وتروكه من دون اعتبار لكون ذلك عن ملكة الثالث انها عبارة عن الاستقامة الفعلية لكن عن ملكة فلا يصدق العدل على من لم يتفق له فعل كبيرة مع عدم الملكة وهذا المعنى اخص من الاولين لان ملكة الاجتناب لا يستلزم الاجتناب وكذا ترك الكبيرة لا يستلزم الملكة وهذا المعنى هو الظاهر من كلام والد الصدوق حيث ذكر في رسالته الى ولده لا تصل الا خلف رجلين احدهما من تثق بدينه وورعه والاخر من تتقي سيفه وسوطه وهو ظاهر ولده وظاهر المفيد في المقنعة حيث قال ان العدل من كان معروفا بالدين والورع والكف عن محارم الله انتهى فان الورع والكف لا يكونان الا عن كيفية نفسانية لظاهر الفرق بينه وبين مجرد الترك فتأمل وهو الظاهر من محكي النهاية حيث انه ذكر بمضمون صحيحة ابن ابي يعفور وكذلك الوسيلة حيث قال العدالة تحصل باربعة اشياء الورع والامانة والوثوق والتقوى ونحوه المحكي عن القاضي حيث اعتبر فيها الستر والعفاف واجتناب القبائح فان الاجتناب خصوصا مع ضم العفاف اليه لا يكون بمجرد الترك وبعضنا المحكي عن الجامع حيث ذكر في تعريف العدالة الكف والتجنب للكبائر ثم انه ربما يذكر في معنى العدالة قولان آخران احدهما الاسلام وعدم ظهور الفسق وهو المحكي عن ابن الجنيد والمفيد في كتاب الاشراف والشيخ في الخلاف مدعيا عليه الاجماع والثاني حسن الظاهر نسب الى جماعة بل اكثر القدماء ولا ريب انهما ليسا قولين في العدالة وانما هما طريقان للعدالة ذهب الى كل منهما جماعة ولذا ذكر جماعة كالشهيد في الذكرى والدروس والمحقق الثاني في الجعفرية وغيرهما هذين وبين في عنوان ما به يعرف العدالة مع ان عبارة ابن الجنيد المحكية عنه ان كل المسلمين على العدالة الى ان يظهر خلافها لا يدل الا على وجوب الحكم بعدالتهم واوضح منه كلام الشيخ في الخلاف حيث انه لم يذكر الا عدم وجوب البحث عن عدالة الشهود اذا عرف اسلامهما احتج باجماع الفرقة واخبارهم وان الاصل في المسلم العدالة والفسق طار عليه يحتاج الى دليل نعم عبارة الشيخ في المبسوط ظاهرة في هذا المعنى فانه قال ان العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وفي الشريعة من كان عدلا في دينه وعدلا في مروته وعدلا في احكامه فالعدل في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه

شئ من اسباب الفسوق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة الى اخر ما ذكره انتهى موضع الحاجة لكن الظاهر انه اراد كفاية عدم معرفة الفسق منه في ثبوت العدالة لا انه نفسها الذي فسر العدالة في المروة بنفس الاجتناب الا بعد العلم لانه بارتكاب هذا كله مع انه لا يعقل كون عدم ظهور الفسق او حسن الظاهر نفس العدالة لان ذلك يقتضي كون العدالة من الامور التي يكون وجودها الواقعي عين وجودها الذهني وهذا لا يجامع كون منشئها اعني الفسق امرا واقعيا لا دخل للذهن فيه وح فمن كان في علم الله مرتكبا للكبائر مع عدم ظهور ذلك لاحد يلزم ان يكون عادلا في الواقع لا المفروض ان وجودها الواقعي عين وجودها الذهني واما بطلان اللازم فغني عن البيان وكذا لو اطلع على ان شخصا كان في الزمان السابق مع يحسن الظن لكل احد مصرا على الكبائر حتى كان فاسقا وله يطلع ولا يقال كان عادلا لا فصار فاسقا عند اطلاعنا فتبين من جميع ما ذكرنا ان هذين القولين لا يعقل ان يراد بهما بيان العدالة الواقعية ولا دليل للقائل بهما يقتضي بذلك ولا دلالة في عباراتهما المحكية عنهما ولا فهم ذلك من كلماتهما من يعتنى به مثل الشهيد والمحقق وابن فهد وغيرهم ثم الظاهر رجوع القول الاول الى الثالث لان اعتبار الاجتناب مع الملكة لا نفاتهم وصراحة مستندهم كالنصوص والفتاوى على انه يزول بارتكاب الكبيرة العدالة بنفسها ويحدث الفسق الذي هو ضدها وح فاما ان يبقى الملكة ام لا فان بقيت ثبت اعتبار الاجتناب الفعلي في العدالة الزوال وان فقدت ثبت ملازمة الملكة للاجتناب الفعلي فمراد الاولين من الملكة الباعثة على الاجتناب الباعثة فعلا لا ان من شأنها ان يبعث ولو تخلف عنها البعث لغلبة الهوى وتسويل الشيطان ويوضحه توصيف الملكة في كلام بعضهم بل في معقد الا ما بالمانعة عن ارتكاب الكبيرة فان المتبادر المنع الفعلي بغير اشكال واوضح منه تعريفها الشهيد في باب الزكوة من نكت الارشاد بانها هيئة راسخة تبعث على ملازمة التقوى بحيث لا يقع معها منه كبيرة ولا الاصرار على الصغيرة بناء على ان الحيثية بيان لقوله تبعث لا قيد توضيحي للملازمة نعم يجب الكلام في ان العدالة هل هي الملكة الموجبة للاجتناب او الاجتناب عن ملكة او كلاهما حتى يكون عبارة عن الاستقامة الظاهرية في الافعال والنيات في الاحوال وهذا لا يترتب عليه كثير فائدة انما المهم بيان مستند هذا القول وعد كون العدالة هي مجرد الاستقامة الظاهرية من دون ملكة كما هو ظاهر … بعض يكون من علم منه هذا الصفة عادلا وان لم يكن فيه ملكتها فيدل عليه مضافا الى الاصل فتوى والاتفاق المنقول المعتضد بالشهرة المحققة … الخلاف بناء على انه لا يبعد ارجاع كلام الحلي الى المشهور كما لا يخفى والى ما دل على اعتبار الوثوق بدين امام الجماعة وورعه مع ان الوثوق لا يحصل بمجرد ترك المعاصي … مضى من عمره ما لم يعلم او يظن فيه ملكة الترك واعتبار المامونية والعفة والصيانة والصلاح وغيرها مما اعتبر في الاخبار من الصفات النفسانية في الشاهد مع الاجماع على عدم اعتبارها زيادة على العدالة وفي الامام صحيحة ابن ابي يعفور قال سئل ابا عبد الله وقال بم يعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان وتعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار الخ فان الستر والعفاف والكف قد وقع مجموعها المشتمل على الصفة النفسانية معرفا للعدالة فلا يجوز ان يكون تمام حقيقتها بل لابد من مساواته وقد يكون اعم اذا كان من المعرفات الجعلية كما جعل فيه في هذه الصحيحة الدليل على هذه الامور كون الشخص ساترا لعيوبه ودعوى ان ظاهر السؤال وقوعه عن الامارة المعرفة للعدالة بعد معرفة مفهومها فتفصيل الصفات المذكورة ليست امارة بل هي على هذا القول عينها … والامر بين حمل السؤال على وقوعه عن المعرف المنطقي لمفهومها بعد العلم اجمالا وهو خلاف ظاهر السؤال وبين خلاف ظاهر آخر حمل الصفات المذكورة على مجرد ملكاتها معرفة وطريقا للعدالة وح فلا يصلح ان يراد بها الا نفس اجتناب الكبائر المسبب عن ملكة العفاف والكف وهو القول الثاني مدفوعة اولا ببعد ارادة مجرد الملكة من الصفات المذكورة بخلاف ارادة المعرف المنطقي المثل لمفهوم العدالة فانه غير بعيد خصوصا بملاحظة ان طريقية ملكة ترك المعاصي … امر مجهول عند العقلاء محتاجا الى السؤال وخصوصا بملاحظة قوله فيما بعد والدليل على ذلك كله ان يكون ساترا لعيوبه فانه على ما ذكر يكون امارة فيكون ذكر الامارة الاولى اعني الملكة خاليا عن الفائدة مستغنى عنها بذكر امارتها اذ لا حاجة غالبا الى ذكر امارة تذكر لها امارة اخرى بخلاف ما لو جعل الصفات المذكورة عين العدالة فانه المناسب بل اللازم ان تذكر لها طريقا ظاهرا واضحا للناس في احوال الناس ويؤيد ما ذكرنا انه لا معنى محصل ح لقوله ع بعد الصفات المذكورة وتعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار لان الضمير في تعرف ان راجع الى العدالة بان يكون معرفا واما مستقلا راجع الى الشخص بان يكون من تتمة المعرف الاول واما ان يكون راجعا الى الستر وما عطف عليه ليكون معرفا للمعرف في قوله والدليل على ذلك معرفا ثالثا وهو ابعد الاحتمالات وعلى اي تقدير فلا يجوز ان يكون امارة على العدالة لا على هذا القول نفس العدالة ان الامور الثلاثة المذكورة من قبيل المعرف المنطقي للعدالة لا المعرف الشرعي في اصطلاح الاصوليين ثم ان المراد بالستر هنا غير المراد به في قوله ع فيما بعد والدليل على ذلك كله الخ والا لم يعقل ان يكون احدهما طريقا للاخر بل المراد بالستر هنا ما يراد من الحياء والعفاف قال في الصحاح رجل ستير اي عفيف وجارية ستيرة فكان المراد بالستر هنا الاستحياء من الناس ولذا ذكر القاضي ان العدالة تثبت بالستر والعفاف واجتناب القبائح اجمع بقي الكلام في بيان الاظهر من الاحتمالات الثلثة المتقدمة في قوله ع وتعرف باجتناب الكبائر الخ وان الاجتناب هل هي تتمة للمعرف او معرف او المعرف للمعرف لكن الثاني في غاية البعد سواء حمل المعرف على المنطقي او على الشرعي اما على الاول فلعدم

كون الامور المذكورة امورا عرفية مغايرة في الثبات لمفهوم الاجتناب فلا يحسن جعله طريقا اليها او شارحا لمفاهيمها والثالث ابعد بعيد بناء على المعرف المنطقي والشرعي لانه ان اريد باجتناب الكبائر الاجتناب عن ملكة فليس امرا مغايرا للمعرف الاول فذكره كالتكرار وان اريد به نفس الاجتناب ولو لا عن ملكة فلا معنى لجعله معرفا منطقيا بعد شرح مفهوم العدالة اولا بما يتضمن اعتبار الملكة في الاجتناب الحاصل ان جعله معرفا منطقيا فاسد لانه اما ان يراد من المعرفين كليهما معنى واحد واما ان يراد من كل منهما معنى وعلى الاول يلزم التكرار وعلى الثاني يلزم تغاير الشارحين لمفهوم واحد وكذا لا يجوز جعله معرفا شرعيا لان حاصله يرجع الى جعل نفس الاجتناب طريقا الى كونه عن ملكة وهذا بعيد لوجهين احدهما ان معرفة الاجتناب عن جميع الكبائر ليس باسهل من معرفة الملكة بل معرفة الملكة اسهل من معرفة الاجتناب فلا يناسب جعله معرفا لها الثاني انه جعل الدليل على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته فستر العيوب عن الناس قد جعل طريقا ظاهريا ومن المعلوم ان جعل الاجتناب الواقعي طريقا مستدركا بعد جعل عدم العلم بالارتكاب طريقا بل اللازم جعله طريقا من اول الامر لان جعل الاخص طريقا بعد جعل الاعم مستدرك وهذا كما لو ان امارة العدالة عند الجهل بها الايمان الواقعي وعلامة الايمان الواقعي عند الجهل به الاسلام فان جعل الايمان طريقا مستغنى عنه بل لازم قوله ع حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك انه لا يجوز التوصل بالامارة الاولى وهو الاجتناب الواقعي لانه يتوقف على الفحص عن احواله فثبت من جميع ذلك ان اظهر الاحتمالات المتقدمة هو كونه تتمة للمعرف بان يجعل المراد بكف البطن والفرج واليد واللسان كفها عن المعاصي الخاصة التي يتبادر عند اطلاق نسبة المعصية الى احد الجوارح فيكون قوله وتعرف باجتناب الكبائر من قبيل التعميم بعد التخصيص والتقييد بعد الاطلاق تنبيها على انه ترك مطلق المعاصي غير معتبر في العدالة ثم المشهور بين من تاخر عن العلامة اعتبار المروة في مفهوم العدالة حيث عرفوها بانها هيئة راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروة وهو الذي يلوح من عبارة المبسوط حيث ذكر ان العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وفي الشريعة من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه بناء على ان المراد بالعدالة في الدين والمروة والاحكام الاستقامة فيها واما كلام غير الشيخ ممن تقدم على العلامة فلا دلالة فيه بل ولا اشعار على ذلك نعم ذكره ابن الجنيد في شرايط قبول الشهادة وكذا ابن حمزة في موضع من الوسيلة بل كلامه الاخير المتقدم في صدر المسئلة ككلامي المفيد والحلي المتقدم ذكرهما دال على عدم اعتبارها واما الصدوق فانه وان لم يفسر العدالة الا ان كلامه المتقدم منه لا يصلح الا خلف … في عدم اعتبار المروة في العدالة بناء على ان اعتبار العدالة في الامام متفق عليه نعم قد اخذ القاضي الستر والعفاف في العدالة بناء على ما تقدم من انه لا يبعد استفادة اعتبار المروة من هذين اللفظين وذكر في جامع الشرائع العدل الذي يقبل شهادته هو البالغ العاقل المسلم العفيف المتجنب عن القبائح الساتر لنفسه فان جعلنا الفقرة الاخيرة تقييدا بما كانت العفة التي عرفت مكانا اسقطها المروة منها ماخوذة في عدالة الشاهد دون عدالة الامام وفي موضع الزكوة والا كانت ماخوذة في مطلق العدالة وممن لم يعتبر المروة في العدالة المحقق في الشرائع والنافع وتبعه العلامة في الارشاد وولده في موضع من الايضاح او عرفها الشهيد في نكت الارشاد العدالة في كلام من اعتبرها في مستحق الزكوة بانها هيئة تبعث على ملازمة التقوى ولما مر ان العدالة تطلق في الاصطلاح على ما لا يوخذ فيه المروة والحاصل انه لو ادعى المتتبع ان المشهور بين من تقدم على العلامة عدم اعتبار المروة في العدالة خصوصا المعتبرة في غير الشاهد لم يستبعد ذلك منه لما عرفت من كلمات من عدا الشيخ واما الشيخ فالعدالة المذكورة في كلامه لا ينطبق على ما ذكره المتاخرون لانه اخذ فيها الاسلام والبلوغ والعقل وهذه الثلاثة غير معتبرة عند المتاخرين وان كان العادل عندهم منحصرا في البالغ العاقل المسلم لكن الاسلام والكمال شرايط للعدالة عندهم ولذا يذكرون البلوغ والعقل والاسلام على حدة فالظاهر ان مراد الشيخ بالعدالة صفة جامعة للشرائط العامة لقبول الشهادة وكيف كان فالمتبع هو الدليل وينبغي الجزم بعدم اعتبارها في العدالة المعتبرة في الامام وان المعتبر فيه العدالة والاستقامة في الدين لان الدليل على اعتبار العدالة في الامام اما الاجماعات المنقولة واما الروايات اما الاجماعات فلا ريب في انها ظاهرة في العدالة في الدين المقابلة للفسق الذي هو الخروج عن طاعة الله مع ان الخلاف في اخذ المروة في العدالة يوجب حمل العدالة في كلام مدعي الاجماع على العدالة في الدين ويؤيده انه لو كان المراد العدالة المطلقة التي تقدم تفسيرها من المبسوط لم يحتج الى اعتبار البلوغ والعقل في الامام مستقلا ودعوى ان دعوى الاجماع انما وقعت من المتاخرين الذين اخذوا المروة في العدالة وكلام مدعي الاجماع يحمل على ما كان اللفظ ظاهرا فيه عنده مدفوعة لعدم تسليم ما ذكر كلية بان الاجماع اذا فرض قوة على العدالة الماخوذة فيها المروة فهي موهونة بمصير جل القدماء كما عرفت على خلافه وان كان المستند الروايات فنقول انها ما دل على اعتبار العدالة والظاهر منها هي الاستقامة في الدين لانها الاستقامة المطلقة في نظر الشارع فان التحقيق ان العدالة في كلام الشارع واهل الشرع يراد بها الاستقامة لكن الاستقامة المطلقة في نظر الشارع هو الاستقامة على جادة الشرع وعدم الميل عنها وان قلنا انها منقولة من الاعم الى الاخص لكن نقول ان المتبادر منها الاستقامة من جهة الدين لا من جهة العادات الملحوظة عند الناس حسنا او قبيحا وغاية ما يمكن ان يستدل لاعتبارها في العدالة المستعملة في كلام الشارع صحيحة ابن ابي يعفور وجعل الدلالة يمكن ان يكون فقرات الرابع

قوله بان يعرفوه بالستر على ان يكون المراد منه ستر العيوب الشرعية والعرفية **الثانية** قوله وكف البطن والفرج واليد واللسان بناء على ان منافيات المروة غالبا من شهوات الجوارح **الثالثة** قوله والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لعيوبه فقد شمل كل واحد من الفقرات بعض ما اعتبر تاما وفي الكل نظر اما الفقرة الاولى فلما عرفت سابقا من ان المراد بالستر ليس هو الستر الفعلي وانما اريد به صفة ملكة مقتضية للعفاف كما سمعته من الصحاح كيف وقد جعل ستر العيوب بعد ذلك دليلا على العدالة فيلزم اتحاد الدليل والمدلول مضافا الى ان المتبادر من الستر هو ستر العيوب الشرعية دون العرفية فلا يبعد حذف المتعلق للعموم وبهذا يجاب عن الفقرة الثانية فان الظاهر من كف الجوارح الاربع كفها عن معاصيها لا مطلق ما تشتهيها واما الفقرة الثالثة ففيها اولا ان المتبادر هي ما تقدم في الفقرة الاولى فانما اخذ تركها في مفهوم العدالة لا مطلق المنافي من الكبائر والصغائر والمكروهات المنافية للمروة والا لزم تخصيص الاكثر لان الكبائر ومنافيات المروة في جنب غيرها الذي لا يعتبر في العدالة تركها ولا في طريقيها سترها كالقطرة في جنب البحر فلا بد من حمله على المعهود المتقدم في الفقرات ثم يمكن للامام عليه السلام عرف العدالة بملكة الكف والتعفف عن الكبائر جعل سترها عند المعاشرة والمخالطة طريقا الى البهاء ثانيا ان غاية ما يدل عليه هذه الفقرة كون ستر منافيات المروة من جهة طريقا للعدالة لا ماخوذة في نفسها فيكون تعبدية لا لدلالة على عدم ستر منافيات المروة وظهورها عند المعاشرة والمخالطة لا يوجب الحكم ظاهرا بعدالة الرجل التي تقدم معناها في الفقرات السابقة ولا يلزم من هذا انا لو اطلعنا على ذلك لغني بحيث لا يحتاج الى الطريق الشرعي وعلمنا منه صدور منافيات المروة يحكم بعدالته لان الوصول الى ذي الطريق يغني عن الطريق في الرواية لا لدلالة على التفصيل الذي ذكره بعض متاخري المتاخرين من انه لو كشف صدق منافيات المروة عن قلة المبالاة في الدين بحيث لا يوثق معه بالتحرز عن الكبائر والاصرار على الصغائر كان معتبرا والا فلا وهذا التفصيل غير بعيد لكنه في الحقيقة ليس تفصيلا في مسئلة اعتبار المروة في نفس العدالة بل قول بنفيه مطلقا الا انه يوجب الوهن في حسن الظن الذي هو طريق للبهاء ثم ان الذي يخطر بالبال انه ان كان ولا بد من فهم اعتبار المروة من الصحيحة فتامل في ان المذكور فيها احدهما لا بد ان يكون مطردا فتركه التعرض لاعتبار ما يعتبر تخل بطرد هما فالاولى ان يقال ان ذلك مما يستفاد من لفظي الستر والعفاف الراجعين الى معنى واحد كما عرفت من قول الصحاح حيث قال فيكون المراد بالستر ما في الحديث المشهور المذكور في اصول الكافي في باب جنود العقل والجهل مقابلا للتبرج المفسر في كلام بعض محققي شراح اصول الكافي بالتظاهر بما يقبح ويستهجن في الشرع او العرف ولا ريب ان منافيات المروة مما يستهجن في العرف فهي منافية للستر والعفاف بذلك المعنى وقد ذكر بعضهم في عدالة القوة الشهوية انها ما يحصل من حد تعتدل بها عدا المروة والظاهر ان المروة لازمة للعفاف ثم ان المروة على القول باعتبارها في العدالة مثل التقوى المراد منها اجتناب الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر فيفعل منافيها يوجب زوال العدالة بمجرده من غير حاجة الى تكرره كارتكاب الكبيرة لانه لازم تفسيرهم للعدالة بالملكة المانعة من مجانبة الكبائر ومنافيات المروة او الباعثة على ملازمة التقوى والمروة وقد عرفت ان المراد بالبعث والمنع الفعلي لا الشاني نعم يكون بعض الافعال لا ينافي المروة بمجرده ولذا قيدوا منافيات الاكل في الاسواق بصورة غلبته ووقوع ذلك منه فانه لا يقدح وقوعه نادرا وللضرورة او من السوقي فيما يقرب منه عطف الضرورة والسوقي انه لا ينافي المروة لا انه مع منافاته المروة لا يوجب زوال العدالة بمجرده نعم فرق بين التقوى والمروة وهو ان مخالفة التقوى يوجب الفسق بخلاف مخالفة المروة فانها توجب زوال العدالة دون الفسق ففاقد المروة اذا كانت فيه ملكة اجتناب الكبائر واسطة بين العادل والفاسق من جميع ما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض سادة مشايخنا حيث انه بعد ما اثبت اعتبار المروة بالفقرة الثالثة المتقدمة من الصحيحة قال بقي الكلام في ان منافيات المروة هل توجب الفسق بمجردها كالكبائر او يشترط الاصرار والاكثار كالصغائر او يفصل بين مثل تقبيل الزوجة في الحاضر وبين مثل الاكل في الاسواق وهذا هو المختار ثم استشهد بكلام جماعة ممن عد الاكل في السوق بالعلة او الدوام ويمكن تاويل اول كلامه بان المراد من الفسق مجرد عدم العدالة دون الفسق المنكر في كلام الشرع والمتشرعة لكنه يبعد ما بعده من توجيه كلامه فيما ذكره من الوجوه الثلثة في زوال العدالة بمنافيات المروة بان المراد ما يتنافيها بحسب الاعم من المرة والاكثار ومعنى ان ما ينافي المروة بجنسه هل يزيل العدالة بمجرده او يشترط الاكثار وهو كما ترى ثم انه قد تلخص مما ذكرنا من اول المسئلة الى هنا ان الاقوى الذي عليه معظم القدماء والمتاخرين هو كون العدالة عبارة عن صفة نفسانية توجب التقوى والمروة او التقوى فقط على ما قويناه وعرفت ايضا ان القول بانها عبارة عن الاسلام وعدم ظهور الفسق غير ظاهر من كلام احد من علمائنا وان كان ربما نسب الى بعضهم كما عرفت وعرفت ما فيه وكذا القول بانها عبارة عن حسن الظاهر غير ظاهر في كلام احد من علمائنا وان نسب بعض متاخري المتاخرين الى كثير بل الى الاكثر بل الى الكل وكيف كان فالمتبع هو الدليل وان لم يذهب اليه الا قليل وقد عرفت الادلة بما لا مزيد عليه لكلام فيها او رد على القول بالملكة وهي وجوه منها ما ذكره المولى الاعظم وحيد عصره في شرح المفاتيح على ما حكاه عنه بعض الاجلة من ان حصول الملكة بالنسبة الى كل المعاصي بعيد منعو الصدور لا استحالته فربما يكون نادرا ما بالنسبة الى خرج نادر من الناس اذ من تحققه ويعلم ان العدالة مما تعم بها البلوى وتكثر اليه الحاجات في العبادات والمعاملات والايقاعات فلو كان الامر كما يقولون لزم الحرج واختل النظام مع ان القطع حاصل بان في زمان الرسول والائمة عليهم السلام ما كان الامر على هذا النهج بل من تتبع الاخبار الكثيرة يحصل القطع بان

لم يكن كما ذكره في الشرح ولانه اسا الجماعة ويوبة ما ورد في ان امام الصلوة اذا احدث او حدث له مانع اخر اخذوا واقاموا مقامه انتهى قال السيد الصدر في شرح الوافية بعد ما حكى عن المتاخرين ان العدالة هي الملكة الباعثة على التقوى والمروة ما لفظه اما كون هذه الملكة عدالة فلا ريب فيه لان الوسط بين البلادة والجربزة يسمى حكمة وبين افراط الشهوة وتفريطها هي العفة وبين الظلم والانظلام هي الشجاعة فاذا اعتدلت هذه القوى حصلت كيفية وحدانية شبيهة بالمزاج كانها تحصل من الفعل والانفعال بين اطراف هذه القوى وانكسار سورة كل واحدة منها وبعد حصولها يلزمها التقوى والمروة واما اشتراط تحقق هذا المعنى حيث عبر الشارع العدالة فلم اطلع على دليل على تلو لهم فضلا عن القطع وحينئذ فلا يبعد ان يعفو عليهم لانهم كما قيل نعم لا يحصل لنا الاطمينان التام في اجتناب الذنب الا بوافق الافضل بعلم او بظن حصول تلك الملكة فيه ومن هنا يعرف اعتبارها ولكن يبعدان هذا الصفة الحميدة يكون في الاوحدي الذي لا يسمع الدهر بمثله الا نادرا لان التعديل المذكور يحتاج الى مجاهدات شاقة مع تائيد رباني والاحتياج الى العدالة عام لانه في كل طائفة من كل فرقة من سكان البر والبحر حفظا لنظام الشرع ثم قال لا يقال ان الشرع اذا اعتبر الملكة ولكنه جعل حسن الظن مع عدم عثور الحاكم او المأموم على فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة علامة لها وهذا يحصل في اكثر الناس لانا نقول انا مقرون بالقائل بالملكة فيما يعرف به العدالة هذا الذي قلت فلا ثمرة للنزاع في ان العدالة ماذا انتهى موضع الحاجة والجواب عن ذلك كله انا لا نعني بقولنا العدالة هيئة راسخة او ملكة او هيئة نفسانية الحاصلة من خشية الله بحيث يردع عن المعصية ثم يمنع ذلك ان ترك المعاصي قد يكون لعدم الابتلاء بها وقد يكون مع الابتلاء بالمعصية للدواعي النفسانية لا لخوف الله وقد يكون لحالة خوف حاصلة فيه على سبيل الاتفاق يبعثه على الاقدام على المعصية حتى انه اذا ترك في زمان طويل معاصي كثيرة ابتلى بها كان الترك في كل مرة مستندا الى حالة اتفقت له في ذلك الزمان وقد يكون ترك المعاصي لحالة واحدة مستمرة في الزمان الذي يبتلى فيه بالمعاصي وهذا الرابع هو المقصود من الصفة النفسانية والصفة الراسخة في مقابل الغير الراسخة الموجودة في الثالث قال العلامة في نهاية الاصول على ما حكي عنه في باب الطرق معرفة العدالة الاول الاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة بحيث يظهر له احواله ويطلع على سريرته بتكرار المعاشرة حتى يظهر من القرائن ما يستدل به على خوف في قلبه مانع عن الكذب والاقدام على المعصية يسمى اثار الغيرة ويكون تلك الحالة باعثة هو الحالة المتعارفة للانسان دون حالة كحالة فقد تعرض للشخص حالة كانه لا يملك من نفسه مخالفة الشهوة والغضب لقوة تهيج القوة الشهوية والغضبية وغلبتهما وتحمل ما حكي عن المقدس الاردبيلي من انه سأل من نفسه اذا ابتليت بامرأة مع تهيج الشهوة ما الذي تفعل في رغبته للمغنى الى الزنا فلم يجب فلم يحتمل الفعل بل قال اسال الله ان لا يبتليني بذلك فان عدم الوثوق بالنفس في هذا الفرض خارجة عن المتعارف لا يوجب عدم الملكة فيه ثم ان مراتب الملكة في القوة والضعف مختلفة ويتبعه اخرها العصمة والمعتبر في العدالة ادنى المراتب هي الحالة التي يجد الانسان بها مدافعة الهوى في اول الامر وان صار مغلوبا بعد ذلك ومن هنا يصح انصاف الكبيرة عن ذي الملكة كثيرا وكيف كان فالحالة المذكورة غير عزيزة في الناس لعين الشدة على ما ذكره الوحيد البهبهاني بحيث يلزم من اشتراطها والبناء ما ادعاه اختلال النظام وكيف يخفى على هؤلاء ذلك حتى يعتبروا في العدالة شيئا يلزم منه بحكم الوجدان ما هو بديهي البطلان اذ المفروض انه لا خفاء في الكل ولا في بطلان اللازم وهو الاختلال بل الانصاف انه لا مقتضى على ما بدون هذه المرتبة يوجب تضييع حقوق الله وحقوق الناس وكيف يحصل الوثوق في الاقدام على ما انا طه الشارع بالعدالة التي لا يظن فيه ملكة ترك الكذب والخيانة ويقضي قوله في دين الخلق فيدخل من الانفس والاموال والاعراض ويمضي فعله على الايتام والغيب والفقراء والسادة قال بعض السادة ان الشريعة المبنية التي منعت من اجراء الحد على من اقر على نفسه بالزنا بل مرة او ثلاثا كيف يحكم بقتل النفوس واهراقهم وقطع ابدانهم وحبسهم واخذ اموالهم وازواجهم بمجرد شهادة من يجهل حاله من دون اختبار واما ما ذكره السيد الصدر من كون الملكة عبارة عن تعديل القوى الثلث قوة الادراك وقوة الغضب وقوة الشهوة وان العدالة تتوقف على الحكمة والعفة والشجاعة فلا اظن ان الفقهاء يلتزمون ذلك في العدالة وكيف وظاهر تعريفهم لها بالحالة النفسانية ينطبق على الحالة التي ذكرناها وهي الموجودة في كثير من الناس ودعوى ان اخذهم المروة في مدخولها بالملكة وجعلهم العدالة هي الملكة الجامعة بين البعث على التقوى والبعث على المروة في ظاهر اعتبار ازيد من الحالة النفسانية المذكورة التي ذكر انها تنشأ من خشية الله تعالى فان هذه الحالة لا تبعث الا على مجانبة الكبائر او الاصرار على الصغائر ولا تبعث على ملازمة المروة مدفوعة اولا بما عرفت من ان الاقوى خروج المروة عن مفهوم العدالة وثانيا بان اعتبار الملكة الجامعة بين البعث على التقوى والمروة غير ما ذكره السيد لان المراد منها الاستحياء والتعفف فيما بينه وبين الله وبين الناس وهذا ايضا كثير الوجود في الناس بل الاستحياء من الخلق موجود في اكثر الخلق فكما ان علماء الاخلاق عبروا عن تعديل القوى الثلث بالعدالة فكذلك الفقهاء عبروا عن الاستحياء من الخالق والخلق بالعدالة لانها استقامة على جادة الشرع والعرف وخلافه خروج عن الجادة هذا مع انه جعل حسن الظن بل مطلق الظن طريقا الى هذه الصفة اوجب تسهيل الامر في الغاية حتى كاد لا يبقى ثمرة لجعل العدالة هي الملكة كما تقدم من السيد الصدر فكيف يتفاوت الامر في اختلال النظام واستقامته بين جعلها حسن الظن وبين جعلها الملكة ويجعل حسن الظن

طريقا اليها ومنها الحكم بزوال العدالة عند عروض ما ينافيها من معصية وخلاف مروة ورجوعها بمجرد التوبة فيما ان كون العدالة هي الملكة وما
يتوقف الجواب عن ان الملكة لا تزول بمخالفة مقتضاها في بعض الاحيان الا ان الشارع جعل الاثر المخالف لمقتضاها مزيلا لحكمها بالاجماع وجعل التوبة
رافعة لهذا المزيل فالامر تعبدي وفيه انه مخالف لتعبيرهم بالزوال والعود والجواب ما تقدم من ان العدالة ليست عندهم الا الملكة المقتضية للتقوى
والمروة الجامعة لما يمنع عن مقتضاها الا ان ملكة قوم تبعث وتمنع يراد بها البعث والمنع الفعلي وبدل عليه ما عرفت من الارشاد على الظهر احتماله
فالملكة اذا لم يكن معها المنع الفعلي ليست عدالة ولو ابيت الا عن ظهور عباراتهم في كون العدالة هي الملكة المقتضية لا بقيد الخلو عن المعاصي والمنافي
فيكفي في ازالة الملكة المقتضية الخالية عن المانع تصريح نقول ارباب الملكة كغيرهم بان نفس العدالة تزول بموافقة الكبائر ولذا ذكرنا انه لا قائل
بكون العدالة مجرد الملكة من غير اعتبار المنع الفعلي واما التوبة فهي انما ترفع حكم المعصية وتجعلها كغير الواقع في الحكم فزوال العدالة بالكبيرة
حقيقي وعودها بالتوبة تعبدي بل يجيء ان الندم على المعصية عقيب صدورها يعيد الحالة السابقة وهي الملكة المتصفة بالمنع الفعلي لا فرق
حقيقة بين من يمنعه ملكته عن ارتكاب المعصية وبين من يوجب عليه تلك الملكة الندم على ما مضى منه فحالة الندم كعينها هي الحالة المانعة فعلا
لان الشخص حين الندم على المعصية من حيث انها معصية كما هو معنى التوبة ممتنع عن صدور المعصية منه فالشخص النادم متصف بالملكة المانعة فعلا
بخلاف من لم يندم فتدبر ومنها ان ما اشتهر بينهم من تقديم الجارح على المعدل عند التعارض لا يناسب الا على القول بان العدالة هي حسن الظاهر
واما على القول بانها الملكة فلا يتجه لان المعدل انما ينطق عن علم حصل له بعد طول المعاشرة والاختبار او بعد الجهد في تتبع الاثار فيبعد صدور
الخطأ منه ويرشد الى ذلك تعليلهم تقديم الجرح بانا اذا اخذنا بقول الجارح فقد صدقناه وصدقنا المعدل لانه لا تنافي من وقوع ما
يوجب الجرح والتعديل بان يكون كل منهما اطلع على ما يوجب حدهما وانت خبير بان المعدل على القول بالملكة انما يخبر عن علم بالملكة وما هو عليه في
نفس الامر والواقع فيقتضي تقديم الجرح ح وتصديقهما معا جمع بين النقيضين فتدبر والجواب ان عدم الكبيرة ماخوذ في العدالة اجماعا على ما تقدم اما لكونه
مقيدا للملكة على ما اخترناه واما لاخذه في العدالة بدليل الاجماع والنص كيف ولو لم يكن ماخوذة لم يكن الجارح معارضا للرأسا وكيف كان فاعتماد
المعدل على هذا الامر العدمي الماخوذ في تحقق العدالة ليس الا على اصالة العدم واصالة الصحة او على الاجماع على ان العلم بالملكة الجرية طريق ظاهري
للحكم بتحقق ذلك الامر العدمي والحاصل ان الاجماع منعقد بل النص على انه يكفي في الشهادة على العدالة بعد العلم بالملكة او حسن الظاهر على
الخلاف في معناها عدم العلم بصدور الكبيرة عنه ولا يعتبر علمه او ظنه بانه لم يصدر عنه كبيرة الى زمان اداء الشهادة وعلى هذا فاحد جزئي الشهادة
وهو تحقق ذلك الامر العدمي ثابت بالطريق الظاهري فهو مستند شهادته ومن المعلوم ان شهادة الجارح حاكمة على هذا الطريق الظاهري فان
تعارضهما انما هو باعتبار تحقق هذا الامر وعدم تحققه والا فلعل الجارح ايضا لا ينكر الملكة بل يعترف بها في متن الشهادة فالمقام على ما اخترناه
مرادف للاجتناب عن الكبيرة فيدل الملكة نظير شهادة احد البينتين على انه ملكه فاشتراه من المدعي معولا على اصالة صحة الشراء وشهادة البينة
الاخرى انه ملك للاخر مستندا الى فساد ذلك الشراء لوجود مانع من موانع الصحة وعلى القول بكونه مزيلا للعدالة بالدليل الخارجي يكون نظير
شهادة احديهما بملكه لاحدهما وشهادة الاخرى بانتقاله عنه الى الاخر فالمعدل يقول انه ذو ملكة لم اطلع على صدور كبيرة منه والجارح يقول قد
اطلعت على صدور المعصية لغلبة الغفلة فشهادة المعدل لم تركب من امر وجودي وعدمي وشهادة الجرح يدل على انتفاء ذلك الامر العدمي فالتعارض انما
هو في الجزء الاخير ومن المعلوم كونهما من قبيل النافي والمثبت نعم لو اعتبرنا في التعديل الظن بعدم صدور الكبيرة كان التعارض على وجه يمكن الجمع
ذلك لانه ان ترجيح الجارح لاستناده الى القطع الحسي بخلاف المعدل فانه مستند الى الظن الحدسي واما من التوقف عن الحكم بالعدالة والفسق او ترجيح
الى الاصل كما انه لو اعتبر في التعديل العلم او الظن بكون الشخص بحيث لو فرض صدور كبيرة عنه طرد الى التوبة البتة كان المناسب تقديم المعدل لان
غاية الجرح صدور المعصية لكن المعدل لم يظن او يعلم بصدور التوبة عقيب المعصية على فرض صدورها فكان الجارح مستند في نفيه الى صدور
الكبيرة وما نعلم بالمزيل هو التوبة والمعدل وان لم يشهد بعدم صدور المعصية لانه يشهد بالتوبة على فرض صدور المعصية ومنها ما ذكره
في مفتاح الكرامة من اطباق الاصحاب الا السيد والاسكافي على صحة صلوة من صلى خلف من يرى كفره او فسقه وبه نطقت الاخبار قول لم
افهم وجه منافاة هذا الحكم لكون العدالة هي الملكة دون حسن الظاهر اذ لا يجوز ان يكون العدالة كالاسلام امرا واقعيا يستدل عليه بالاثار شرطا
ويعتقد فيه عليها فاذا تبين الخطأ بعد ترتب الاثر يحكم الشارع بمضي تلك الاثار وعدم انتقاضها فان قلت مقتضى ظهور الادلة في كون العدالة
واقعيا بانضمام ما دل على صحة الصلوة مع ثبوت الفسق ان يكون العدالة امرا ظاهريا قبل انكشاف الخلاف لا الملكة الواقعية والا لوجب
الامر في ادلة اشتراطها بحفظها في الواقع عن ظاهرها وجعلها من الشروط العلمية واما ابقائها على ظاهرها من كونها شرطا واقعيا وصرف
ادلة كون العدالة الواقعية شرطا في صحة الصلوة الخالية عن الفاتحة وغيرها من خواص المنفرد الى كونها شرطا علميا وكلاهما مخالف لظاهر الادلة
قلت ولا انه قد تقدم انه لا يمكن ان يكون العدالة امرا ظاهريا مثل حسن الظاهر ونحوه مع كون الفسق امرا واقعيا والاخر جامعا بين النقيضين

ح بين حسن الظاهر وفرض فاسقا في الواقع ان نصا منها من يدعي ايهات العرف فانهم لا يحكمون بحدوث الفسق من حين الاطلاع على فسق الامام
بل يقولون انه تبين فسقه ولذا عبر في المسألة المتقدمة بقولهم اذا تبين فسق الامام وثانيا انه لو سلمنا امكان تعقله من كون نفس
العدالة الواقعية حسن الظاهر ان فرض فسقه واقعا لكن نقول ان الحكم بالصحة لا يدل على عدم كونها هي الملكة ولو بضميمة ادلة اشتراطها في كونها
شرطا واقعيا الا ان الدليل على اشتراط العدالة اما الاجماع واما الاخبار المتقدمة اما الاجماع فهو انما حصل بانضمام فتوى القائلين بالملكة
ومعلوم انهم يجعلونها شرطا علميا ثم ارباب حسن الظاهر يجعلونه شرطا واقعيا هذا كله مع ان معقد اجماع المعتبر هو اعتبار ظهور العدالة
لا اعتبار نفسها فان ظهور العدالة معتبر عند علمائنا وظاهره كونه شرطا عند الكل وهذا الكلام من المحقق يدل على ان العدالة عنده امر واقعي
قد يظهر وقد لا يظهر ولا ينطبق الا على الملكة وح فيصير عنده وعند غيره شرطا واقعيا واما الاخبار فلا دلالة فيها على اعتبار امر هو العدالة الا
في صورة العلم انه ليس فيها الا انه اذا كان الامام فاسقا لا يقتدى به فلاحظ وتامل مع ان صحة صلوة المأموم ليست اجماعية فقد خالف السيد المرتضى
في المسألة بناء على ان العدالة شرط واقعي بين استقصاؤها واحتج القائل بالصحة بانها صلوة شرعية في ظاهر الحكم فهي مجزية ثم انك قد عرفت عدم القول
بان العدالة نفس ظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق مع كونه غير معقول كما عرفت غير مصرح في كلام احد بل ولا ظاهر ولا مومى اليه نعم يظهر من المحكي عن بعض
كلمات جماعة الاكتفاء في ثبوتها بالاسلام وعدم ظهور الفسق وكذا كون العدالة نفس حسن الظاهر غير معقول لما عرفت من بداهة منافاتها مع الفسق
الجامع لحسن الظاهر والشيء يمتنع ان يفسر بما يجامع ضده ومع ذلك غير مصرح به في كلام احد من المتقدمين وان زادت حكايته عنهم في السنة بعض المتأخرين
وحيث انه حكي هذا القول عن خصوص بعض القدماء باسمائهم فلا باس ان نشير الى عدم مطابقة هذه الحكاية للواقع بالنسبة الى من وصل الينا
كلماتهم ممن حكي عنه هذا القول المفيد في المقنعة حيث ذكر ان العدل من كان معروفا بالدين والورع والكف عن محارم الله ولا يخفى ان ظاهر هذا الكلام
وان كان تفسير العدل الواقعي بمن عرف بالدين والورع لانه اتصف بهما في نفس الامر لكن لا يخفى ان تحقق الدين في نفس الامر معتبر في العدالة
اتفاقا فاختفى ممن قال بان العدالة هي الاسلام مع عدم ظهور الفسق والكلام انما هو في الورع عن المحارم وانه معتبر في الواقع او في الظاهر فيما يظهر
للناس من احواله فلا بد من ان يراد من العبارة تفسير العدل المعلوم عدالته لانه الذي يترتب عليه الاحكام دون العدل النفس الامري مع قطع
النظر عن كونه معلوما فكانه قال العدل المعروف عدالته ~~لانه الذي~~ من كان معروفا بالدين والورع فالعدل الواقعي من له دين وورع
في الواقع والعدل المعروف بهذه الصفة من كان معروفا بالدين والورع نعم لو التزم احد ان الاسلام الواقعي ايضا غير معتبر في العدالة الواقعية
كان العدالة عنده حسن الظاهر من حيث الدين والورع لكن الظاهر من حكاية هذا القول هو الغاء الواقع ونفس الامر بالنسبة الى الورع لا الدين
وممن حكي عنه هذا القول الشيخ في النهاية حيث ذكر ان العدل الذي يقبل شهادته من كان ظاهره ظاهر الايمان ثم يعرف بالستر والعفاف فظاهره
ارادة معلوم العدالة كما لا يخفى ومما ذكرنا يعلم حال حكاية هذا القول عن القاضي حيث عبر في العدالة الستر والعفاف وعن الحكاية عن ابن الجنيد
حيث عبر فيها اجتناب القبائح الذي هو امر واقعي وحال عبارة الجامع حيث عبر فيها التعفف واجتناب القبائح ولا يحضرني كلام غيرهم
وبالجملة فالقول المذكور غير ظاهر من كلام احد من القدماء وشيخا غاية ما يمكن ان يوجه به هذا القول هذا كله مضافا الى ان مجرد وجود
القائل لا يثبت القول بل لا بد له من الدليل ولم نجد في الادلة ما يدل على كون العدالة التي هي ضد الفسق مجرد حسن الظاهر وان استدل له
بعض المتأخرين بما في بعض الاخبار التي هي ظاهرة في اشتراط قبول الشهادة بالصفة الواقعية التي لا دخل لظهورها في تحققها وان كان ظهورها
في ترتيب احكامها كما هو شأن كل صفة باطنية واقعية من الشجاعة والكرم بل العصمة والنبوة ونحوهما مثل قوله ع لا باس بشهادة الضيف اذا
كان عفيفا صائنا ولا باس بشهادة المكاري والجمال والملاح اذا كانوا صلحاء وما ورد في تفسير العسكري ع من انه اذا كان الرجل خائفا
مميزا محصلا مجانبا للمعصية والهوى والميل المتحامل فذلك الرجل الفاضل وصحيحة ابن ابي يعفور التي قد عرفت دلالتها في ان حسن
الظاهر يوجب الحكم على الشخص بالعدالة وقبول الشهادة فهو طريق اليها لا نفسها مثل قوله ع من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم
ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وقوله ع من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل خير وما
ورد في قبول شهادة القابلة في استهلال الصبي اذا سئل عنها فعدلت وما ورد انه اذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته ولا يسأل عن
باطنه وفي قبول شهادة المسلم اذا كان يعرف منه خير وانه لا يصلي الا خلف من يثق بدينه وامانته وغير ذلك مما دل على ترتب اثر العدالة
على حسن الظاهر وهذا شيء لا ينكره اهل الملكة فانهم يجعلونه طريقا كما هو ظاهر قوله في صحيحة ابن ابي يعفور بعد تفسير العدالة بما هو ظاهر في اعتبار
الصفة النفسانية والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لعيوبه ومن هذه الصحيحة ونحوها مثل قوله ع لظهرت عدالته يظهر اندفاع ما ربما يتوهم
ان ظاهر اشتراط قبول الشهادة بحسن الظاهر كما دلت عليه تلك الاخبار بضميمة ما دل على اشتراطها بالعدالة هو اتحاد العدالة وحسن الظاهر للاجماع
على عدم كونهما شرطين متغايرين فيكون حسن الظاهر طريقا الى العدالة لا خلافا في الاتحاد كما انه ورد انه يشترط في الشاهد العدالة وورد انه

فحسن الظاهر يجعل العدالة عبارة عن الاستقامة الظاهرة التي يطلع عليها الانسان في ظاهر حاله فان قلت ان اراد اهل الملكة من كون حسن الظاهر
طريقا كونه طريقا تعبديا او يعتبر فيها افادة الظن بالملكة او عدم الظن بعدمها فهو مخالف لظاهر الاخبار المتقدمة بل صريح بعضها مثل قوله اذا كان ظاهره
مامونا جازت شهادته ولا يسال عن باطنه فانه في قوة قوله ولا يلتفت الى باطنه نظير قوله ع في لحوم اسواق المسلمين كل ولا تسئل ومثل قوله فظنوا
به كل خير حيث انه لا امر بالظن مع انه غير مقدور راجع الى ترتيب اثار الظن وان لم يحصل هو وقوله ع ظهرت عدالته الظاهر في وجوب التعبد بعدالة
الشخص وقوله ع من لم تره بعينك يرتكب معصية فهو من اهل العدالة والستر وغير ذلك وان اراد انها طريق تعبدي بمعنى انه يحكم بجميع احكام العدالة
عند الاطلاع على حسن الظاهر فيكون حسن الظاهر عدالة شرعا كما ان مستصحب العدالة عدل شرعا انتفت الثمرة بين القولين بل التحقيق انه لا تغاير
بينهما بناء على ان يراد من جعل العدالة حسن الظاهر عدالة شرعا كما ان الحالة المسبوقة بالعدالة المشكوك في زوالها عدالة شرعا فقولهم العدالة
من كان معروفا بكذا نظير قولهم المسلم من اظهر الشهادتين فالمراد بالعدالة المفسرة عندهم بحسن الظاهر هي العدالة الظاهرية لانها هي التي يترتب
عليها الاثار دون الواقعية مع قطع النظر عن تعلق العلم بها لانها لا تفيد شيئا بل يعامل معها معاملة عدمها والحاصل ان ارباب القول بحسن
الظاهر لا ينكرون كون العدالة هي الاستقامة الواقعية المسببة عن الملكة او مجرد الاستقامة على طريق الحق من فعل الواجبات وترك المحرمات ولو
دون الملكة على الاختلاف المتقدم المستفاد من كلمات الاصحاب الا انهم جعلوا استقامة الظاهر طريقا تعبديا الى ذلك المعنى الواقعي بحيث كانها
مثلها هو هو فما استفيد الا بملاحظة الطريقية ولا يلتفت الى ذي الطريق فيسمى اطلاق اسم ذي الطريق عليه كما يطلق اسامي جميع الموضوعات
الواقعية كالملكية والزوجية والطهارة والنجاسة والقبلة والوقت وغيرها على مؤديات الطرق الظاهرية كالاستصحاب واصالة الصحة قلت
اولا انه سيجيء في باب طرق العدالة انه يعتبر في حسن الظاهر افادة الظن بالملكة وان ما ذكر من الاخبار لا ينهض على اثبات كونه من الطرق التعبدية
التي لا يلاحظ فيها الظن بذي الطريق وثانيا سلمنا كونه طريقا تعبديا لكن هذا لا يوجب تفسير العدالة بحسن الظاهر كما هو ظاهر هذا القول لان
مقتضى هذا التعبير عدم ملاحظة الملكة واشتراطها مع العلم بعدمها فضلا عن صورة الظن به واين هذا من الطريقية وبالجملة فهذا القائل
ان اراد ان حسن الظاهر هي العدالة الواقعية ولا واقع لها غيره فهو غير معقول لما عرفت من اجماعهم على تفسير الواقع الذي هو ضد الفسق بالملكة
ان حسن الظاهر مع عدم الفسق الواقعي هي العدالة وان انتفت الملكة في الواقع فهو وان كان معقولا الا انه خلاف ظاهر ما دل على كون العدالة صفة
نفسانية باطنية وان اراد انه طريق اليها فان اراد كونه طريقا تعبديا ولو مع الظن بعدم الملكة فلا ينبغي عد عليه اذ عرض الاطلاقات فلا تعدل
لاجلها عن مقتضى الاصل وان اراد انه طريق اليها ولو مع افادة الظن فمرحبا بالوفاق وان تعدى عن ذلك الى صورة الشك فللتامل فيه مجال والاقوى
العدم ثم انه يشكل جعل حسن الظاهر ضابطا للعدالة مع عدم التقيد بافادة الظن بالملكة من جهة ان مراتب الظهور مختلفة لان الظاهر والباطن
اضافيان فان الظاهر لاهل البلد باطن بالنسبة الى غيرهم والظاهر لاهل المحلة باطن بالنسبة الى اهل البلد والظاهر للجيران باطن بالنسبة الى اهل المحلة والظاهر
لاهل البيت باطن للجيران والظاهر من حيث الشخص باطن لغيرها وقد يكون السلسلة بالعكس فلا يظهر لزوجته ما يظهر لغيرها ولا يظهر لاهل بلده
ما يظهر لغيرهم والجواب عنها بعد التسليم لانها وعدم ورودها هو الغالب من حسن الظن بالملكة معارضتها بما هو اخص منها مما دل على اعتبار
الوثاقة بالامانة والورع في الامام والشاهد مثل قول الامام ع المحكي عنه في الفقه الرضوي لا تصل الا خلف رجلين احدهما من تثق بدينه
وامانته والاخر من تتقي سيفه وسوطه ورواية ابي علي بن راشد لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته وقوله ع في قوله تعالى ممن ترضون
من الشهداء فان قلت ما دل على كون حسن الظاهر طريقا تعبديا الى العدالة حاكم على امثال هذه نظير ادلة كون البينة طريقا تعبديا بالنسبة
مع انهم لا يقولون بتقييد ادلة البينة بصورة افادة الوثوق بالواقع قلت التحقيق في ذلك ان ما دل من الاخبار على حسن الظاهر على كونه مجوزا للقبول
الشهادة كرواية ابن يونس فهو معارض بادلة اعتبار الوثوق وليس من قبيل الحاكم عليها وما دل على ان العدالة يتحقق به ظاهرا بل صحيحة ابن
ابي يعفور ورواية علقمة وقوله ع من عامل الناس الى اخره وقوله ع من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل الخير فهو وان كان حاكما عليها لكن يرد
على الكل بعد الاغماض عما تقدم في سندها ودلالتها ان هذه كلها منصرفة الى الغالب من صورة افادة الوثوق بالدين والامانة والورع
مع ان هنا كلاما اخر وهو انه يمكن ان يقال ان ظاهر ادلة اعتبار الوثوق والورع اعتباره من باب الموضوعية لا من باب الطريقية والكاشفية فاذا
كان كذلك فلا ينفع الطريق الغير المفيد للوثوق ويخصص به عموم كل ما دل على اعتبار طريق الى العدالة ولو كانت تعبدية شرعية فلا يعمل بها الا مع اعتبار
الوثوق لكن الانصاف ان الوثوق انما اعتبر في المقام من باب الطريقية نظير اعتبار العلم في كثير من الموضوعات ثم كون المعصية كبيرة يثبت بامور **الاول**
النص المعتبر على انها كبيرة كما ورد في بعض المعاصي فقد عد منها في الحسن كالصحيح المروي عن الرضا ع من نيف وثلاثين فانه كتب الى المامون من محض
الايمان اجتناب الكبائر وهي قتل النفس التي حرم الله والزنا والسرقة وشرب الخمر وعقوق الوالدين والفرار من الزحف واكل مال اليتيم ظلما واكل
الدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به من غير ضرورة واكل الربا بعد البينة والسحت والميسر وهو القمار والبخس في المكيال والميزان وقذف المحصنات

كون حسن الظ

واللواط

واللواط وشهادة الزور واليأس من روح الله والامن من مكر الله والقنوط من رحمة الله ومعونة الظالمين والركون اليهم واليمين الغموس وحبس
الحقوق من غير عسر والكذب والكبر والاسراف والتبذير والخيانة والاستخفاف بالحج والمحاربة لاولياء الله والاشتغال بالملاهي والاصرار على
الذنوب **الثاني** النص المعتبر على انها مما اوجب الله عليه النار سواء اوعد في الكتاب او اخبر النبي ص او الامام ع بانه مما يوجب النار لدلالة الصحاح
المروية في الكافي وغيرها على انها ما اوجب الله عليه النار ولا منافاة بينها وبين ما دل على انها ما اوعد الله عليه النار بناء على ان ايعاد الله انما هو في كلامه
المجيد فهو مقيد لاطلاق ما اوجب الله **الثالث** النص في الكتاب الكريم على ثبوت العقاب عليه بالخصوص يعني لا من حيث عموم المعصية ليشمله
قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ونحو ذلك ما اذا كشف السنة عن ايعاد الله تعالى مثل قوله ع من قال في مؤمن ما رأته عيناه
او سمعته اذناه فهو من الذين قال الله تعالى الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الخ والدليل على ثبوت الكبيرة بما ذكر في هذا الوجه صحيحة عبد العظيم بن عبد الله
الحسني المروية في الكافي عن ابي جعفر الثاني عن ابيه عن جده ع يقول دخل عمرو بن عبيد على ابي عبد الله ع فلما سلم وجلس تلا هذه الاية الذين يجتنبون
كبائر الاثم والفواحش ثم امسك فقال له ابو عبد الله ع ما امسكك قال احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل فقال نعم يا عمرو واكبر الكبائر
الاشراك بالله يقول الله من يشرك بالله فقد حرم عليه الجنة وبعده اليأس من روح الله لان الله تعالى يقول لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم
الامن من مكر الله لان الله عز وجل يقول لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون **ومنها** عقوق الوالدين لان الله تعالى جعل العاق جبارا شقيا
وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق لان الله تعالى يقول فجزاؤه جهنم خالدا فيها الاية وقذف المحصنة لان الله تعالى يقول لعنوا في الدنيا و
الاخرة ولهم عذاب عظيم واكل مال اليتيم لان الله تعالى يقول انما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا والفرار من الزحف لان الله تعالى
يقول ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير واكل الربوا لان
الله تعالى يقول الذين ياكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس والسحر لان الله عز وجل يقول ولقد علموا لمن اشتراه
ما له في الاخرة من خلاق والزنا لان الله تعالى يقول ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا واليمين
الغموس الفاجرة لان الله تعالى يقول الذين يشترون بعهد الله ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الاخرة والغلول لان الله تعالى يقول ومن يغلل
يأت بما غل يوم القيمة ومنع الزكوة المفروضة لان الله عز وجل يقول فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وشهادة الزور وكتمان الشهادة لان
الله عز وجل يقول ومن يكتمها فانه اثم قلبه وشرب الخمر لان الله عز وجل نهى عنها كما نهى عن عبادة الاوثان وترك الصلوة متعمدا او شيئا مما فرض الله
لان رسول الله ص قال من ترك الصلوة متعمدا فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله صلى الله عليه واله ونقض العهد وقطيعة الرحم لان الله تعالى يقول لهم اللعنة
ولهم سوء الدار قال فخرج عمرو وله صراخ من بكائه وهو يقول هلك من قال برايه ونازعكم في الفضل والعلم **الرابع** دلالة العقل والنقل على
اشدية معصية مما ثبت كونها من الكبيرة او مساواتها كما في قوله تعالى والفتنة اكبر من القتل وفي الكذب انه شر من الشراب وكما ورد ان الغيبة اشد من الزنا
ومثل حبس المحصنة للزنا فانه اشد من القذف بحكم العقل ومثل ملازمة الكفار بما يوجب غلبتهم على المسلمين فانه اشد من الفرار من الزحف **الخامس**
ان يرد النص بعدم قبول شهادة مرتكبها كما ورد النهي عن الصلوة خلف العاق لوالديه ثم لا اشكال في ان الاصرار على الصغيرة من الكبائر ويدل عليه قبل
الاجماع المحكي عن التحرير وغيره النصوص الواردة منها انه لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار فان النفي في الصغيرة راجع الى خصوص وصف الصغر
وان كان راجعا الى نفي ذاتها حكما **ومنها** ما عن البحار عن تحف العقول عن ابي جعفر ع في حديث ان الاصرار على الذنب امن من مكر الله ولا يأمن مكر الله الا القوم
الخاسرون فيضمه ما ورد من ان الامن من مكر الله من الكبائر **ومنها** ما رواه في العيون بسند الحسن كالصحيح الى الفضل بن شاذان حيث عد الكبائر وعد
منها الاصرار على صغائر الذنوب ثم الاشكال في معنى الاصرار والظاهر بقاؤه على معناه اللغوي العرفي اعني الاقامة والمداومة عليه ملازمة لا اشكال
في ان العاصي ان تاب عن معصية سابقة ثم اوقع معصية اخرى لم يصدق عليه الاصرار ولو فعل ذلك مرارا واليه ينظر قوله ع ما اصر من استغفر و
يحوي الكبيرة مع الاستغفار فيشترط في صدق الاصرار عدم التوبة عن المعصية السابقة ثم انه اما ان يعزم على عوده مع فعله او لا معه واما ان لا يعزم عليه
على الثاني اما ان يفعل الغير واما ان لا يفعله وحكم الجميع انه ان كان عازما على العود فالظاهر صدق الاصرار عرفا وان لم يعد اليها ويؤيده مفهوم قوله
ما اصر من استغفر وقوله ع في تفسير قوله تعالى ولم يصروا الاصرار ان يحدث الذنب فلا يستغفر وقد عد عليه السلام في حديث جنود العقل والجهل
منها التوبة وجعل ضدها الاصرار بناء على ان ظاهر السياق كونهما لا ثالث لهما وفي حسنة ابن ابي عمير عن ابي الحسن الكاظم قال لا يخلد الله في النار
الا اهل الكفر والجحود والضلال والشرك ومن اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسال عن الصغائر قال الله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما قلت يا ابن رسول الله فالشفاعة لمن تجب من المؤمنين قال حدثني ابي عن ابائه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله
انما شفاعتي لاهل الكبائر واما المحسنون فما عليهم من سبيل قال ابن ابي عمير قلت يا ابن رسول الله فكيف تكون الشفاعة لاهل الكبائر والله تعالى يقول ولا
يشفعون الا لمن ارتضى ومن يرتكب الكبائر فليس بمرتضى قال يا ابا احمد ما من مؤمن يرتكب ذنبا الا ساءه ذلك وندم عليه وقد قال النبي ص كفى

ولا يامن مكر الله

بالندم توبة وقال عليه السلام من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن فلم تجب له الشفاعة وكان ظالما والله تعالى
يقول ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع قلت لا يكون مؤمنا من لم يندم على ذنب يرتكبه فقال يا ابا احمد ما من احد يرتكب كبيرة من المعاصي وهو يعلم
انه سيعاقب عليها الا انه ندم على ما ارتكب ومتى ندم كان تائبا مستحقا للشفاعة ومتى لم يندم عليها كان مصرا والمصر لا يغفر له لانه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب
لو كان مؤمنا بالعقوبة لندم وقد قال النبي صلى الله عليه وآله لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار واما قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى فانهم لا يشفعون الا لمن ارتضى الله دينه
والدين الاقرار بالجزاء على الحسنات والسيئات فمن ارتضى دينه ندم على ما ارتكبه من الذنوب لمعرفته بعاقبته في القيامة الخبر ومورده وان كان في الكبائر الا ان ظاهره
انه لا فرق بينها وبين غيرها في تحقق الاصرار بعدم الندم ثم ان هذا الندم لا يجامع العزم على المعصية كما لو ندم فيها ولم يلتفت اليها الان فهذا امر
خارج عما ذكرنا نعم قد يقال ان المجتنب للكبائر لم يشتغل بالصغائر بعنوان انه لم يكفرها بتوبة او عمل صالح آخر غير اجتناب الكبائر فالظاهر انه لا فرق فيما ذكرنا بين
ان يكون العزم على العود حال ارتكاب المعصية الاولى او بعدها قبل التوبة وان كان عازما على غيره فان كان العزم على الغير حال ارتكاب الاولى فالظاهر ايضا
صدق الاصرار وان كان بعده قبل التوبة فمقتضى الاخبار المتقدمة صدقه لكن العرف يأباه وان لم يكن عازما على الغير فان لم يحصل العود فلا اشكال
وان حصل العود فان لم يبلغ حد الاكثار على وجه يصدق الاصرار عرفا فلا اشكال ايضا فالحاصل ان الاصرار يصدق بالعزم على العود الى مطلق — ٧ اشكال في التوبة وان يحصل الاكرام
المعصية اذا كان العزم مستمرا من زمان الفعل السابق واذا حدث بعد الفعل عند ارتكاب المعصية فقد لا يصدق الا بالفعل وما اذا تحقق الاكثار
على وجه يوجب الصدق عرفا وما يدل على هذا التعميم عموم قوله عن الرجل يقارف الذنوب وهو عارف بهذا الامر يصلي خلفه قال لا
ونحوه واما العزم المجرد فالظاهر عدم تحقق الاصرار بمجرده وان اصر عليه لان هذا اصرار على العزم لا على المعصية الا اذا قلنا ان العزم على المعصية معصية
فالكلام فيه محل آخر ثم انه قد يشكل الامر بناء على القول بوجوب التوبة مطلقا من جهة ان المعصية لا تنفك عن الاصرار لانه اذا ترك التوبة عن الصغيرة فقد
اخل بواجب آخر وهو التوبة وحيث انها فورية ففي اول زمان يتحقق الاصرار كما لا يخفى فيكون الثمرة بين القول بثبوت الصغائر والقول بكون المعاصي
كلها كبائر منتفية في غاية القلة مثل ما اذا فعل صغيرة ونسيها ان يتوب عنها ونحو ذلك وقد اجاب بعض السادة المعاصرين بمنع وجوب التوبة
عن المعاصي مطلقا بل هو مخصوص بالكبائر واما الصغائر فهي مكفرة عند اجتناب الكبائر وبالاعمال الصالحة وهو لا يخلو عن نظر لشمول ادلة وجوب التوبة
كما سيجيء وادلة تكفير الاعمال الصالحة لو صلحت دليلا على عدم وجوب التوبة لم يفرق بين الصغائر والكبائر لعموم كثير من ادلة التكفير بل صراحة بعضها
في الكبائر كما لا يخفى مع ان تكفيرها بالاعمال الصالحة لا ينافي وجوب التوبة عنها ويرد الجواب ايضا منع تكفير الصغائر باجتناب الكبائر فانه لا
نسلم سقوط وجوب التوبة اذا اجتنب الكبائر فرتبة الى الله تعالى بعد ارتكاب الصغائر او عمل بعض الطاعات المكفرة لكن التوبة اسبق من المكفرة لا
يتحقق في زمان متصل بالمعصية لا يمكن فيه تحقق غيره غالبا والمفروض ان القائلين بانفساخ العدالة بفوات الاصرار الموجب للفسق بعد ترك
الصغيرة وان لم يتب عنها ولم يتمثل اجتناب الكبائر بل تركها لعدم التمكن عنها ولم يعمل طاعة مكفرة والحاصل ان عدم وجوب التوبة اما لعدم
عليه عدا المقتضي لها او بوجود المانع من كونه مكفرة واما الان فهو فاقد يقوم مقامها في التكفير والاول مردود بعموم الادلة كما سيجيء والثاني مع انه لا حاجة
الملازمة من عدم كون الصغيرة مفضية الى الكبيرة وان لم يتب عنها ولم يعمل مكفرا آخر لا ينافي وجوب التوبة ما لم يتحقق التكفير اذ يتخير بين التكفير وغيرها
ولا يجوز ان يكون الوجوب تخييرا بين التوبة واجتناب الكبائر والاعمال المكفرة كما لا يخفى فالتحقيق في الجواب منع كون وجوب التوبة وجوبا
محضا بمعنى كونه للارشاد وان امر الشارع به في الكتاب والسنة لكن اوامرها ارشادية لرفع مفسدة المعصية السابقة ولا يترتب على تركها عقاب آخر و
اخرى انما وجب التوبة للتخلص عن المعصية السابقة ووجوب التخلص عن المعصية لا يترتب على تركها عقاب آخر غير العقاب الذي
يتخلص منه فهي من قبيل معالجة المريض التي امر بها الطبيب فلا يترتب على مخالفتها امر سوى ما يقتضيه نفس ترك المأمور به مع قطع النظر عن الامر فانا
نقضي بالامر الارشادي لا يترتب على مخالفته سوى ما يقتضيه نفس ترك المأمور به مع قطع النظر عن تعلق الامر ولا على موافقته الا ما يقتضيه فعله
وليس من قبيل التعبديات التي امر بها السيد عبده في مقام الاستعلاء والتعبد ليترتب على موافقته ثواب الطاعة زائدا على ما يقتضيه ترك المأمور به
وسيجيء في محل التعرض لحكم التوبة ما يوضح ذلك فترك التوبة ليس من المعاصي التي توجب العقاب ولا يدخل في المعاصي الشرعية المنقسمة الى صغيرة و
وان كان مع تركها من حيث انه قائم على العقاب وبقاؤه عليه فقد يصل به بحسب قبح المعصية التي بقي عليها **خاتمة** في التوبة والكلام تارة في حقيقتها
فهي الرجوع الى الله بعد الاعراض عنه او الرجوع الى صراط المستقيم بعد الانحراف عنه وهو يتوقف على اليقين بكون البعد عن الله تعالى والانحراف
عن سبيل التوجه ليتحرز لا بعد ما عداه خسرانا فبعد ذلك يحدث للنفس بحسب مرتبة ذلك اليقين تألم نفساني يناسب ذلك في الشدة
والضعف يعبر عنه بالندم وهل يعتبر فيها العزم على عدم العود الاكثر نعم وقيل لا والاقوى انه ان كان المراد بالعزم القصد الذي لا يتحقق الا بعد
الوثوق بحصول ما عزم عليه فلا اعتبار به لا دليل عليه انه يستلزم امتناع التوبة عمن لا يثق من نفسه بترك المعصية عند الابتلاء بها كما في الخلق
لا يثق من نفسه ولا يأمن من فعوده مكررا في شيء من يتعرض له وكالجبان الذي لا يأمن وقوعه في الفرار عن الزحف ونحو ذلك فينبغي الا يبقى مثل قوله

الى حد قبح الكبيرة وقد لا يصل اليه واخرى في حكمها ... في حكمها بعد الوقوع اما حقيقتها

كفى بالندم توبة وقوله عليه السلام ان كان الندم من الذنب توبة فانا اندم النادمين سيما على المعتقد ان التائب يتحقق بعد عوده الى المعصية
ان لم يتحقق مصرا فهو مما لا ينفك عن الندم وهل يعتبر فيها الاستغفار ام لا الظاهر انه ان اريد به طلب المغفرة وشوق النفس الى ان يغفر له
الله فالظاهر انه لا ينفك عن الندم وان اريد به الدعاء للمغفرة الذي نوع من الطلب الانشائي ففي اعتباره وجهان من اطلاقات الندم ومن مثل قوله عليه السلام
لا كبيرة مع الاستغفار وقوله دواء الذنوب الاستغفار وقوله ما اصر من استغفر ونحو ذلك ثم ان ظاهر بعض الآيات والروايات مغايرة التوبة
للاستغفار ففي غير موضع من سورة هود واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه وعد مما جعل من جنود العقل في الحديث المشهور في تعداد جنود العقل
والجهل المروي في اصول الكافي حيث قال التوبة وضدها الاصرار والاستغفار وضدها الاغترار وقوله عليه السلام في المناجاة من الادعية الخمسة عشر
الهي ان كان الندم توبة اليك فانا اندم النادمين وان يكن الاستغفار حطة للذنوب فاني لك من المستغفرين ويؤيد ذلك ظاهر العطف في
الاستغفار المكرر في الادعية والالسنة استغفر الله ربي واتوب اليه ومما يظهر منه الاتحاد الجمع بين ما دل على ان دواء الذنوب الاستغفار
وان التائب من الذنب يغفر له وانه كمن لا ذنب له ويؤيده غير ذلك من الاخبار التي يظهر من المتتبع ويمكن حمل التوبة المعطوفة على الاستغفار
في الآيات والاخبار على الانابة اعني التوجه الى الله بعد طلب العفو عما سلف وهذا متأخر عن التوجه اليه لطلب العفو الذي هو متأخر عن الندم
الذي هو توجه ايضا الى الله لكونه رجوعا من طريق البعد عنه الى سلوك الطريق المستقيم الموصل الى جنات الحق فهي كلها توجهات وانابات
الى الحق يمكن اطلاق التوبة التي هي لغة الرجوع على كل منها وقد يطلق على المجموع اسم الاستغفار كما في الخبر المروي في نهج البلاغة في تفسير الاستغفار
في ارشاد من قال استغفر الله واتوب اليه بحضرته في مقام التائب ثكلتك امك اتدري ما الاستغفار ثم فسرها بجمع امور ستة الندم على ما مضى
والعزم في المستقبل الى حد قبح الكبيرة وقد لا يصل وقضاء الحقوق للمخلوق والخالق وتحليل القوى الحاصلة من الخوض في الشهوات المحرمة واذاقة النفس
الطاعة كما اذاقها حلاوة المعصية واما حكم ايجادها فهو الوجوب مطلقا عن الصغائر والكبائر ويدل عليه من الكتاب توبوا الى الله توبة نصوحا
عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وقوله جل ذكره توبوا الى الله جميعا ايه المؤمنون لعلكم تفلحون ومن السنة ما لا يحصى كثرة واما الاجماع فقد
ادعاه غير واحد كصاحب الذخيرة وشارح اصول الكافي بل ادعي هو اجماع الامة عليه واما العقل فالظاهر انه حكم بوجوبه عقلا كل من قال بالحسن
والقبح العقليين واستدل عليه بعض المحققين في تجريده بانه دافع للضرر فيجب واعترف به شارح التجريد بناء على مذهب العدلية ثم ان الكلام
في اثبات العدالة بالشهادة بعد القطع بانها تثبت بها في الجملة يقع في مقامات **الاول** انها تثبت بالشهادة الفعلية بمعنى ان يفعل العدل
فعلا يدل ويشهد على عدالته كان يصلي او زائره مع انتفاء احتمال الضرورة ونحوه لا الاوجه الجزم بالاول في الدروس ولعله لعموم ما دل على وجوب تصديق
العادل بل المؤمن الشامل لتصديق قوله وفعله فان الفعل كالقول ينبئ مخبرها في ضمير الفاعل فيتصف بالصدق والكذب مثل قوله تعالى يؤمن
بالله ويؤمن للمؤمنين وما دل على وجوب تصديق المؤمن وان نظر في كل ذلك الى القول الا ان اراده تصديقه في مطلق ما يدل فيشك عليه
ويرشد اليه واضح فاحتمال تلبيسه في فعله كاحتمال الخطاء في اعتقاده او صدور الفعل عنه لداع متدفع بما يندفع به هذه الاحتمالات المتطرقة
في خبره نعم لو كان فاسقا لم يقبل منه لورود الامر بالتثبت في خبره وحمل نفس فعل الفاسق على الصحة انما هو من حيث نفس فعله انه فعل له فان
الفاسق اذا صلى خلف شخص صلوة الاستيجار استحق الاجرة ولا يلتفت الى احتمال الفسق فيما واما من حيث مدلول فعله فهو كمدلول قوله في
عدم العمل به مع ان نفس القول الصادر منه من حيث انه فعل يحمل على الصحة ولا يلتفت الى احتمال كونها معصية من جهة كونها شهادة زور والى ما ذكرنا
من ان الفعل في دلالته كالقول وانه يقبل مع العدالة ويرد مع الفسق ينظر كلام غير واحد من فقهائنا منهم العلامة فيما حكي عنه في نهج الحق حيث
قال في مقام الرد على القائلين بجواز الاقتداء بالفاسق ما هذا لفظه قال الله تعالى ان جاءكم فاسق الخ اوجب التثبت عند خبر الفاسق ومن جملته الطهارة
التي هي من شروط الصلوة انتهى وظاهره ان تصديه للصلوة اخبار منه باستجماعه للشرائط التي منها الطهارة وحيث فرض فاسقا فلا يعول على ما
نثاو يدل عليه فعاله ولا ينافي ذلك الحكم بصحة صلوته من حيث انه فعل له يستحق ما يستحقه بالصلوة الصحيحة من الاجرة لو كانت باجارة و
بحصول القبض بها اذا حصلت في ارض موقوفة جعلت مسجدا ونحو ذلك ويؤيد ما ذكرنا انه لم يتأمل احد في العمل بتعديلات اهل الرجال
المكتوبة في كتبهم من اجل ان الخبر والكتابة لا يصدق على الكتابة مع ذهاب اكثرهم الى ان التعديل انما هو من باب الشهادة ولا في العمل بالاخبار الموثقة في
الحديث من دون سماعها مشافهة عن المحدث وقد شاع منهم الاسناد لا الى ذلك بالادلة حجية الخبر والكتابة ويعتبر في العدالة فمن جمع الروايات
في كتابه من جهة الكتابة ونحوها ودعوى ان العمل بها باعتبار اللفظ المؤلف بها ونقلها مشافهة لمن كان اخذ منه الحديث تكلف ضعيف ومن
هنا يعلم ان عبارات اللفظ وعدم كفاية الكتابة في البينة على الدعاوى انما هو لدليل خارج لا لان ادلة الكتابة لا تشمل ذلك فهو باعتبار مدة
الواسطة في الشهادة الا مع تعذر شهادة الاصل فيكفي بشهادة الفرع في بعض المقامات بشرط وحدة الواسطة هذا ولكن الاعتماد على ذلك
اذا لم يفد الوثوق بالعدالة في غاية الاشكال فقد ما يطمئن به النفس من الدليل عليه تعبدا وما ذكر في عبارة العلامة والشهيد لا يدل

على ان فعل العادل معتبر فى دلالته نظرا الى اعتبار قوله فلعل المراد بها ان الفاسق لا يقبل خبره اذا صرح به فكيف يقبل اذا ظهر مطلبه من فعله لعين ما قوى فان قلت
من قوله فى الحجية فالمراد ان فعل الفاسق كقوله الصريح غير مقبول لان فعل العادل كقوله مقبول كقوله ثم ان هذا كله بعد فرض ثبوت قاعدة اخرى
وهى ان كل طريق يجوز للانسان ان يعمل عليه كالاستصحاب والبينة وقول العدل وغيرها مما يجوز له ان يستند اليه فى الشهادة ويشهد بموجبه
كما يظهر هذه الكلية من رواية حفص بن غياث الواردة فى جواز الشهادة بالملك استنادا الى اليد مما لو لم نثبت هذه الكلية كما هو الظاهر فلا اشكال
فى ان فعل المعدلين لا يوجب الحكم بالعدالة ما لم يفد الوثوق واما الشهادة القولية وهى شهادة معدلين بعدالته فالظاهر انه لا اشكال بل لا خلاف
فى اعتبارها ويدل عليه مضافا الى ما يظهر من عموم حجية شهادة العدلين ما ورد من فعل النبى صلى الله عليه وآله حيث كان يبعث رجلين من اصحابه
لتزكية الشهود المجهولين فيعمل بقولهما جرحا وتعديلا وما دل على قبول الشهادة العادلة اذا سئل عنها فعدلت وفحوى ما دل على اعتبارها فى
مثل قوله من لم تره بعينيك يرتكب معصية ولم يشهد عليه شاهدان فهو من اهل الستر والعدالة وهل هى معتبرة تعبدا حتى لو كان الظن على
خلافها او بشرط عدم الظن على خلافها او بشرط افادتها الظن وجوه مبنية على ملاحظة الادلة الدالة على اعتبارها وانصرافها الى صورة افادة
الظن او صورة عدم الظن على الخلاف ويمكن ان يفصل بين ما اذا كان احتمال كذبه فلا اعتبار به ولو كان مظنونا لان الظاهر من ادلة تصديق العادل
المؤمن نفى تعمد الكذب عنه مطلقا ولو مع الظن كما يدل عليه قوله عليه السلام كذب سمعك وبصرك عن اخيك وبين ما اذا كان مستندا الى خطائه واشتباهه
فالظاهر اعتبار كونه موهوما لان ظاهر ادلة حجية الخبر خصوصا اية النبأ المفصل بين العادل والفاسق عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه واما عدم
الاعتناء باحتمال الخطاء والاشتباه فهو مما يقتضيه ظاهر حال المخبر المعتبر عند كافة العقلاء اذا كان المخبر به من المحسوسات او غيرها النازل فى ندرة الخطاء
والاشتباه منزلة المحسوسات ولو عند المخبر لكونه من اهل الخبرة والاطلاع بالنسبة الى مضمون الخبر لكن مقتضى هذا التفصيل وجوب قبول خبر
الفاسق اذا علمنا عدم تعمده كذبه وكان احتمال المخالفة للواقع من جهة احتمال الخطاء فى الحس سهوا واشتباها ولعل ظاهر كلماتهم يأباه الا ان اتفق
به من يعتبر بناء على كون مستند اعتبار خبر العادل ورد الفاسق اية النبأ مفهوما ومنطوقا الا ان دعوى الاجماع فى بعض المقامات كما بيناه
فى مسالة حجية الاجماع المنقول بقى الكلام فى ان مطلق الظن بالعدالة هل هو معتبر مطلقا وجهان بل قولان ظاهر من حصر طريقها بالمعاشرة و
الشياع والشهادة هو الثانى وصريح بعض المعاصرين هو الاول ويمكن التفصيل بين الظن القوى الموجب للوثوق وبين غيره وهو الاقوى
ويشهد للاول انسداد باب العلم بالعدالة وعدم جواز الرجوع فى جميع موارد الجهل بها الى اصالة عدمها الا لبطل اكثر الحقوق بل ما قام للمسلمين
سوق فتعين الرجوع فيها الى الظن كما فى نظائره من الموضوعات بل اكثر الاحكام الشرعية عند القائل بعدم وفاء الظنون المعتبرة بالخصوص
باكثر الاحكام ويمكن الايراد عليه اولا بامكان الاقتصار فيها على خصوص الظن الذى دل النص والاجماع على اعتباره كالمعاشرة وشهادة العدلين
والشياع كما اقتصر عليه كل من حصر الطريق فى هذه الثلثة واضاف اليها اقتداء العدلين وشهادة العدلين فى تزكية الامام والراوى وثانيا
الانسداد انما يوجب العمل بالظن فى الجملة فيجب الاقتصار على الظن القوى المعبر عنه عرفا بالوثوق والامن مع امكان استفادة حجية هذه المرتبة
من النصوص مثل قوله عليه السلام لا تصل الا خلف من تثق بدينه وورعه وقوله عليه السلام اذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته وقوله عليه السلام من عامل
الناس فلم يظلمهم وهو المتيقن من جميع الاطلاقات الدالة على حسن الظاهر بل كفاية عدم العلم بالفسق فان قلت ان هذه الاطلاقات تدل على
اعتبار مطلق الظن بناء على ان المتيقن من الخروج عن اطلاقها هى صورة عدم حصول الظن فينبغى البناء فى هذا مضافا الى قوله عليه السلام فيما حكى عن الفقيه من
صلى الخمس فى جماعة فظنوا به كل خير وفى رواية فظنوا به خيرا واجيزوا به شهادته حيث ان الامر بالظن لا يعقل بعد كونه اختياريا فيدل بدلالة
الاقتضاء على الامر بترتيب احكام الظن بالخير ومنها اجازة شهادته فيدل على ان هذه الاحكام ثابتة لمطلق الظن قلت هذه الاطلاقات مع الاغماض
عن عدم تعرضها لصورة الوثوق لا بد من تقييدها بما دل على اعتبار الوثوق فظهر من جميع ما ذكرنا ان الاقوى اعتبار مطلق الوثوق بالملكة وهو
الاوسط بين القولين ثم ان الوثوق كما يجوز ان يعمل الشخص فى اعمال نفسه كذلك يجوز الشهادة بالملكة استنادا اليه ويدل عليه قوله عليه السلام فى صحيحة
ابن ابى يعفور ويجب اظهار عدالته وتزكيته بين الناس وما تقدم من استناد الشاهد بين اللذين يبعثهما النبى صلى الله عليه وآله لتزكية الشهود

المجهولين الى الظن الحاصل من السؤال عن قبيلة الشهود

مع انه لو انحصر مستند الشهادة فى

العلم لبطل امر التعديل

وبه يبطل الحقوق

كما لا يخفى

[...]سند الى تعمد
كذبه

مسألة فى قضاء الصلوة عن الميت الكلام فيه تارة فى نفس القضاء واخرى فى القاضى وثالثة فى المقضى ورابعة فى المقضى عنه وخامسة فى
احكام القضاء اما القضاء عن الميت فهى عبارة عن فعل العبادة نيابة عن الميت وحقيقة النيابة تنزيل الفاعل نفسه منزلة شخص اخر فيما يفعله
يظهر من السيد المرتضى ان القضاء عن الميت ليس نيابة حقيقة وانما هو واجب على الولى خوطب به القاضى نعم سببه فوات الفعل عن الميت و
زاد على ذلك ان الميت لا يثاب عليه حتى لا ينتقض بعدا خبار ان الولى يقضى الصوم عن الميت اذا لم يكن الميت لم يتمكن من قضائه لكل يوم مد
عليه الاجماع وانفراد الامامية بمخالفة الفقهاء فى ذلك الا ابا ثور قال وقد طعن فيما نقوله بقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وبما روى عن النبى
صلى الله عليه وآله من قوله اذا مات المؤمن انقطع عمله الا من ثلث صدقة جارية او ولد صالح او علم ينتفع به ولم يذكر الصوم والجواب عن
ذلك ان الاية انما تقتضى ان الانسان لا يثاب الا بسعيه ونحن لا نقول ان الميت يثاب بصومه وتحقيق القول فى هذا الموضع ان من مات وعليه
صوم فقد جعل الله هذه الحالة سببا فى وجوب صوم الولى وسمى قضاء لان سببه التفريط المتقدم والثواب فى هذا الفعل لفاعله دون الميت فان
قيل فما معنى قولهم صام عنه اذا كان لا يلحقه وهو ميت ثواب ولا حكم لاجل هذا الفعل قلنا معنى ذلك انه صام وسبب صومه تفريط الميت
وقيل صام عنه من حيث كون التفريط المتقدم سببا للزوم هذا الصوم واما الخبر الذى رووه فمحمول على هذا المعنى ايضا وان المؤمن ينقطع بعد موته
عمله فلا يلحقه ثواب لا من عمل الذى هيا له الخ بخلاف ذلك وخبرهم هذا يعارض ما رووه عن عائشة ثم ذكر اخبارا يروونها تدل على النيابة انتهى
وتبعه فى جميع ذلك السيد ابو المكارم ابن زهرة فى الغنية ثم من بعده الفاضل فى المختلف فى الجواب عن الاية المتقدمة مع ان الشهيد فى الذكرى حكى عنه
انه قال فيما يلحق الميت بعد موته اما الدعاء والاستغفار والصدقة واداء الواجبات التى تدخلها النيابة فبالاجماع واما ما عداها فعندنا انه
يصل اليه **اقول** كان السيد ومن تبعه اراد بما ذكره من الجواب عن الاية والرواية سد لا الى القائه بهما على نفى وجوب القضاء الذى هو لازم
لان القضاء لا يستلزم الثواب حتى يستكشف انتفاء الملزوم عن انتفاء اللازم والا فشان السيد اجل من ان يخفى عليه الاخبار الكثيرة الواردة
عن النبى صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلم فى انتفاع الميت بفعل الاحياء على طريق النيابة او الهدية وقد حكى اكثرها فى الذكرى عن كتاب غياث
سلطان الورى للسيد الاجل ابن طاوس ولنذكر بعضها تبركا **فمنها** قضية الخثعمية التى اتت النبى صلى الله عليه وآله فقالت ان ابى ادركته الحج شيخا زمنا
لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه ينفعه ذلك فقال لها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء
ومنها ما عن كتاب حماد بن عثمان قال قال ابو عبد الله عليه السلام من عمل من المسلمين عملا صالحا عن ميت اضعف الله اجره وينفع به الميت و
رواها الصدوق ايضا فى الفقيه مرسلا **ومنها** ما عن كتاب المسائل لعلى بن جعفر عن الرجل هل يصلح له ان يصلى ويصوم عن بعض
موتاه قال نعم يصلى ما احب ويجعل تلك للميت فهو للميت اذا فعل ذلك له وقريب منها رواية اخرى له ومنها ما حكاه عن اصل على بن ابى
حمزة الذى هو من رجال الصادق والكاظم عليهما السلام قال وسالته عن الرجل يحج ويعتمر ويصلى ويصوم ويتصدق عن والديه وذوى قرابته قال لا
باس به فيما صنع وله اجر اخر بصلة قرابته قلت وان كان لا يرى ما ارى وهو ناصب قال يخفف عنه بعض ما هو فيه **ومنها** ما عن اصل هشام
بن سالم قال قلت يصل الى الميت الصلوة والدعاء ونحو هذا قال نعم قلت ويعلم من صنع ذلك قال نعم ثم قال يكون مسخطا عليه فيرضى عنه قال
فى الذكرى وظاهره انه من الصلوات الواجبة التى تركها سبب السخط **اقول** فى هذا الظهور تامل **ومنها** ما عن ابن محبوب فى كتاب المشيخة
عن الصادق عليه السلام انه قال يدخل على الميت فى قبره الصلوة والصوم والحج والصدقة والدعاء قال ويكتب اجره للذى يفعله وللميت ونحوها رواية
اسحاق بن عمار وابن ابى عمير **ومنها** رواية ابان بن مسلم وابن ابى يعفور والبزنطى وصفوان بن يحيى عن الصادق والرضا عليهما السلام انه يقضى
عن الميت الحج والصوم والعتق وفعاله الحسن وعن كتاب الفاخر مما اجمع عليه وصح من قول الائمة عليهم السلام انه يقضى عن الميت اعماله الحسنة كلها **ومنها**
ما عن كتاب حماد بن عثمان قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان الصلوة والصدقة والحج والعمرة وكل عمل صالح ينفع الميت حتى ان الميت ليكون فى ضيق
فيوسع عليه فيقال هذا العمل ابنك فلان وهذا العمل اخيك فلان ومثلها رواية عمر بن محمد بن يزيد ومنها ما عن عبد الله بن جندب
قال كتبت الى ابى الحسن عليه السلام الرجل يريد ان يجعل اعماله من الصلوة والبر والخير اثلاثا ثلثا له وثلثين لابويه او يفردهما من اعماله بشيء مما يتطوع
به وان كان احدهما حيا والاخر ميتا فكتب اما الميت فحسن جائز واما الحى فلا الا البر والصلة ومثلها ما عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى
انه كتب الى الكاظم عليه السلام مثله واجاب بمثله قال فى الذكرى قال السيد لا يراد بهذه الصلوات المندوبة لان الظاهر جوازها عن الاحياء فى الزيارات
والحج وغيرهما **اقول** ولعل ما ذكره من التوجيه للجمع بينها وبين ما دل على جواز ذلك عن الحى ايضا مثل ما عن الكلينى باسناده الى محمد
بن مروان قال قال ابو عبد الله عليه السلام ما يمنع منكم ان يبر والديه حيين وميتين يصلى عنهما ويتصدق عنهما ويحج عنهما ويصوم عنهما فيكون الذى صنع
لهما وله مثل ذلك فيزيده الله ببره وصلته خيرا كثيرا انتهى لكن احتمال هذه الرواية ارادة فعل البر عنهما بعد الموت بعيد هذه الافعال عنهما فيكونان
بها حيين وميتين بعيد وحكى عن الحسين بن الحسن الطوسى الكوكبى فى كتاب المنسك باسناده الى على بن ابى حمزة قال قلت لابى ابرهيم عليه السلام احج

واصلي في الصدق وعن الاحياء والاموات من قرابتي واصدقائي قال نعم تصدق عنه وصل عنه ولك اجر آخر بصلتك اياه وظاهره الصلوة عن الغير
النيابة عنه لا فعلها واهداء الثواب اليه فيدل على جواز النيابة عن الحي في الصلوة واطلاق الصلوة والروايات المعتبرة جمهور رجحان النيابة عن
الحي في كل فعل حسن ثم اذا جاز الصلوة عنه جاز غيرها لعدم القول بالفصل ظاهراً بينها وبين غيرها بل قد روي جواز الاستنابة في الصوم
الواجب بالنذر على الحي فقد روي في الفقيه عن عبد الله بن عبلة عن اسحاق بن عمار بل يمكن استفادة عموم النيابة في كل الاعمال الواجبة
عدا ما دل الاجماع على عدمه من الاخبار الدالة على مشروعيته فقضاء دين الله عمن هو عليه بعد موته اشتباه مشروعية النيابة في المستحب بعد
القول بالفصل فيه وكيف كان فانتفاع الميت بالاعمال التي يفعل عنه ويهدي اليه ثوابها مما اجمع عليه النصوص بل الفتاوى على ما عرفت من
الفاضل صاحب الفاخر المعتضد بقضية نقل صفوان بن يحيى وعبد الله بن جندب وعلي بن نعمان على ان من مات منهم يصلي من بقي
صلوته ويصوم عنه ويحج عنه فبقي صفوان فيصلي كل يوم وليلة مائة وخمسين ركعة فان دعوى كفاية نقل اتفاق هذه الثلثة في الكشف عن رضا
الامام غير بعيدة فكيف اذا ضم الى ذلك دعوى الفاضل صاحب الفاخر الاجماع على ذلك واما الاية فيمكن توجيهها بعد مخالفة ظاهرها
للاجماع والاخبار المتواترة بان الثواب على سعيه حال الحيوة فان تحصيل الاخوة للمؤمنين بغرض النفس في هذه المثوبات واما الرواية
فهي موقوفة لذكر ما بعد عمل الميت بعد موته من الافعال المتولدة من فعله تولد الغاية دون التي يترتب على عمله اتفاقاً من دون قصد اليها
فالحصر في الرواية بالنسبة الى اعمال الميت المقصودة منها الاستمرار بعد الموت كاعانة الناس بحفر البئر وغرس الشجر ووقف المال عليهم او اظهار
سنة حسنة او ولادة من يستغفر له مما يقصد منه البقاء فهي عمدة الافعال التوليدية للميت عملا بعد له والكلام في المقام في ما يعمل الغير
كما ان ما ورد من ان من سن سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيمة لا ينافي قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وانما فيه
ما يكذب على النبي صلى الله عليه وآله من ان الميت ليعذب ببكاء اهله ولذا ردت عائشة بتلك الاية وقد خرجنا بايراد الاخبار الدالة
عما هو المقصود في هذه الرسالة من وجوب القضاء عن الميت مع قطع النظر عن انتفاع الميت بذلك وقد عرفت انه مجمع عليه فتوى ونصاً ويتجه
ما يدل عليه من النصوص بالخصوص ثم ان الثاني القضاء معين على الولي لا انه مخير بينها وبين الصدقة كما عن الاسكافي والسيد المرتضى والسيد
زهرة مدعياً عليه الاجماع لعدم الدليل على اجزاء الصدقة نعم ورد ذلك في النافلة مضافاً الى ظهور الادلة في تعيين الصلوة والاجماع
المدعى كما ترى واضعف منه الاستدلال عليه بالاخبار واما القاضي فالمحكي عن المهذب النص على انه ان لم يكن له ولد من الرجال قضى عنه اكبر
اوليائه من اهله وان لم يكن فمن النساء وعن الاسكافي اولى الناس بالقضاء عن الميت اكبر ولده الذكور واقرب اوليائه اليه ان لم يكن له ولد
وفي كلام الصدوقين والرضوي انه يقضي الولي فان لم يكن له ولي من الذكور قضى عنه وليه من النساء ونسب قول المفيد في الدروس الى
القدماء والاخبار واختاره ولعله لاطلاق صحيحة حفص بن البختري عن ابي عبد الله في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضي عنه
اولى الناس بميراثه قلت فان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال ومرسلة حماد قال سألت ابا عبد الله في الرجل يموت وعليه دين من شهر
رمضان من يقضي عنه قال اولى الناس به قلت فان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال وروايته ابن سنان عن الصادق المحكية في الذكرى عن
كتاب السيد الاجل بن طاوس في الصلوة التي حصل فيها قبل ان يموت الميت يقضي عنه اولى الناس به الى غير ذلك فما اطلق فيه الولي المراد
منه الاولى من غيره وهو يختلف باختلاف الموجودين من الناس المنتسبين الى الميت فان ولده اولى به من اخيه واخوه اولى به من عمه وهكذا بل قد
يدعى شموله للمولى المعتق وضامن الجريرة لانهما اولى الناس بالميت مع فقد الاقارب النسبية ولذا قيل بوجوب القضاء عليهما مع فقد
القريب هذا مضافاً الى ان الحكم في صحيحة حفص معلق على الاولى بالارث ولا اشكال في صدقه على ما عدا الاولاد مع عدمهم بل وعلى
ضامن الجريرة واما وجه تقديم الولد على الاب فلعله لان اكثرية نصيبه يدل عرفاً على كونه اولى بالميت من الاب مع ان النص ورد بان الاكثر
نصيباً اولى بالميت من الاقل كما في صحيحة الكناسي واخوك لابيك وامك اولى بك من اخيك لابيك مع ان الحكم ثبت باستحقاق الولد خصوصاً
مجاناً الحبوة التي هي عبارة عن خصائص الاب التي يعز على الميت ان يرثها عند غير ابنه يدل على اولويته بابيه
ذلك كله حكم المشهور في باب الجنائز بان الاب اولى من الولد في تجهيز الميت ولذا نظر فيه هنا لذلك الى مراعاة الاطلاق هنا وهنا ان
يقدم الاب على الولد ويمكن ان يكون مستند المشهور هناك ان الاولى بالميت من حيث احكامه وامور التي لا بد ان يتصدى باستصواب الاولياء هو الا
من هو ويمكن استشعار ذلك من قوله يصلي على الجنازة اولى الناس بها فان الاولى بالجنازة من حيث انها جنازة لا بد من التصرف فيها او
نقلها في الغسل والصلوة والدفن هو الاب عرفاً والحاصل ان الموضوع للحكم في باب القضاء هو الميت من حيث شخصه ونفسه لا من حيث انه في الجنازة
هو جسد وجنازة التي يتصرف فيها ويقلب لا اولوية هنا عليه وفي القضاء له وعلى كل حال فالمراد من اكثرية النصيب اكثرية نصيب النوع
لانها الكاشفة عرفاً وشرعاً عن الاولوية لذلك النوع فلو فرض الشخص الاولى قلة النصيب لتعدد اشخاص نوعه كما لو اجتمع له اربع عشرة اولاد فلا

اكبرهم من الاولوية لكونه اقل سهماً من الاب لان نوع الولد اكثر سهماً فهو اولى فما يظهر من بعض المعاصرين من اعتبار اكثرية نصيب الشخص حيث انه
فصل في المسألة بين ما لو نحيه من الاولاد اذا اجتمعوا مع الاب وبين الحبوة والابوين او اجداد وجها لما هو ثم اطلاق الاولى بالارث في البعض
المتقدمة يشمل المولى المعتق وضامن الجريرة على الترتيب عند عدم من ذكر من الورثة الا ان العبارة المحكية عن المفيد وجماعة من القدماء خالية
عن التصريح به لان المحكي عن المقنعة المنسوب في الدروس الى ظاهر القدماء انه لو فقد اكبر الذكور فاكبر اوليائه من اهله ولفظ الاهل ظاهر في
عدم المعتق وضامن الجريرة وما ابعد ما بين هذا القول وبين ما اختاره الشيخ واكثر من تأخر عنه من اختصاص التكليف باكبر اولاد الذكور
كانهم فهموا من صحيحة حفص ومرسلة حماد المتقدمتين ان المراد من الاولى بالميت الاولى من الناس به على الاطلاق وبعبارة اخرى الاولى من كل
احد بفرض وجوده من الناس لا اولى الموجودين فعلا حين موت الميت ولا شك ان الاولى على الاطلاق بذلك المعنى هو الولد الذكر واما
غيره من طبقات الورثة فالاولوية اضافية بالاضافة الى الموجودين عند الموت وهذا قريب مع انه لو فرض احتمال الروايات لما ذكرنا احتمالا
مساويا وجب الرجوع الى اصالة البراءة ومما يؤيد ارادة ما ذكرنا بل يدل عليه ان صحيحة حفص ومرسلة حماد صريحتان في نفي التكليف عن النساء وكل
من نفاه عنهن نفاه عما عدا الولد من الذكور وكل من اثبته على من عدا الولد من الذكور اثبته على النساء فحمل الروايات على ما يعم الولد يوجب
الروايات وترك العمل بظاهرها بين الاصحاب من التفصيل بين ما عدا الولد وبين النساء فيجب لاجل ذلك حمل الاولى على الاولى على الاطلاق
دون الاضافية نعم يظهر من المدارك العمل بظاهرها من التفصيل ثم المراد في كلامهم من الاكبر من لا اكبر منه فيتم المنحصر كما هو مقتضى
النص وصريح الفتاوى ولو تعدد الاولاد فيقدم الاكبر مع تساويهما في البلوغ للاجماع ولو تساويا في الصفات الدالة لانها نامل باي وجه لو
في السن فالبالغ مقدم على غيره اما لانه اكبر عرفاً واقرب الى حد الرجال واما لان التكليف يتعلق به عند بلوغه لصدق اولى الناس به عليه بحسب
النوع اذ لو اعتبر الاولوية الشخصية من كل احد لم يجب عليهما بعد بلوغ اخيه فاذا تعلق التكليف به فارتفاعه عند بلوغ اخيه يحتاج الى
دليل فتأمل ولو اختلفوا في البلوغ وكبر السن ففي اعتبار البلوغ او كبر السن وجهان مما ذكرنا في تقديم البالغ على غيره مع التساوي ومن ظهور
تقديم الاكبر في النص والفتاوى والاول لا يخلو عن قوة ولو استويا في السن والبلوغ ففي سقوط القضاء عنهما كما عن الحلي لعدم وجود الاكبر او ثبوته
عليهما على طريق الكفاية او التخيير فان اختلفا فالقرعة كما عن القاضي او على طريق التوزيع كما عن المشهور وفاقا للشيخ اقوال اقواها الاخير لان الحكم
متعلق بجنس الاولى بالناس الصادق على الواحد والاثنين لما عرفت من ان المراد باولى الناس الاولى بالنوع وهو جنس الاولاد فكانه قال يقضي عنه
ولده واما وجوبه على الكل كفاية فلم يثبت لان الوجوب على الجنس اعم من التوزيع ومن الوجوب الكفائي فالاصل عدم تكليف كل منهما بازيد من حصته
ولو طريق الكفاية ويمكن اخرى بعلم باستحقاق العقاب ان ترك حصته لو بادر بها صاحبه اي يتعذر ولا يعلم بانه بعد فقد حصته يعاقب
على ترك الباقي اذا تركه مع صاحبه ثم انه لو حكم القاضي بالقرعة عند اختلافهما لا وجه له لعدم الاختلاف بعد جواز قيامهما بالواجب كفاية لا
لا يسقط عنهما الا بعد حصوله في الخارج فينوي كل منهما الوجوب كما في صلوة الميت دعوى وجوب فعل واحد عنه على ان يكونا لو حدثنا
الفعل مع تعددهما ممنوعة وبما ذكرنا يعلم حكم ما اذا كان الواجب مما لا يتبعض كصلوة واحدة او صوم يوم واحد في ثبوت الكفارة عليهما مع
الصوم بعد الزوال على القول بوجوبها في القضاء عن الغير وجهان اقواهما الوجوب عليهما مع افطارهما معا على المتأخر افطارا مع التراخي فيه ثم اذا
هنا وجوباً كفائياً في الصلوة من جهة اخرى وهي ان الترتيب لما كان شرطاً في صحة الصلوة فبعد الحكم بتوزيعهما لكون الواجب كفائياً منهما الشروع في
القضاء فاذا فرغ من صلوة واحدة كان الشروع في الاخرى ايضاً واجباً كفائياً وهكذا الى ان يصلي احد قدر نصيبه فيتعين الباقي على الاخر فان اختلفا
في السن بان زاد كل منهما السن والبلوغ فلا يبعد القرعة ولا يشترط في القاضي الحرية لان الاولوية بالميت الذي هو مناط الحكم لا يتوقف على
الارث بل يقصد به مع عدم المانع وهذا لا يفرق في الحرية بين الوارث بالفعل والممنوع عن الارث بالقتل ويتعلق الحكم في صحيحة حفص على الاولى
يراد به الاولى بالارث من حيث القرابة لو خليت ونفسها ولا يشترط ايضاً خلو ذمته من صلوة فانه نعم شبهاً حكم الترتيب بين الفائتة والمتحملة في
احكام القضاء واما المقضي فالمحكي عن المشهور انه يجب ما فات عن الميت بعذر الشهيد الثاني نسبة الى ظاهر النص والفتاوى وشمول النص الاجماع عليه ويظهر
ومبسوطه ابن سعيد انه لا يقضي الا ما فاته في مرض موته والمحكي عن المحقق في بعض مسائله انه يقضي ما فاته لعذر كالمرض والسفر والحيض بالنسبة الى الصوم
لا ما تركه عمداً مع قدرته عليه وعن الذكرى نسبته الى السيد عميد الدين ثم اختاره كما عن الشهيد الثاني والاقوى الاول لاطلاق ما تقدم من النصوص
خصوصاً مرسلة ابن ابي عمير المتقدمة ودعوى انصرافها الى ما فات لعذر لو سلم فهو بدوي ابتداء في كتابة بعض افراد تمام الاطلاق لغلبة مع
ان بعض فروض المتروك عمداً مما لا اشكال في عدم جريان انصراف الاطلاق مثل ما اذا وجب عليه الصلوة في حال المرض مع النجاسة ومع العجز
عن الاضطجاع او وجب عليه الصلوة حال الطهارة مع التعذر فقصر في فعلها كذلك فمات فهو الغالب في احوال المرضى والمغمى عليهم تركهم
الصلوات اذا لم يتمكنوا من فعلها كذلك ثم مات في هذه الحالة وبعد ذلك فان دعوى خروج مثل هذا عن منصرف اطلاق الاخبار المتقدمة

الى اربعة فرايض من دون الرجوع ليومه اعتقد هنا الولي تماما لا اعتقاد اعتبار الرجوع ليومه في الاربعة وجب القضاء عليه تماما فانه لا يجب قضاء
صلوة الميت صحيحا اذا اعتقد الولي فساده وهو واضح والفرق ان فعل الميت بدل عن الواقع اذا كان مخالفا له اما اذا لم يفعل فالفعل بعينه تكليفا
للولي يوقعه بحسب اعتقاده نعم لو اعتقد عدم وجوبه على الميت لم يجب على الولي وان كان الميت قد اعتقد وجوبه كقضاء صلوة الخوف
الذي لم يعلم به الميت حتى انجلى فلا يجب على الولي قضاؤها اما اذا اعتقد عدم وجوبه وان كان الميت قد اعتقد وجوب القضاء ويحتمل وجوب القضاء
هنا على الولي اذا اعتقد استحبابا على تقدير عدم الوجوب لصيرورة الميت مشغول الذمة به في اعتقاده ويمكن ابراء ذمته فيجب اما اذا لم يعتقد
استحبابا على تقدير عدم الوجوب فلا يجوز له الاتيان لعدم تأتي قصد القربة لكن فرض المسألة خلافية لا ينفك عن رجحان الاتيان من باب
الاحتياط **الثانية** هل يفعله الولي اداء لما فات عن الميت باعتبار الامر الادائي فيكون فعله تداركا للاداء كما لو فرض موته قبل خروج
وقت الصلوة التي فاتته كما اذا مات بعد مضي مقدار الصلوة والطهارة او انه في غير الفرض المذكور اداء لما فات عن الميت باعتبار الامر القضائي
فيكون تداركا للقضاء الميت الذي هو تدارك لفعل الاداء لا تداركا اولا لفعل الاداء وبعبارة اخرى لا شك ان الصلوة عن الميت كاداء
الدين عنه فهل الملحوظ في كونه دينا الامر الادائي او الامر القضائي بمعنى انه اذا مات بعد تكليفه بالقضاء وجهان اظهرهما ان العبادة
الميت في انها كاداء الدين عنه الاول لان ظاهر اطلاق الدين على العبادة انما هو باعتبار مطلوبيتها الاولية والامر بقضائها انما هو امر باداء ذلك
الدين فاذا لم يؤده بنفسه اداه عنه الولي فيفعل الولي بدل الاداء لا القضاء وتظهر الثمرة في اعتبار الامور المعتبرة في القضاء في فعل الولي فتوضيح
ذلك ان ما كان من الشروط معتبرا في الاداء فلا اشكال في اعتبارها في القضاء سواء كان القاضي نفسه او وليه بعد موته لان تدارك
الفائتة لا يحصل الا بها فانها لا ان المفروض كونها مأخوذة في الفائتة اما الشروط المعتبرة في قضاء الصلوة التي دل عليها الدليل الخاص
من دون كونها معتبرة في الاداء فلا يبعد لا في القضاء في اعتباره على مقدار دلالة الدليل فاذا دل الدليل على اعتبارها في قضاء الشخص عن نفسه
فلا يسري الى قضائه عن غيره نعم لو قلنا ان الغير انما يفعل ذلك القضاء الذي كان واجبا على الميت امتثالا للامر القضائي فلا مناص عن اعتبار
هذه الشروط وهذا مثل الترتيب بين الفوائت بناء على اعتباره في القضاء باعتبار دليل خارج وليس باعتبار كونه شرطا في الاداء لتبين تأخير
المغرب عن عصر المتقدم شرطا شرعا له وانما هو عارض اتفاقي لحصول تدريج الزمان بل تأخير العصر عن الظهر ايضا ليس الا باعتبار الامر
الادائي بالظهر فاذا فات الظهر والعصر فقد ارتفع الامر الادائي بالظهر وبقي شغل الذمة ووجوب وقوع العصر بعد براءة الذمة من مطلق الامر بالظهر
ولو كان امر القضاء بها غير معلوم فتوهم انه لا يتوهم انه رجوع عن لزوم اتحاد القضاء والاداء في الشروط لانا نلتزم ايضا ان كلما هو شرط في العصر
الادائي شرط في العصر القضائي لكن ندعي ان الشرط في العصر الادائي وقوعها بعد براءة الذمة عن الامر الادائي وهذا شيء حاصل فيما نحن فيه
في وجوب الترتيب بين الفوائت الاجماع المنقول وبعض الاخبار وهي مختصة بقضاء الشخص عن نفسه والمفروض ان الولي نائب عن الميت في
تدارك الاداء لا في تدارك القضاء حتى يقتضي ذلك وجوب مراعاة ما وجب على الميت في قضائه عن نفسه نعم لا يستبعد ان يستظهر من ادلة الترتيب في
قضائه عن نفسه كون مطلق القضاء كذلك سواء كان عن نفسه او عن الغير **الثالثة** هل يسقط القضاء عن الولي بفعل الغير كما عن الشيخ و
جماعة ام لا كما عن الحلي واخرين الاقوى الاول لعموم ما دل على ان الصلوة والصوم عن الميت يكتب له وما دل على ان العبادة في ذمة الميت كالدين
فكما يبرء ذمته باداء كل احد الدين عنه فكذلك العبادة وقد تقدم في رواية الخثعمية قوله ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته كان ينفعه
قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء فاذا برء ذمة الميت بفعل كل من فعل عنه فلا يبقى في ذمته شيء حتى يجب على الولي قضاؤه فيعلم
سقوط الوجوب عن الولي بتقوم موضوعه على اشتغال ذمة الميت لا ان الغير نائب عن الولي او متحمل عنه حتى يقال ان الصلوة والصوم لا يتحملان
من الحي او يقال ان المخاطب هو الولي فيجب عليه المباشرة فانا لم نحكم بامتثال الولي اذا استناب فيه وانما نحكم ببراءة ذمة الميت فلا يكون عليه صلوة
او صوم حتى يقضيه الولي فيظهر من ذلك كله ان الاستدلال على المنع بظهور الادلة في وجوب المباشرة او ان الصلوة والصوم لا يدخلهما النيابة
عن الحي في غير محله فاذن ما ذكرنا بخلاف التصريح عن الشيخ بوجوب مباشرة الولي لم يدل على السقوط مضافا الى ما ذكرنا الموثقة في الرجل يكون
عليه صلوة او صوم هل يجوز ان يقضيه رجل غير عارف قال لا يقضيه الا مسلم عارف دل على عدم اجزاء قضاء غير العارف بالامامة وان كان
وليا جواز قضاء العارف وان لم يكن وليا ولا يجوز ان يكون المراد بالعارف في السؤال وما بالعارف في الجواب خصوص الولي كما لا يخفى ومرسلة
الفقيه عن الصادق عليه السلام اذا مات الرجل وعليه صوم شهر رمضان فليقض عنه من شاء من اهله فانه بعد منع القرينة على عدم ارادة الخبر وهو
الوجوب الكفائي ظاهر في ان كل احد من اهله مرخص في ابراء ذمة الميت وتخصيص الاهل مع ان غيرهم ايضا مرخص لاجل حصول مشية القضاء فيهم
غالبا دون غيرهم والموثق كالصحيح المحكي عن زيادات التهذيب عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل سافر في رمضان فادركه الموت
قبل ان يقضيه قال يقضيه افضل اهل بيته بعد قيام الدليل على عدم وجوب القضاء على افضل اهل البيت على استحباب تفويض الولي القضاء

بعيد عن الانصاف ثم اذا شمل هذا شمل غيره من الصلوات المتروكة عمدا او المفعولة فاسدة لعدم القول بالفصل بل يمكن دعوى شمول الرواية
للمفعولة فاسدة فيشمل المتروكة عمدا لعدم القول بالفصل فيه وكيف كان فدعوى اختصاص الرواية بمن فاتته الصلوة لعذر يسقط شرعا معه الصلوة كالاغماء
وفقد الطهورين ونحو ذلك في غاية البعد خصوصا لو اريد من عدم تعمد الفوت عدم التمكن من قضائه ايضا بحيث لا يعلم انه تسامح في قضائه حتى مات ثم انه
لا ينبغي بين قول الحلي ومختار المحقق هو ما مر وجه لان الفوات في مرض الموت يعم الترك عمدا وعلى اي حال فالظاهر انصراف الاطلاق في النص
الفتوى الى ما وجب عليه اصالة فلا يعم ما تحمله بالولاية والاستيجار وان كان العمل بالاطلاق احوط بناء على احتمال كون الانصراف هنا نظير
الانصراف السابق واما المقضي عنه فهو الوالدان لا غير بناء على المشهور من اختصاص القاضي بالولد الاكبر نعم اختلفوا في دخول الام من جهة
اختصاص رواية ابن عمار بالرجل وانصراف رواية ابن سنان اليه فالحاق المرأة بالرجل كما صرح الحلي والمحقق والشهيدان ثانيهما في حاشية الشرائع
بل حكي عن جماعة والاقوى العدم وفاقا لصريح المحكي عن صوم المبسوط وبرد النافع وهو ظاهر كغيره بناء على عدم الفرق بين الصوم والصلوة وحكي في
خصوص الصلوة عن الرسالة المحكية سابقا عن المحقق في جواب سؤال جمال الدين الاشعري وعن الذكرى في الموجز بل حكي ... الاولى لا ما
الا ان الموجود في الروضة اختصاص الحكم بالاب عدا لتعدية الى الام موالة وكيف كان فالاقوى الحاق ودعوى الانصراف في رواية ابن سنان
ممنوعة مضافا الى مصححة ابي حمزة عن امرأة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها قال اما الطمث
والمرض فلا واما السفر فنعم بناء على عدم القول بالفصل بين الصوم والصلوة كما يظهر من بعض وعلى ان المسؤول عنه وجوب القضاء كما هو ظاهره في
من الاتفاق على الاستحباب في هذا الصوم ويمكن ان يكون مطرح الحلي لهذه الاخبار لكونها اخبار احاد عنده وهل يشترط في المقضي عنه الحرية قولان
اقويهما العدم لاطلاق الروايات وحمله على الحر في غاية البعد وتوهم كون الاولى بالعبد مولاه ولا يجب عليه القضاء اجماعا مدفوع
بان المراد بالاولوية الاقربية في النسب في الاشد بقرينة ملاقاة القرابة التي هي المقتضية للاولوية بالارث لو اجتمعت شرائط الارث وان الحرية
الفاقد للاشياء لم يرد وحكي عن فخر الدين عدم الوجوب قال ومنشأ الاشكال عموم قولهم عليهم السلام فعلى وليه ان يقضي عنه من دون تقييد بالمفهوم على
الحرية فهذه المسألة ترجع الى ان الضمير ان رجع الى البعض هل يقتضي التخصيص ام لا وقد حقق ذلك في الاصول والحق عندي عدم القضاء لما تقدم
انتهى واعترض عليه شارح ... بعد نقل هذا الكلام بانا لم نظفر بخبر فيه ذلك وانما الخبر الذي يعرض فيه للنصف خبر ابي مريم وليس فيه ذكر الصوم
الا بعد التصدق في احد طرفيه قال فيه فان صح ثم مرض حتى يموت وكان له مال تصدق عنه مكان كل يوم بمد وان لم يكن له مال صام عنه وليه انتهى
ولا يخفى ضعف ما ذكره فخر الدين لو سلم وجود خبر مشتمل على المذكور فمقتضى التبادر وان كان تقييد المطلق الا ان هذا من قبيل العام المتعقب
بالضمير الراجع الى بعض افراده كما لا يخفى الا ان تخصيص الخبر المشتمل على هذا لا يقتضي تخصيص باقي المطلقات لعدم التنافي بينهما ثم ان حكم
الجارية حكم العبد الميت واما احكام القضاء فيحصل توضيحها منها في ضمن مسائل **الاولى** ان الظاهر من النص والفتوى ان نفس
القضاء عن الميت نيابة عنه في الفعل لا انه تكليف اصلي على الولي فلا بد فيه من نية النيابة كما في الحج والزيارة عن الغير ولا يتم
نعم ما هذا ثواب العبادة الى الميت من دون قصد النيابة بل لا يشرع هذا الفعل بمجرد هذه الغاية مع عدم اشتغال ذمته بها اصلا كما
اذا اراد ان يصلي ظهرا في غير وقته ويهدي ثوابه الى الميت لان هذا الثواب فرع وجوده المتوقف على تحقق الامر المفروض عدمه ويتبين في القضاء جميع ما
كان معتبرا في فعل الميت مع قطع النظر عما يعرض باعتبار خصوص مباشرة الفاعل له فيقصر ما فاته سفرا ويتم ما فاته حضرا ولا يجب عليه الاخفات
في اولى الجهرية لو كان النائب رجلا والميت امرأة ويجب الاخفات لو انعكس الفرض وكذا الكلام في ستر تمام البدن والفرق بينهما وبين القصر و
الاتمام ان القصر والاتمام مأخوذان في ماهية الصلوة واما الجهر والاخفات فانما هو باعتبار كون المباشر للفعل امرأة يطلب خفض صوتها وستر
بدنها عند الصلوة فهما احكام خصوص الفاعل لا الفعل مثلهما الاحكام الثابتة للفاعل باعتبار العجز والقدرة فانما يترتب عليهما حال الاتيان
بالفعل فيصلي القادر قائما عمن فاتته قاعدا ويصلي العاجز قاعدا عن فائتة قائما ولا يجب على الولي الاستنابة مع عجزه الا مع اصل عدم ...
بناء على ان الواجب على الولي تحصيل الاجزاء والشرايط التي كانت على الميت في ابراء ذمته بصلوة نفسه وبالاستنابة فاذا لم يتمكن من الصلوة الا
نفسه تعين عليه الاستنابة ويضعفه ان الاستنابة مع جوازها مسقطة للواجب المعين على الولي لا احد فردي الواجب المخير حتى يتعين عند تعذر
الصلوة الاختيارية بل ينتقل الى بدلها الاضطراري كالصلوة قاعدا او قائما اذا كان غير راج لزوال العذر بل وان كان راجيا بناء على عدم
وجوب التأخير الى زوال الاعذار وعلى جواز المبادرة الى براءة ذمة الميت ولكن الاقوى وجوب الانتظار مع رجاء زوال الاعذار فالاحوط الاستنابة مع
عدمه وفي حكم العجز والقدرة العلم والجهل المعتبر فيه موضوعا او حكما كمن جهل القبلة فصلى الى الجهة المظنونة او الى اربع جهات مع عدم
الظن او صلى في ما مر كان يعتقد الميت ... فان هذه الامور واشباهها لحق الفعل باعتبار مباشرته لا باعتبار انه من هذا القبيل
الميت في نيابته في مسائل الصلوة فان العبرة فيها بمعتقد الفاعل تقليدا او اجتهادا دون الميت حتى لو فاته صلوة يعتقد فسادها اذا كان

الا بان لم يكن هو وليا على عدم تعقيد منجز فيراد ان كان هو الولي واستدل المحلى ومن تبعه على عدم سقوطه بفعل الغير بما في خبر خاصة له الى
عدم السقوط بعد كون الولي هو المخاطب في زمانه ذكرنا ان الفعل لا يقبل التحمل عن الحي ونعرف الجواب عن ذلك كله بما ذكرنا من ان الغير ليس متحملا عن
الولي وانما يبرئ ذمة الميت فيرتفع الوجوب عن الولي نعم يمكن ان يستدل لهم بمكاتبة الصفار الى ابي محمد العسكري في رجل مات وعليه قضاء من شهر
رمضان عشرة ايام وله وليان هل يجوز ان يقضيا عنه جميعا عشرة ايام خمسة ايام احد الوليين وخمسة ايام الاخر فوقع يقضي عنه اكبر وليه عشرة ايام ولاء
ان شاء الله فان المنع عن اقدام الوليين على القضاء بالتوزيع مع كون احدهما اكبر يدل على عدم جواز تبرع الاصغر بقضاء خمسة ايام وحمل الامر
بالقضاء على الاستحباب ينافيه مع كون السؤال عن اصل الجواز ان السبب هو تخيل ابراء ذمة الميت الحاصل بقضاء كل منهم خمسة دون صوم
الاكبر عشرة ولاء فظاهر ان الامر بالولاء لوجوب المبادرة الى ابراء الذمة فيه لا لانه على عدم جواز تبرع غير الولي مضافا الى ان قضاء التطابق الجواب
والسؤال لذلك على ان تقييد قوله يقضي عنه ليس مستعملا في الوجوب بقرينة تقييده بالولاء فليت شعري كيف استدل بها المشهور
على وجوب تعيين الاكبر عند تعدد الاولى بالارث الا ان يقال الاستحباب مناف لوجوب المبادرة الى ابراء ذمة الميت فلو جاز الغير لولي القضاء
لم يجب انفراد الولي بهذا لاشتراكه فظاهر الرواية لو حمل على الوجوب نافي مذهبهم في جواز تبرع الغير ولو حمل على الاستحباب لم يدل على ما هم
بصدده من تعيين القضاء على الاكبر ثم ان ما ذكرنا من سقوط القضاء عن الميت بفعل الغير يعم المتبرع والوصي له والمستأجر اما المتبرع فلا فرق بين
ان يقع باذن الولي او بدونه لان المفروض هو تحمله شيئا عن الولي حتى يحتاج الى اذنه واما الموصى له فان قبل الوصية وجب عليه الفعل
لو كان تبرعا او وصى له بالاستيجار من مال الموصي له على الظاهر من كلمات المحكي عن ابن طاوس وغير واحد من المعاصرين بل في المناهل دعوى
ظهور الاتفاق عليه وعن التذكرة انه اذا اوصى الانسان بوصية فان وصيته تنفذ ويجب العمل بها اجماعا وفيه ان لا دلالة على المدعى نظرا لعموم
استدل عليه بعموم تبديل الوصية المستفاد من الاية وغيرها من الاخبار المستشهد بالاية وغيرها من المحكية عن التذكرة ان هذا
من قبول الوصية بمنزلة الوعد لا يجب الوفاء به فالاولى في مقام الاستدلال على وجوب قضاء الصوم عن المرأة برواية ابي بصير عن امرأة مرضت
في شهر رمضان وماتت في شوال فاوصتني ان اقضي عنها قال برئت من مرضها قال لا قال لا تقضي عنها فان الله تعالى لم يجعله عليها قلت فاني
اشتهي ان اقضي عنها اوصتني بذلك قال كيف تقضي ما لم يجعله الله عليها فان اشتهيت ان تصوم لنفسك فصم
حصول البراءة ولو لم يجب القضاء مع انه لم يكن السؤال ثم قال لا تبق فقد حصلت الوصية فجاز ان يكون الوجوب بسببها الا انا نقول لو
لا تقتضي الوجوب مع عدم القبول واما مع القبول فلا انه راجع الى اول
الولي ام لا صرح الشهيد في وصايا الدروس وشارحه صاحب الذخيرة بذلك لان تعدد فرض وجوب العمل بالوصية لا يجب الفعل الواحد عن اثنين
مكلفين وارجاعه الى الوجوب الكفائي خلاف ظاهر التكليفين والحكم بالوجوب على الولي منافي لامر الغير بنفوذ الوصية فاذا اقتضت ان
وجوب العمل بالوصية حاكم على ادلة مثل هذا الحكم اعني الوجوب على الولي ولا اشكال في انه قبل تعلق الوصية بها الحاكم غير
الوصية ولذا لم يستدل الشهيد ومن تبعه على السقوط بان العمل بالموصى واجب ثم ان الذخيرة ان المتبعين من
الوجوب على الولي ما اذا لم يوص الميت لا ما يريه لانا لا نظن من قول السائل يموت الرجل وعليه صلوة او صيام من يقضيه فرض وجود من
اقدم على ابرائه ووجب عليه ذلك الوجوب على الولي ووجوب العمل بالوصية عموما من وجه التراجيح مع
ادلة الوصية الحكم بحكومة ادلة الوصية كما يحكم في سائر الموارد لما عرفت من ان كل وصية فهي ترد على لها حكم
ودليل الولاية الوصية فلا يعارض بدليلها ادلة الوصية فلا حظ فادلة العمل بالوصية شبيهة بادلة النذر وشبهه من شرح الروضة
البهبهاني عدم السقوط عن الولي بالوصية بل يكون الوجوب عليهما نظير الكفائي فان اراد به كون الوجوب كلا منهما
المقضي عنه ففيه نظر عرفت وجهه وان اراد ان السقوط مراعى بفعل الوصي فلا يبرء منه الا بعد الفعل ولو تركه استقر العقاب فله
وجه لكن لا يجب تحصيل العلم او الظن على الولي بفعل الوصي بل لو ظهر له قرائن على ان الوصي بحيث لا يمكن له الاتيان به او بنحوه تعين
على الولي للعمومات السليمة عن المعارض لان بعد تسليم ما ذكرنا في الاخبار غير صورة انحصار الميت لا دليل على
عدم الوجوب بعد تحقق السقوط واما الاستيجار فالكلام فيه من حيث براءة ذمة الميت بفعل الاجير اذا فعلها على الوجه الصحيح سواء كان له
كان المستأجر هو او غيره ام لم يكن له ولي وانما الكلام في صحة الاستيجار وعدمها والثمرة بعد الاتفاق على الصحة لو وقع من الاجير صحيحا كما
دفع من غيره في امرين احدهما انتقال مال الاجرة الى الاجير والثاني ان كون الداعي للعمل هو تحصيل استحقاق الاجرة غير قادح في
المعتبرة في جميع العبادات فنقول اما صحة الاستيجار فالحق صحته وفاقا للمعظم لوجوه الاول الاجماعات المستفيضة عن جماعة كالشهيد
في الذكرى ان هذا النوع مما انعقد عليه اجماع الامامية الخلف والسلف ان اجماعهم حجة قطعية انتهى وحكى الاجماع ايضا عن الايضاح

ومع وارشاد الجعفرية بل عن مجمع الفائدة ايضا وعن بعض الاجلة وكان صاحب الحدائق عد الخلاف في المسألة ويؤيد ذلك مضافا
الى الشهرة العظيمة اذ لم يخدش في ذلك عدا صاحب الكفاية والمفاتيح استقرار سيرة الشيعة في هذه الاعصار وما قاربها من المجتهدين والمقلدين
على الاستيجار والايصاء به ويدل على المسألة مضافا الى ما عرفت ان المقتضي لصحة الاستيجار موجود والمانع مفقود لاتفاق المسلمين على ان كل
عمل مباح مقصود للعقلاء لا يرجع نفعه الى خصوص العامل ولا يجب عليه يجوز استيجار غيره عليه ومنع تحقق الاجماع في خصوص كل مقام ورد القاعدة عند
محصل اذ لم يسمع لمناقشة في هذه القاعدة ومطالبة الدليل على الصحة في كل مورد من الاعمال المستأجر عليها كما في الاعيان المستأجرة
كله مضافا الى العمومات الدالة على صحة اجارة الانسان لنفسه كما في رواية تحف العقول وغيرها وعمومات الوفاء بالعقود وحل كل الاكل
بالتجارة عن تراض وعمومات الصلح اذا وقعت المعاوضة على جهة المصالحة وبالجملة فالاظهر من ان يحتاج الى الاثبات ثم ان ما ذكره المخالف
في المقام لا يوجب التزلزل فيما ذكرنا من الدليل اذ المحكي عن المحدث الكاشاني في المفاتيح ما هذا لفظه اما العبادات الواجبة عليه التي
فاتت فما كان منها المال كالحج يجوز الاستيجار له كما يجوز التبرع به عنه بالنص والاجماع واما البدني المحض كالصلوة والصيام ففي النصوص
يقضيها عنه اولى الناس به وظاهرها التعيين عليه والاظهر جواز التبرع عنهما من غيره ايضا وهل يجوز الاستيجار لها عنه لم نعم وفيه تردد
لفقد نص فيه وعدم حجية القياس حتى يقاس على الحج او على التبرع وعدم ثبوت الاجماع بسيطا ولا مركبا اذ لم يثبت ان كل من قال بجواز التبرع
قال بجواز الاستيجار لها وكيف كان فلا يجب قضاء العبادات البدنية المحضة بتبرع ولا استيجار الا مع الوصية نعم في الفاظ استفتائه
من نفي الوجوب الا ما استحب مع الوصية في الجملة حتى يشمل الوصية بالاستيجار كما زعمه بعض فاورد عليه بانه لا ثاني للوصية في صحة الاستيجار
كيف كان فحاصل ما ذكره كما حصله بعض يرجع الى التمسك بالاصل فان اراد اصالة الفساد بمعنى سقوطه عن الولي وعدم براءة ذمة الميت فيه انه
بعد الفرق بين فعل الاجير اذا وقع جامعا للشرائط الصحة وفعل المتبرع في براءة ذمة الميت والولي في الثاني دون الاول وان قلنا بفساد
الاجارة ودعوى عدم وقوع فعل الاجير صحيحا لعدم الاخلاص من كلام اخر له في الاشارة اليه مدفوعة بانه قال لا يفعله الاجير الا بنية القربة
اذ الاستيجار لا يوجب منافاة قصد القربة وان اراد به اصالة فساد الاجارة بمعنى عدم تملك الاجير للاجرة المسماة وعدم تملك المستأجر العمل
على الاجير ليترتب عليه اثاره ففيه ما عرفت سابقا من انه لا معنى لمطالبة النص الخاص على صحة الاستيجار لهذا العمل الخاص من بين جميع الاعمال
التي يعترف بصحة الاستيجار عليها من غير توقف على نص خاص فهل يجد من نفسه التوقف في الاستيجار لزيارة الائمة من جهة عدم النص
الخاص وكون الحائر فيها شاعر الحاصل انا التوقف في صحة الاستيجار في هذا المورد الخاص من جهة عدم الدليل في غاية الفساد مضافا الى
ما عرفت سابقا من وجود النص على صحة الاستيجار على الصوم وهو بمنزلة الاستيجار كالجعالة والمصالحة مثل ما عن الصدوق في الفقيه عن
عبد الله بن جبلة عن اسحاق بن عمار عن ابي عبد الله في رجل جعل عليه صيام في نذره قال يعطي من يصوم عنه كل يوم مدين فان الامام
حملها على الاستحباب على فرض انعقاد الاجماع على عدم وجوب الاستنابة عند العجز لكنه كاف في اثبات المشروعية ثم ان لصاحب المفاتيح كلاما
اخرى في هذا المقام من جهة عدم قصد التقرب فيما يفعله الاجير تبع فيه بعض من تقدمه قال في المفاتيح على ما حكي عنه ما هذا لفظه
الذي يظهر لي ان ما يعتبر فيه التقرب لا يجوز عليه الاجرة مطلقا لمنافاته الاخلاص فان النية كما مضى ما يبعث على الفعل دون ما يخطر بالبال
نعم يجوز الاخذ اذا اعطي على وجه الاسترضاء او الهدية او لان من يعطي لما الفرض غير شارط واما ما لا يعتبر فيه ذلك بل يكون الغرض منه
مجرد صدور الفعل على اي وجه اتفق فيجوز اخذ الاجرة عليه مع عدم الشرط فيما لم صورة العبادة واما جواز الاستيجار للحج مع كونه من القسم
الاول فلانه انما يجب بعد الاستيجار وفيه تغليب لجهة المالية فانه انما ياخذ المال ليصرفه في الطريق حتى يتمكن من الحج امكن التقرب به كما ان لم
يكن لاخذ الاجرة كالمتطوع او نقول ان ذلك ايضا على سبيل الاسترضاء للتبرع اما الصلوة والصوم فلم يثبت جواز الاستيجار لها وربما يستثنى
هذا من كلام بعض من سبقه كما سيجيء والجواب عنه اولا بالنقض ببعض الواجبات والمستحبات المعتبر فيها التقرب كالحج وصلوة الطواف
الزيارات المندوبات اذا وقعت الاجارة على نفس الافعال فقط او مع المقدمات ودعوى خروجهما بالنص والاجماع ان رجعت الى دعوى الفرق
بينهما وبين الصلوة والصوم في منافاة الاجرة لقصد التقرب فيهما دونها فالظهر فساده من الاول وعدم اتحاد التقرب المعتبر في جميع العبادات وثانيا
فبالحل وحاصله حصول التقرب صفة للفعل واستحقاق الاجرة غاية النية مشتملة على قيود منها كون الفعل خالصا
لله سبحانه ومنها كونه اداء او قضاء عن نفسه او عن الغير باجرة او بغيرها وكل من هذه القيود غير مناف لقصد الاخلاص والاجرة فيما يجوز
فيه انما وقعت اولا وبالذات بازاء العمل ثانيا اعني النيابة عن زيد بمعنى انه مستوجر على النيابة عن زيد بالاتيان بهذه الفريضة المتقرب
بها وقصد القربة في محله على حاله لا تعلق للاجارة الا من حيث كونه قيدا للفعل المستأجر عليه نعم لو اشترط في النيابة عن الغير التقرب بانه
التقرب المشروط في صحة العبادة انه منافاة الاجرة لذلك لانه ليس بشرط اجماعا وبالجملة فانما اصل الصلوة مقصود بها وجهه سبحانه لكن

عليها او الباعث مع كالتقرب هو هذا المبلغ الذي قرر له ولذلك نظائر في الشرع يوجب رفع الاستبعاد مثل صلوة الاستسقاء والاستخارة وطلب
الحاجة والولد والرزق ونحوها مما كان الباعث عليها احد الاغراض فان اصل الصلوة مقصود بها وجهه سبحانه ويتقرب بها اليه جل ذكره ولكن
الحامل عليها احد الامور المذكورة بمعنى انه يأتي بالصلوة الخالصة لوجه الله لاجل هذا الغرض الحامل عليها انتهى ولا يخفى ما فيه لابتنائه ما ذكره
الحدث المتقدم على اعتبار كون القربة والاخلاص اعتبارا حاملا على الفعل بحيث لا يشركه غيره وهو الحق الذي لا محيص عنه فجعل الغرض والداعي
امرا آخر مخالفا لذلك مع ان كون القربة والاخلاص من قبيل الارادة والقصد من قيود الفعل لا يحصل له الا بناء على ان قصد القربة عبارة عن قصد
امتثال الامر لله وطلب مرضاة الله بذلك الفعل فالتحقيق في الجواب ان يقال قد عرفت ان معنى النيابة هو تنزيل الشخص منزلة الغير في امتثال
العمل الخاص وقد عرفت انه مشروع عنه ورجحانه ومقتضى هذا التنزيل كون الفعل المقصود حصول التقرب منه والثواب موجبا لتقرب ذلك الغير
لا العامل لانه لم يتقرب بذلك الفعل الا بعد تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه فما المنوب عنه هو المتقرب لذا يعود النفع اليه ثم ان هذا
التنزيل هو بنفسه فعل يمكن ان يقع للدواعي المختلفة فقد يكون الداعي ما حكم العقل والنقل من حسن هذا التنزيل وانه محبوب لله تعالى وان الفاعل
عليه فلا يوجد هذا التنزيل الا لله تعالى وقد يكون الداعي عليه حب ذلك الغير لامر دنيوي كقرابة او صداقة او احسان به كما فانه او غير ذلك من
غير النفعات الى كون هذا التنزيل مما امر به استحبابا واراده الشارع وهذا هو الاكثر في العواجز لا يكون للداعي والحامل لهم على العمل الا ما يرجع
وصول النفع الى الميت بهذه العبادة او هذه الصدقة ولا يلتفتون الى وصول نفع وثواب اليهم بل لا يعتقد ونه بل قد لا يقصدونه من تجبرهم به
فاعلم ان الفعل هذا وثواب الميت ولا شك ان النيابة بهذا القصد لا يوجب عدم صحة العمل الا ان التقرب على جهة النيابة حاصل ثم النيابة
على جهة التقرب غير حاصل الموجب لصحة الفعل على جهة النيابة هو الاول والثاني يعتبر في صحة نفس النيابة التي هي عبادة باعتبار تعلق
الامر الاستحبابي بها عقلا ونقلا اذا عرفت هذا فنقول كون الداعي على النيابة وتنزيل نفسه منزلة الغير في امتثال الفعل تقربا الى الله هو
مجرد استحقاق الاجرة انما يوجب عدم الخلوص في التقرب في موافقة اوامر النيابة وعدم حصول ثواب للنائب لعدم امتثاله اوامر النيابة وعدم
اخلاصه فيها وهذا لا يوجب عدم صحة العمل الذي جعل نفسه فيه بمنزلة الغير وأتى به عنه تقربا الى الله فالنائب عن الميت مجردا استحقاق
الاجرة كالنائب عنه لمجرد محبة الميت لكونها زوجة للنائب قد شغفته حبا لحسنها بحيث لا يريد بقصده قصده وعبادته عنها الا مجرد
الثواب اليها او كالنائب عنه لكونه محسنا اليه في ايام حيوته ومعينا له في امر دنيا او بينه نعم لو نوى الاجير النيابة عن الميت لاجل نيل
النفع الى اخيه المؤمن ولاجل امتثاله للوجوب الحاصل من جهة وجوب الوفاء بالعقود كان مثابا في عمله ماجورا في الدنيا والآخرة و
يحمل ما ورد من قول الصادق عليه السلام لمن استأجر للحج عن اسماعيل بعد ما شرط له اياما كثيرة انه اذا فعلت كان لاسماعيل حجة واحدة بما انفق من ماله
ولك تسعة بما اتعبت من بدنك ثم ان كلمات الفقهاء لا باس بايرادها لتعلم خلالها مما ذكرنا من التوجيه في نية التقرب وان ما ذكره المحدث
الكاشاني موافق لبعضها فنقول نحو بدا على ما حكي عنهم قال في القواعد وكذا لو استأجر نفسه للصلوة الواجبة عليها فانها لا تقع عن
وهل يقع عن الاجير الاقوى العدم انتهى وحكي اختيار عدم وقوعها عن الاجير عن الايضاح ومع ضعفه معللا بان الفعل الواحد لا يكون
له غايتان متنافيتان اذ غاية الصلوة التقرب والاخلاص خاصة وغاية العبادة في الغرض حصول الاجرة ولانه لو فعلها عن نفسه لوجوبها
عليه بالامتثال او وجه غير الاقوى ان ذلك علة وباعث في حصول الداعي الى الصلوة الجامعة لما يعتبر في صحتها فكان كالامر بالصلوة ونحوها
ممن يطاع وكما في الاستيجار للصلوة عن الميت والحج وغيرها من العبادات فغلبة الداعي لا يبطل الفعل انتهى وفي جامع المقاصد بان الغاية
تنافي الاخلاص وكانت غاية افضت لها والعلة والغاية هنا حصول الاجرة وحكي عن الايضاح ما في معنى هذا وزاد ان الاجماع فرق
بين هذه الصورة والاستيجار للميت وفي جامع المقاصد انه قد يخطر في الصلوة عن الميت فعلها لحصول الاجرة كان كالاول انتهى ما حكي عنهم
في هذا المقام وعليك بالتفهيم وفهم ما ذكرنا قبل ذلك ثم ان مما ذكرنا يعلم انه لا حاجة في صلوة الاستيجار الى قصد التقرب باعتبار الوجوب الحاصل
كما زعمه بعض لان ذلك الوجوب يتوصلي لا يحتاج سقوطه الى قصد وجعله غاية والتقرب المحتاج اليه في صحة الصلوة التبرعية للمنوب عنه
يعقل ان يكون باعتبار ذلك الوجوب التوصلي للزوم الدور فان صحة الاستيجار التي يتوقف عليها حصول الوجوب موقوفة على تعقل
عن النائب متقربا الى الله فكيف يكون فعله بقصد التقرب موقوفا على حصول الوجوب اللهم الا ان يقال فعله عن الميت متقربا الى الله شيء
يمكن قبل الاجارة باعتبار رجحان النيابة عن الغير في العبادة عقلا ونقلا فاذا وقع في حيز الاجارة تبدلت صفته الندبية بصفة الوجوب
كما في صلوة التحية التي تقع في حيز النذر وفيه نظر مع ان ما ذكر من قصد التقرب باعتبار الوجوب الحاصل بالاجارة انما يصح في العمل المستأجر
اما اذا وقعت المعاوضة على جهة الجعالة او امر بالعمل عن الميت فعمل رجاء للعوض من دون سبق معاملة فلا يجري ما ذكره لعدم الوجوب
ان لا يصح فعله لداعي استحقاق العوض مع ان الظاهر عدم القول بالفصل بين الاجارة والجعالة والفعل بعد امر الآمر من غير تعاقد على التبرع

ان المحقق القمي قد ذكر في بعض اجوبة مسائله ذكرنا الاعتماد في صحة الاستيجار للعبادات على الاجماعات المنقولة دون ما ذكره الشهيد من الا
عليه بعد تمسكه بالاجماع بين الراجح لما ذكرناه لوجهين ثاني موجب المقتضي وانتفاء المانع احدهما ان العبادة عن الغير يقع عنه ويصل اليه
نفعه وهذه المقدمة ثابتة باجماع الامامية والنصوص المتواترة والثانية ان كل امر مباح يمكن ان يقع للمستأجر يجوز الاستيجار له وهذه
اجماعية فحيث مثل عدم الاعتماد على الاستدلال بانه مستلزم للدور ولم يبين وجهه في ذلك الموضع بل احاله الى بعض مؤلفاته وكانه اراد
بالدور ما ذكرنا بناء على ان قصد التقرب المعتبر في المقدمة الاولى من قبيله ومن قيود العمل عن الغير ووصول نفعه اليه موقوف على النية
صحة استيجاره للعمل عن الغير ليحصل الامر فيقصد التقرب بامتثال هذا الامر انه مع قطع النظر عن الاجارة لم يتعلق امر بايقاع العمل عن الغير
في مقابل العوض حتى يتصور فيه قصد التقرب نعم تعلق الامر في الاخبار الكثيرة بايقاع العمل عن الميت تبرعا وهذا ليس متعلقا وقد عرفت
مما ذكرنا في بيان قصد التقرب ان التقرب انما يقصد في الفعل الذي يفعله النائب لا في نفس النيابة الحاصل ان النائب نزل نفسه لاجل العوض
او غرض دنيوي آخر منزلة الغير في ايقاع الفعل تقربا الى الله لانه نزل نفسه في تقربه الى الله وامتثاله لاوامره منزلة الغير في ايقاع الفعل حتى نوى
انه موقوف على وجوب النيابة او استحبابها ولم يثبت لا تبرعا ولا وجوبا فرع صحة الاجارة الموقوفة على جواز الغير المصحح قبل الا
حتى يصح تعلق الاجارة ثم ان ما ذكرنا من الاتفاق على صحة الاستيجار لا ينافي ما تقدم من الخلاف في جواز استيجار الولي لان الكلام هناك في
عن الولي بالاستيجار لا في صحة فعل القائل بالاستيجار وبعد جوازه من الولي لا يمنع من الاستيجار اذا لم يكن ولي او اوصى الميت بالاستيجار او
تبرع من ماله كما ان المانع من الاستيجار لا يمنع تبرع غير الولي بالعمل كما عرفت من المحدث الكاشاني فالنسبة بين القول بصحة الاستيجار و
قيام غير الولي بالعمل باذنه او بدونه نسبة عموم من وجه **فرع** الظاهر انه لا يجوز استيجار العاجز عن الافعال الواجبة كالقيام ولو كانت الفائتة
من الميت كذلك لانصراف اطلاق القضاء او الاستيجار الى الفعل التام فلو استأجر نفسه للعمل فطرء عليه العجز عن افعال الصلوة الاختيارية كالقيام
في الجمعة انفساخ العقد وتسلط المستأجر على الفسخ والرجوع بالتفاوت في الاثبات بمقدرة قال وهذا اصح لما انتهى والظاهر من
الاخبار الانفساخ مع تعيين المباشرة عليه الاوجب الاستنابة كما لو مات ثم ان الاوفق بالاصول الانفساخ لعدم تمكنه من العمل المستأجر عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

مسئلة اختلفوا في وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة على اقوال احدها مضايقة الوجوب مطلقا وهو المحكي عن الحلبي في كتابه الذي احسنه
ابو عبد الله صلوات الله عليه بعد عرضه عليه عن الحسين بن سعيد بل عن ابنه الحسن ابنه ايضا على ان ماله من الكتب كان لا حاجة له وعن
جعفر احمد بن محمد بن عيسى الاشعري القمي ومحمد بن علي بن محبوب والصدوقين وعن الجعفي من القدماء المعروف في كتب الرجال بابي الفضل
الذي يروي عنه الشيخ والنجاشي بواسطتين وعن الشيخ ابي عبد الله الواسطي من مشايخ الكراجكي والمعاصر للمفيد فقد حكي قال في ماء
من نسي صلوة وهو في اخرى انه قال اهل البيت عليهم السلام يتم التي هو فيها ويقضي ما فاته وبه قال الشافعي ثم ذكر خلافا في الفقهاء وفي المحكي
عن موضع آخر من كتابه انه قال دليلنا على ذلك ما روي عن الصادق عليه السلام انه قال من كان في صلوة ثم ذكر صلوة اخرى فاتته اتم التي هو فيها ثم
قضى ما فاته وعن الشيخ قطب الدين الراوندي من مشايخ ابن شهراشوب عن الشيخ سديد الدين محمود الحمصي والشيخ الامام ابي طالب عبد الله
بن حمزة الطوسي والشيخ ابي علي الحسن بن طاهر الصوري وعن الشيخ يحيى بن حسن بن سعيد والمحقق وعن ولده وابن عمه المحقق في الجامع
وعن السيد الاجل علي بن طاوس وعن العلامة في كثير من كتبه وعن ولده وابن اخته السيد عميد الدين واكثر من تأخر والشهيد والمحقق
الثاني وولده والسيوري وابن القطان وابن فهد والصيمري والشهيد الثاني وولده وتلميذه وولده والشيخ البهائي والمحقق الاردبيلي والمحقق
الجواد الكاظمي والفاضل الهندي والسيد المحدث نعمة الله الجزائري وولده السيد عبد الله في شرح النخبة والمحقق الوحيد البهبهاني و
اكثر تلامذته منهم السيد محمد مهدي الطباطبائي والشيخ الوحيد الفقيه الشيخ جعفر وجماعة من علماء البحرين واكثر المعاصرين بل كلهم و
صرح جماعة بدعوى الشهرة عليه مطلقا او بين المتأخرين وهؤلاء مع اتفاقهم على جواز تقديم الحاضرة بين من ظهر منه وجوبه كما من ظاهر جماعة
من القدماء فيكون الفائتة بالنسبة الى الحاضرة كالكسوفين بالنسبة اليها عند جماعة وبين من ظاهره استحبابا كما عن بعضهم وصرح ابي
الصلاح المتقدم اليه الاشارة ومن بين نص على استحباب تقديم الفائتة ومن نص على استحباب تأخير الحاضرة استنادا الى الاخبار الآتية ومن
من ظهر منه التخيير المحض بالنسبة الى ما عدا الفائتة الواحدة وفائتة اليوم كما عن رسالة العلامة للمحقق الحلبي حيث حكم بان الاحوط تقديم الفائتة
الواحدة وفائتة اليوم واما مطلق الفوائت فالظاهر عدم وجوب تقديمها بل ولا افضليته انتهى لكن الانصاف ان هذا ليس قولا بالتخيير لان عدم
افضلية تقديم الفائتة يلزمه القول برجحان تقديم الحاضرة لعمومات رجحان تقديمها فانه من يقول برجحان تقديمها لا يقول الا لاجل
العمومات والنصوص الدالة على رجحان تقديمها على الفائتة لاجل ادراك فضيلة وقت الحاضرة فهو على كل حال في الحكم القول باستحباب

ما اخره الحاضرة لمراعاة الاحتياط الغير اللازم مع استحباب تقديم الحاضرة اما لعموم فضيلة اول الوقت واما للنصوص الخاصة ولا منافاة بين
الاستحبابين كما نقول ان الاتمام في الاماكن الاربعة افضل والقصر جائز بل يمكن القول باستحباب تقديم الحاضرة من جهة عموم فضيلة
اول الوقت واستحباب تقديم الفائتة اما بالخصوص او لادلة المسارعة الى الخير وفيه والحاصل ان لكل من استحباب تقديم الحاضرة واستحباب
تقديم الفائتة وجوها ثلثة النص الخاص المحمول على الاستحباب وعموم المبادرة الى الطاعات والاحتياط بناء على وجود القول بوجوب
تقديم الحاضرة كالقول بوجوب تقديم الفائتة ويزيد استحباب تقديم الحاضرة بوجه رابع وهو ما دل على فضيلة اول الوقت لها جاز ان
لخصوصية الجزء الاول من الوقت مدخلا في الفضيلة الا ان ذلك لمجرد رجحان المبادرة الى ابراء الذمة على ما يومى اليه بعضها فعليها
فيما يمكن اجتماعه من وجوه استحباب تقديم الفائتة مع وجوه استحباب تقديم الحاضرة وسيجيء لهذا مزيد بيان عند ذكر الاخبار الواردة في
انشاء الله وكيف كان ففي صورة الاجتماع يحكم باستحباب كل من الامرين على سبيل التخيير فان علم من دليل خارج اهمية احدهما حكم بتقديمها
من دون سقوط الاخر عن الاستحباب وهذا بخلاف الواجبين المتزاحمين اذا علم من الخارج اهمية احدهما فانه يحكم لتعينه وسقوط وجوب الاخر خلافا لمن
انكر الترجيح بالاهمية لفاضل التوني في الوافية ولمن عرفت منهم حكمه ببقاء الاخر على صفة الوجوب على تقدير اختيار المكلف ترك الاهم وضعف
كلا القولين وبيان الفرق بين المستحبين المتزاحمين مع اهمية احدهما والواجبين كذلك موكول الى محله الثاني القول بعدم وجوب الترتيب مع
تعدد الفائتة وبوجوبه مع وحدتها وهو مذهب ابن فهد في المهذب والمحقق في كتبه وسبقه اليه الديلمي فيما حكي عنه بل نسبه صاحب المدارك وقواه الشهيد في
نكت الارشاد وان عدل عنه في باقي كتبه وحكي عن صاحب هدية المؤمنين وعن المختلف نسبة القول بالمضايقة الى الديلمي لكن المحكي من بعض
كلماته التفصيل المذكور حيث قال ان الصلوة المتروكة على ثلثة اضرب فرض معين وفرض غير معين ونفل فالاول يجب قضاؤه على ما فات
والثاني على ضربين احدهما ان يتعين له ان كل الخمس فاتته في ايام لا يدري عددها والثاني ان يتعين له انها صلوة واحدة ولا يتعين اي صلوة
هي فالاول يجب عليه فيه ان يصلي مع كل صلوة صلوة حتى يغلب على ظنه انه وفى والثاني يجب عليه ان يصلي اثنين وثلثا واربعا انتهى و
كما ترى لا توسعة في الفوائت المتعددة ويمكن ان يظهر منه اختيار هذا المحقق الا في نسبة المحقق فيما حكي عنه من كشف الرموز حيث قال بعد
نقل القول بالمضايقة والترتيب مطلقا وذكر تفصيل شيخه المحقق ومستنده وهو حسن اذهب اليه جزما وعلى التقديرين لا يجوز
الفوائت الاخلال باداءها الا الفريضة وعند اصحاب المضايقة لا الاكل او شرب ما يسد الرمق وتحصيل ما يقومون به هو وعياله مع
الاخلال بها في كل جزء من الوقت انتهى لكن ان هؤلاء انما صرحوا بالتفصيل في الترتيب اما وجوب المبادرة فظاهر صاحب المدارك
عدمه مطلقا كما ان صريح المحكي عن صاحب هدية المؤمنين ثبوته مطلقا حيث قال يجب المبادرة الى القضاء فورا والاخلال بالاحرام المبني في كل
المرتضى لا الاكل ما يسد الرمق والنوم الحافظ للبدن وان لا يتشاغل بغيرها الا ما يضطر اليه بالغ في التضييق كل مبلغ ثم قال واما الترتيب
الحاضرة والفائتة فان كانت واحدة قدمها على الحاضرة وان كانت اكثر قدم الحاضرة عليها واما لو زاد فقدم الفوائت المتعددة عليها مع
سعة الوقت فجائز ايضا انتهى وظاهره جواز فعل الفريضة الحاضرة مع فورية الفوائت المتعددة بل استحبابها قبلها بل المحكي عنه التصريح بجواز
فعل النافلة على كراهية لمن كانت ذمته مشغولة بصلوات واجبة والظاهر انه لا يحكم بفساد العبادة مع فورية ضدها الواجب فينبغي ان يحمل
على حكم استحباب المبادرة اليها الا ان الحاضرة والنافلة مستثنيات من فورية فعل الفائتة لانه لم يتعرض لحرمة غاية فعلها
بل نسب جماعة الاضافة الى السيد المرتضى واما المحقق فالمحكي عنه فيما عدا الشرايع التصريح باستحباب تقديم الفائتة المتعددة بل عن المعتبر
التصريح بعدم فوريتها واما الواحدة فليس في كلماته الموجودة والمحكية عنه الا وجوب تقديمها على الحاضرة من غير تعرض للفورية بل الظاهر
من كلامه في المعتبر والغرية نفي الفورية فيها ايضا واما الشرايع فقد قال فيها بعد ذكر اصل وجوب قضاء ما فات من الصلوات المفروضة و
قضاء الفائتة وقت الذكر ما لم يتضيق وقت حاضرة وتترتب السابقة على اللاحقة كالظهر على العصر والعصر على المغرب والمغرب على العشاء
وان فاتته صلوات لم تترتب على الحاضرة وقيل تترتب والاول اشبه انتهى فقوله ويجب قضاء الفائتة وقت الذكر ما لم يتضيق وقت الحاضرة يحتمل
وجوها لان المراد بالفائتة اما ان يكون خصوص الواحدة كما قيد به في المسالك والمدارك واما ان يكون المراد مطلق الفائتة وعلى التقديرين
اما ان يراد وجوب المبادرة الى القضاء وقت الذكر واما ان يراد به اصل وجوبه فيكون المراد ان الاوقات كلها صالحة لقضاء الفوائت الا
وقت تضيق الحاضرة فهذه اربعة احتمالات فعلى التقدير الاول لا منافاة للعبارة على فورية الفائتة الواحدة مطابقة وبدلالة الالتزام على وجوب
الترتيب بناء على ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص او على ان الترتيب واجب مستقل يرجع الى وجوب تقديم الفائتة لانه شرط يرجع الى اعتبار
تاخير الحاضرة واشتراط براءة الذمة عن الفائتة في صحتها لكن الانصاف ان هذا الاحتمال خلاف ظاهر العبارة من جهة عدم مناسبة السياق من
وجهين احدهما انه قد فصل شيء التفصيل بين الواحدة والمتعددة بما هي ترتيب الفوائت بعضها على بعض والاحتمال ان يكون قد فرغ من حكم

الواحدة ثم تعرض للمتعددة فذكر اولا الترتيب بينها ثم عدم الترتيب بينها وبين الحاضرة بعنوان المسألة الثانية بقوله وان فاتته صلوات
لم تترتب على الحاضرة وهذا بخلاف ما اذا اريد بالفائتة مطلقها فيكون في مقام بيان فورية القضاء او بيان وقته كما يكون قد تعرض
بعد بيان وجوب اصل القضاء لوقته ثم لاعتبار الترتيب فيه مع التعدد ثم لعدم ترتيب الفائتة المتعددة على الحاضرة فيكون حكم الفائتة الواحدة
مسكوتا عنه مستفادا من مفهوم العبارة او مما سيجيء في كلامه في مسألة العدول والثاني انه ان كان الترتيب لازما لوجوب المبادرة فالاحسن التعبير
عن مثل وجوب الترتيب في المتعددة بعد وجوب المبادرة اليها والا فلا احسن في التعبير عن وجوبه في الواحدة بوجوب المبادرة اليها مع انه قد فرع على
القول ان من عليه فوائت واقضيها حتى يغيب احتمل جواز الاشتغال بالحاضرة وان جاز له قبل ذلك كما ان من عليه فائتة واحدة اذا
عليه اخرى سقط عنه وجوب الترتيب لفرع الاخير واما الاول فلا يخلو عن شبهة لامكان دعوى ظهور كلمات اصحاب هذا القول كادلتهم فيها
الصوت الفائتة بالاصل فلا يعم ما اذا بقيت من المتعددة واحدة وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في انه اذا كانت الفائتة واحدة بالذات
وعرض لها التعدد لعدم تعينها او لاشتباه الثوب الطاهر بالنجس ان حكمه في وجوب الترتيب حكم الواحدة اذا لم يفت من المكلف الا واحدة
الا انه لم يتميز منها بل نعلم بها بتوقف على متعدد الثالث القول بالمواسعة في غير فائتة اليوم وبالمضايقة في فائتة اليوم واحدة كانت او
متعددة وهو المحكي عن ابن حمزة قال الاقرب انه اذا ذكر الفائتة في يوم الفوات وجب تقديمها على الحاضرة اذا لم يتضيق وقت الحاضرة
سواء اتحدت ام تعددت ويجب تقديم سابقتها على لاحقتها وان لم يذكرها حتى يمضي ذلك اليوم جاز له فعل الحاضرة في اول وقتها ثم يشتغل
بالقضاء سواء اتحدت الفائتة او تعددت ويجب الابتداء بسابقتها على لاحقتها والاولى تقديم الفائتة ما لم يتضيق وقت الحاضرة انتهى
وحكي هذا القول عن بعض شراح الارشاد ايضا والظاهر ان المراد بيوم الفوات في كلامه هو ما يشمل الليل اذ لا نها فقط لا يمكن ان يكون
ظرفا لفوات الصلوات المتعددة ولذكرها فقوله اذا ذكر الفائتة في يوم الفوات لا يستفهم الاعلى ان يكون الذكر في الليل والفوات في النهار
او بالعكس في الظرف لواحد المذكر والفوات كليهما ليس الا اليوم بالمعنى الشامل لليل وهل المراد الليلة الماضية او المستقبلة الظاهر
المستقبل هو الثاني كما يظهر بالتدبر في كلامه والله اعلم انه قد ذكر في تقسيم مسألة العدول عن الحاضرة الى الفائتة انه لو اشتغل بالحاضرة مع
وفيها ناسيا ثم ذكر الفائتة بعد الاتمام صحت صلوته اجماعا وان ذكرها في الاثناء فان امكنه العدول الى الفائتة عدل بنيته استحبابا
عندنا ووجوبا عند القائلين بالمضايقة انتهى وظاهره اعتبار يوم العدول في التفصيل المذكور الى القول بالمواسعة مطلقا الذي
يتطلبه التدبر في كلامه ان مراده الفريضة الحاضرة المختلف فيها بقية بين ارباب المضايقة المطلقة بينهم وبين ارباب المواسعة المطلقة و
قويا ابتناء ذلك الى خروج فوائت اليوم عنده عن محل النزاع بين ارباب المواسعة والمضايقة تبعا لما سبق عن شيخه المحقق في الغرية فلا
هذا القول تفصيلا بين القولين نعم ربما يحكى عنه عن هذا القول الى المواسعة في المسائل المنسية المتاخرة التي هي ما عن كتاب المختلف
ان ظاهر العبارة السابقة انها تفصيل فيما اذا فاتت لا الى النسيان واما اذا فاتت لغيره من الاعذار او عمدا فلا تعرض فيها لحكمه كما لا تعرض فيها
ما اذا اجتمع فوائت اليوم مع ما قبله وسع الوقت للجميع هل يقدم الجميع على الحاضرة لثبوت الترتيب بين الحاضرة وفوائت اليوم وثبوت الترتيب بين
فوائت اليوم وما قبلها بناء على القول بترتيب الفوائت بعضها او لا يجب الاشتغال الا بما يتمكن من فعلها لا بعد ما اذن في تاخيره
مع امكان دخالة في اطلاق كلامه الترجيح الى عدم وجوب الترتيب لما كان اكثر ما عليه من يوم فيتساوى وجوب الاقتصار على فائتة اليوم لدعوى اختصاص
وجوب الترتيب بالفوائت بما اذا كان منشأ بين في وجوب تداركها فلا يعم ما اذا كان بعضها واجب التقديم لا من الشارع بالخصوص مما لو
بوجوب الفورية في فائتة اليوم بعينها ووجوب الابتداء بها ثم انها على القول بالفورية مع الترتيب الى ما حكي من المحقق في الغرية حيث
قال في عنوان هذه المسألة ما هذا لفظه وتحرير موضع النزاع ان نقول صلوة كل يوم مترتبة بعضها على بعض حاضرة كانت او فائتة فلا تقدم
صلوة الظهر من يوم على صبحه ولا عصره على ظهره ولا مغربه على عصره ولا عشاءه على مغربه الا مع تضيق الحاضرة واما اذا فاتته صلوات من يوم ثم ذكرها
في وقت حاضرة من اخر فهل يجب البدأة بالفوائت ما لم يتضيق الحاضرة قال اكثر الاصحاب نعم وقال اخرون بترتيب الفوائت في الوقت الاجبار ان
تقدم الحاضرة والذي يطلع وجوب تقديم الفائتة الواحدة واستحباب تقديم الفوائت فلو اتى بالحاضرة قبل تضيق وقتها والحال هذه جاز انتهى
وظاهره عدم الخلاف في وجوب الترتيب في فوائت اليوم وهو خلاف اطلاق كلمات ارباب القولين بل صريح بعضها الخامس ما عن ابن جمهور الاحسائي
من التفصيل بين الفائتة الواحدة اذا ذكرها يوم الفوات دون المتعددة والواحدة المذكورة في غير يوم الفوات السادس القول بالمواسعة
الا في الفائتة عمدا او بالمضايقة اذا فاتت نسيانا وهو المحكي عن الشيخ عماد الدين بن حمزة في الوسيلة حيث قال اما قضاء الفرائض فلم يجمعه وقت
الا تضيق وقت هو ضربان اما فاته نسيانا او تركها قصدا اعتمادا فان فاته نسيانا وذكرها فوقتها حين ذكرها وهو في فريضة حاضرة
عدل بنيته اليها ما لم يتضيق الوقت وان تركها قصدا جاز له الاشتغال بالقضاء الى اخر الوقت والافضل تقديم الحاضرة عليه فان لم

على بعضه

الاحد نضيق وقت الفريضة فان ذكرها

يشتغل بالقضاء واخر الاداء الى اخر الوقت كان مخطئا انتهى وظاهره وجوب العدول عن الحاضرة الى الفائتة المنسية وهو لا يعتبر الترتيب او لا يشتغل بالقضاء
المبادرة الى الغنية وان ذكرها اثناء الواجب ان قلنا بعدم اعتبار الترتيب بناء على القول بالفورية دون الترتيب كما سبق عن صاحب الشاهدية
المؤمنين واما الدليل الخاص على وجوب العدول وان لم نقل بالترتيب لا بالفورية وهذا ارد الاحتمالات الاول فوبها هذا كله في
واما المرتكز فضد فظاهره عدم وجوب الترتيب مع استحباب تقديم الحاضرة ولازمه عدم وجوب الفور الا ان يجعل ذلك زمان تسع الحاضرة مستثنى
وجوب المبادرة وكون المكلف مخيرا فيه مع استحباب تقديم الحاضرة كما ينبئ عنه قوله وان لم يشتغل بالقضاء واخر الاداء الى اخر الوقت كان مخطئا
بناء على ان المراد بالخطأ الاثم كما فهمه الشهيد هذا على تقدير ارجاع الخطأ الى عدم الاشتغال بالقضاء واما اذا رجع الى تاخير الاداء الى اخر الوقت
بناء على ان المراد باخر الوقت مجموع الوقت الاضطراري الذي لا يجوز التاخير اليه لا لصاحب العذر على ما ذهب اليه جماعة من هذا القول ويكون اطلاق
اخر الوقت على مجموع ذلك الوقت تبعا للروايات الواردة في ان اول الوقت رضوان الله واخر الوقت غفران الله امكن ابطال استظهار الفورية القضاء منه
من جهة ان كلامه بالمفهوم على انه لو اشتغل بالقضاء واخر الاداء الى اخر الوقت لم يكن مخطئا ولا يكون ذلك الا اذا كان القضاء من الاعذار
والعذر على ما ذكره جماعة من هذا القول قبل الغاية المنقدمة بار بعة سطر السفر والمرض والشغل الذي يضر تركه بدينه او دنياه فلو لم يكن القضاء
فوريا خرج عن الاعذار الاربعة الا ان يتوطأ العذر في كلامه بما عدا الصلوة فيه واما المراد بالوقت في قوله ما لم يتضيق وقت الحاضرة فيحتمل ان يكون
وقت الاختيار ويؤيده ما تقدم من المحقق في الغرية من ذهاب جماعة الى ان الفوائت ترتب في الوقت الاختياري ثم يتعدم الحاضرة وان يكون مع
الوقت بناء على جعل القضاء من الاعذار المسوغة للتاخير وان لم يتعرض في كلامه لحكم المترك العذر غير القضاء ولا الحكم اجماع المترك له ابتداء
المترك عمدا بناء على وجوب الترتيب بين الفوائت عند هذا القائل فانه يجيء فيه مع فرض تاخير المنسية لاحتمال الالتفات المنقدم من المترك
القول المنقدم عن الخلاف **السابع** ما تقدم عن الغرية من الترتيب في الوقت الاختياري وتعيينه **الثامن** القول بالمضايقة المطلقة
هو المحكي عن ظاهر كلام القديمين والشيخين والسيد والقاضي والحلبي والحلي وفي المعتبر نسبته الى الديلمي وهو المحكي ايضا عن الشيخ ورام
وعن الشيخ الجليل الحسن بن ابي طالب اليوسفي الابي تلميذ المحقق وحكاية هذا القول عن اكثر القدماء مستفيضة وحكي عن غير واحد انه المشهور
اصول اقوال المسألة واذا لوحظ الاقوال المختلفة بين اهل المواسعة في التي نقدمت اليها الاشارة زادت الاقوال على الثمانية وذكر بعض المحققين
انجلة المطالب التي يدور عليها هذا القول الاخير ويدل عليها كلام القائلين كلا او بعضا نصا او ظهورا ستة الاول وجوب الترتيب الاداء على القضاء
وهو المحكي عن هذا الديلمي والشيخ ورام ممن نقدم ذكره من الفقهاء الثاني التسوية بين افساد الفوائت واسبابها الفوائت في مقابل التفاصيل المنقدمة
الثالث فورية القضاء المحكية عن صريح المفيد والسيد والحلبي والحلي وظاهر الشيخ والقديمين والابي بل عن المفيد والقاضي وابي المكارم الحلي
الاجماع على ذلك الرابع بطلان الحاضرة اذا قدمت على الفائتة في السعة وهو المحكي عن صريح الشيخ والسيد والقاضي والحلبي والحلي وعن الغنية
الاجماع عليه الخامس العدول من الحاضرة الى الفائتة اذا ذكرها في الاثناء وهو المحكي عن المرتضى والشيخ والقاضي والحلبيين والحلي وعن السرائر
الاجماع عليه وخلافه للسيد الخلاف للشيخ وخلاصة الاستدلال للحلي وشرح الجمل الاجماع عليه السادس حرمة التشاغل بالقضاء الا عند تضيق الاداء
الاشتغال بما لا بد منه من ضروريات المعاش من الكسب والاكل والشرب والنوم وهو المحكي عن صريح المرتضى والشيخ والقاضي والحلبي والحلي بل هو
لازم كل من قال بالفورية ولذا ذكر الابي فيما حكي عنه ان عند اصحاب المضايقة لا يجوز الاخلال بالقضاء الا لاكل او شرب ما يسد به الرمق او تحصيل
بقوت يوم وعياله ومع الاخلال بها يستحق العقوبة في كل جزء من الوقت انتهى السابع تحريم الافعال المنافية للقضاء عدا الصلوة الحاضرة
في اخر وقتها وضروريات الحيوة وهو المحكي عن صريح المرتضى والحلي وظاهر المفيد والحلبيين حيث منعوا تحريم الحاضرة في السعة على تضيق الفائتة
وبنى المفيد تحريم النافلة لمن عليه فائتة على تحريم الحاضرة ومقتضاه استناد التحريم الى التضاد فيطرد في جميع الاضداد وقد ذكر المحقق والعلامة
في المعتبر والمنتهى ان هؤلاء لا زمهم تحريم جميع المباحات المنافية للقضاء وتخصيص جماعة نسبة القول بتحريم الاضداد الى المرتضى والحلي فقط
على ارادتهما اختصاصهما بالتصريح بذلك ولذلك نسبه في محكي التذكرة الى السيد خاصة ثم اعلم ان هذا المسألة معنونة في كلام بعضهم بوجوب
ترتيب الحاضرة على الفائتة وعدمه وفي كلام اخرين بالمضايقة والمواسعة ولا ريب ان الترتيب والتضيق غير متلازمين بانفسهما لجواز القول
بالترتيب من دون المضايقة من جهة النصوص وان قضى الى التضيق احيانا كما اذا كانت الفوائت كثيرة لا تنقضي الا اذا بقي من الوقت مقدار اداء
الحاضرة وبجواز القول بالفورية من دون الترتيب كما تقدم عن صاحب هدية المؤمنين وان افضى الى التزام الترتيب بناء على القول بان الامر
يقتضي النهي عن ضده فالقول بان الفورية والترتيب متلازمان لا يتجه عن نظر سواء اريد تلازمهما في انفسهما او اريد تلازمهما بحسب القائل
انه كل من قال باحدهما قال بالاخر لما عرفت من وجود القائل باحدهما دون الاخر لكن الانصاف ان معظم القائلين بالترتيب انما قالوا به من جهة
الفورية فما ذكره الصيمري فيما حكي عنه ان منشأ القول بالترتيب عدم القول بالمضايقة وعدمها محل تامل الا ان يريد به الاكثر او يريد جميع القائلين

بالترتيب بالنسبة الى زمانه واولى بالتأمل ما يظهر من بعض من ان القول بالترتيب مساوق للمضايقة بل الحق ان نقول ما الترتيب في القول بالفورية
لا بد وان يحمل احدهما منفرعا على الاخر في كلمات جميع الاصحاب تم القول بالترتيب منفرع على الفورية في كلمات اكثر اهل المضايقة واما وجوب
فهو من فروع الترتيب ويحتمل ضعيفا كونه غير منفرع على شيء ويكون الدليل عليه مجرد النص واضعف منه كونه من فروع الفورية وان لم نقل بالترتيب
ووجه ضعفه مع بطلانه واما بطلان الحاضرة ومحتملها في سعة الوقت فيحتمل تفرعه على الفورية بناء على اقتضاء الامر المضيق النهي عن ضده
الموسع وعدمه لا مرية ويحتمل تفرعه على الترتيب ان لم نقل بالفورية واما حرمة التشاغل بالاضداد فلا اشكال في انه من فروع الفورية هذا اخر
الكلام في الاقوال فلنشرع في ذكر ادلتها مقدما لادلة القول بالمواسعة المطلقة متبعا اياه بادلة المضايقة المطلقة ثم نتكلم في ادلة
باقي الاقوال حسبما يقتضيه الحال فنقول احتج للقول بالمواسعة المطلقة بوجوه احدها الاصل وتقريره من وجوه منها وسنة الاول اصالة البراءة
عن التعجيل فان وجوب التعجيل ان لم يكن تكليفا مستقلا بل هو من انحاء وجوب الفعل الثابت في الجملة الا ان الوجوب الثابت على نحو التضيق
ضيق لم يعلم من قبل الشارع والتاخير في سعة ما لم يعلموا فالتضيق الذي حجب الله علمه عن العباد موضوع عنهم ويتوهم ان امثال البراءة مختصة بصورة
الشك في التكليف مستقلا مدفوع في محله بل التحقيق ان مقتضى ادلة البراءة ان كل ضيق يلحق الانسان شرعا في العاجل كل عقاب يترتب عليه في
الاجل لا بد ان يكون معلوما تفصيلا او اجمالا او لا يترتب شيء من الضيق والعقاب مع عدم العلم فان قلت ان الاحتياط على خلافه وتقريره على
ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين ان الوجوب لما اقتضى بحكم العقل حرمة الترك فيقتضي بتقريره لزوم الامتثال والخروج عن عهدة التكليف
للامر وحيث ثبت في اول الوقت التمكن فترك الامتثال بقصد التاخير عنه وبنية انما يجوز باحد امرين احدهما اذن الشارع فيقبح الترك
وان ادى تركه لا لي بدل الامتثال الى بدل ثبت بدليته عنده وعن تعجيله معلوم ممكنه منه فيقبح الترك ايضا وان لم يأذن الشارع صريحا
وكلا الامرين غير معلوم اما الاذن فلانه المفروض فانه يثبت في الموسع لمكان وجوبه من جهة حرمة تركه عند ظن ضيق الوقت المقرر او ضيق
التمكن وان كان هذا خلاف مقتضى اطلاق الوجوب لان انتفاء الظن المذكور يقتضي انتفاء خاصية الوجوب ومصلحة الفعلية فان من جرى
في علم الله انه يموت فجأة في سعة الوقت ان فعل ادى واجبا وان ترك ترك ما جاز له تركه وهو من خواص الندب نعم قد يترتب الوجوب باعتبار
وجوب القضاء او ما في حكمه ونية الوجوب واستحقاق ثواب الواجب وحرمة ازالة التمكن من نفسه وكل ذلك خارج عن المطلوب او باعتبار ايجاب العزم
على الفعل بدلا عنه لم يثبت فيما نحن فيه كما ياتي وكان ما ذكره هو الداعي لتخصيص بعضهم الوجوب باول الوقت واخره ان زادوا التخصيص حقيقة
الوجوب باول اوقات التمكن واخرها المعلوم او المظنون وكيف كان فحيث ثبت الاذن في التاخير فلا محيص عن القول بجوازه وبعدم الاثم في
المذهب عليه وان كان منافيا لما هو الظاهر من اطلاق الوجوب واشتراكه بين الجميع لما لم يثبت هنا وجب العمل بمقتضى ظاهر الوجوب كما ذكره ولم يصح
على الموقت الموسع لا يسامح ما بينهما من الفرق لان تجويز التاخير في الموقت لا يفضي الى تفويته غالبا بخلاف المطلق واما الثاني وهو الانتقال
الى البدل فهو موقوف على اثباته هنا على نحو ما تقدم وهو اما العزم على الفعل في وقت اخر او نفس ذلك الفعل الاول لم يثبت بدليته هنا اما العزم
في الموقت فلما دون في تاخيره لحقيقة الحقيقة الوجوب المشترك بين الجميع بما به يقتضي الامتثال الواجب عليهم وحيث تعلق الامر هنا بالقضاء ولم
يثبت الاذن في تاخيره وكان مقتضى الايجاب ظاهرا هو المنع عن التاخير لم يجز هنا ان يعود بدليته العزم عنه وعن تعجيل فعله مع انكار كثير من العلماء
المواسعة ينكرون بدليته العزم في الموسع فلا يستقيم الالتزام بذلك هنا عن قبلهم واما نفس الفعل في وقت اخر فلم يثبت بدليته عما كلف به بتمامه ولا
التمكن منه فضلا عن شيء غيرها الاول فلان المراد بالاتيان للفعل في اول الاوقات التمكن معلوم واما في سائر الاوقات فلان غايته الامر انه لو كرر
او لا وجب عليه الفعل ثانيا وكان مجزيا عما كلف به في ذلك الوقت لا عن تمام التكليف الثابت اولا فلا يلزم التخيير ابتداء بين جميع الاوقات
التي ما فيها لعدم احاطة العلم غالبا بالعواقب فلو قطع النظر عن عدم ثبوت بدليته لكان في عدم العلم بادراكه كفاية في وجوب المبادرة اذ بها يتيقن فراغ
الذمة عما اشتغلت به الذمة يقينا فان المبادر ممتثل قطعا على اي حال وان عرض ما يمنع الاكمال وربما يموت تاركا فيبقى ذمته مشغولة بما وجب عليه
فيصير مستحقا للعقاب على تركها لو اتفق باختياره اذ لا يعتبر في التزام الموجب لذلك ان يكون بحسب جميع الاحوال الممكنة في حقه بل بما هو الثابت في
شأنه ولما كانت الواقع غير معلوم قبل وقوعه لم يمكن احالة التكليف بالامتثال عليه حتى يختلف باختلافه فيكون منبعا الجماعة وموسعا
لاخرين بحسبه ابدا لا تنافي الساعات والشهور والاعوام في ان يكون منوطا بالتضيق الذي يعلم به حصول الامتثال بالنسبة الى الجميع في حد
نفسه في صنف انما يكون لو تدارك فضل الله سبحانه بان يقال ان الذي ادى المأمور به حال في سعة تعالى ولكن لا يمكن البناء على ذلك ابتداء
فاولا وان ثبت الا في اوقات الحاضرة المأذون في تاخيرها واما الباطل لعدم ثبوت مع المكنة وعدم كونه في الموسع موقوف على الدليل هو متنف هنا
فوجب البناء على ما ذكرناه من تقرير الاحتياط للتحقيق الجواب ان الامر المطلق انما يقتضي وجوب الفعل المشترك بين الواقع في اول زمنه الممكن والواقع
فيما بعده من اجزاء زمانه التي يمكن ايقاع المأمور به فيها وحيث ان التخيير بين جزء الاول وبين بعض اجزائه الواجب هو لا يجب الا اذن ثانية

لان العقل حاكم بالتخيير في الامتثال بين مصاديق المأمور به ومن هنا ظهر فساد ما ذكره من ان الوجوب في الواجب الموسع باعتبار تركه عند الترك
بل وجوبه باعتبار منع تركه المطلق المتحقق بتركه في جميع الاجزاء واما عدم مؤاخذة من فاجاه العجز في اثناء الوقت فليس لعدم اتصاف الفعل حقيقة بالوجوب
فيما قبل الجزء الاخير من الوقت بل لاجل ان الواجب لا يعاقب على تركه الا اذا وقع الترك على جهة العصيان لاستقلال العقل وقد دلالة النقل على ان
لا عقاب الا مع العصيان ولا عصيان في الفرض المذكور فتحقق مما ذكرنا ان الفعل لما انه في كل جزء من الزمان من افراد المأمور به وامتثال التمام فلا
معنى لانه بدل من الواجب يظهر بدليته العزم بل هو نفسه اما احتمال الطرو للعجز او العزم الاخر فهو انما يوجب رجحان المبادرة بحكم العقل المستقل الحاكم
بحسن احراز مصلحة الوجوب ومرجوحية التاخير المفضي احتمالا الى فواتها وان لم يوجبها على المكلف ويؤيده النقل مثل قوله ع اذا دخل الوقت
فصل فانك لا تدري ما يكون واما وجوب هذا الاحتياط فلم يثبت بعد حكم العرف والشرع بالتسامح بامثالها الفكن وعدم طرو العجز واجماع العلماء والعقلاء
على عدم وجوب المبادرة في الموسع الموقت وجعل الشارع في الروايات المذكورة وامثالها احتمال الطرو العجز علة لاستحباب المبادرة دون وجوبها الى
ذلك مما يقطع معه بعدم كون الاحتمال المذكور سببا لوجوب الاحتياط نعم ربما يقال باستحقاق لو اتفق ترك الواجب الموسع لغير الموقت
وجوب المبادرة عقلا من باب الاحتياط تحرزا عن الوقوع في عقاب الترك وان لم يجب شرعا لكونه من قبيل المضيق الذي يعاقب على تاخيره وان لم
العجز لكن هذا القول مع ضعفه لا ينفع فيما نحن فيه لان الكلام في التوسعة والتضييق المستلزم لوجوب المبادرة شرعا وان علم المكلف بالتمكن في ثاني
الحال ويمكن ... بالعقل بالجملة فلا اشكال في ان الاصل هو عدم وجوب المبادرة شرعا في الحاضرة وجوبه فيما الاصل استصحاب صحة ...
على انها حاضرة اذا ذكر الفائتة في اثنائها فان القائل بالمضايقة يدعي فساد الصلوة اذا استمر على نيتها الاولى عند تذكر
الفائتة والاصل عدمه ... عليه فقد حققنا في الاصول عدم جريان استصحاب الصحة اذا شك في اثناء العمل في شرطية امر فقد او مانعية
كالترتيب بين الحاضرة والفائتة فيما نحن فيه هذا كله بناء على كون صحة الاجزاء السابقة على التذكر واقعية واما اذا قلنا بان وجوب القضاء
واقعا موجب لفساد الحاضرة واقعا فاذا الامر ان المكلف ما لم يتذكر القضاء معذور فالتذكر كاشف عن وجوب القضاء وعدم صحة الاتيان في
الواقع فصحة الاجزاء السابقة على التذكر صحة ظاهرية عذرية من جهة النسيان ترتفع بارتفاع العذر فلا يقبل الاستصحاب ولا ينافي ذلك
الاجماع على صحة الحاضرة اذا لم يتذكر الفائتة الا بعد الفراغ عنها لان هذا لا يكشف عن كون الترتيب شرطا علميا لا واقعيا بالنسبة الى
الجهل المستمر الى تمام الحاضرة فلا ينافي كونه شرطا واقعيا بالنسبة الى الجهل المرتفع في اثناء الصلوة فان كون الشروط علمية او واقعية يختلف
الموارد جمعا بين الادلة الا ان نرى النجاسة مانعة علمية بالنسبة الى الجهل المستمر فلا يعيد من صلى جاهلا الى اخر الصلوة واما الجاهل الذي
علم في الاثناء فلا يتم على ما فصل على ما ذهب اليه البعض الثالث من وجوه تقرير الاصل استصحاب عدم وجوب العدول من الحاضرة الى الفائتة
ان مقتضى البراءة عن التكليف بالعدول فلا ريب في ان الشك في المكلف به لان تمام الصلوة واجب اما بنية الحاضرة او بنية الفائتة مع ان تمامها بنية الفائتة
مجمع على جوازه بل رجحانه اما وجوبا او استحبابا فالامر دائر بين تعيين تمامها بهذه النية وبين التخيير بينه وبين تمامها بنية الحاضرة فمقتضى
تحصيل اليقين بالبراءة نقل النية الى الفائتة واما رد استصحاب عدم وجوب العدول قبل التذكر فيه انه كان معذورا عقلا لاجل النسيان
وقد زال العذر والحكم المنوط بالاعذار العقلية كالعجز والنسيان ونحوهما لا يجوز استصحابه بعد رفع العذر فان قلت ان المعلوم عدم وجوب العدول
النسيان واما كونه لاجل النسيان فغير معلوم قلت لا ريب في ان النسيان علة مستقلة لعدم وجوب العدول فاذا شك في كون عدم الوجوب السابق مستندا
الى هذه العلة او الى علة اخرى وهي مشروعية فعل الحاضرة مع اشتغال الذمة بالفريضة الفائتة فمقتضى الاصل عدم مشروعيته وجه ...
ان الكلام اما ان يقع في حكم الناسي بوصف انه ناسي لا شك انه حكم عذري يدور مدار النسيان وجودا وعدما فلا معنى لاستصحابه بعد ارتفاع
العذر واما ان يقع في المكلف واقعا من حيث انه مكلف فلنفرض عنه فريضة ودخل عليه وقت اخرى لا عذر له من نسيان او غيره ولا ريب ان الشك
في مشروعية الحاضرة وعدمها ومن المعلوم ان الاصل عدم المشروعية فاذا ثبت بحكم الاصل عدم مشروعية الحاضرة مع عدم العدول وهو للنسيان
نرتب عليه وجوب العدول اذا نسي وشرع فيها فافهم فانه لا يخلو عن دقة الرابع اصالة اباحة فعل الحاضرة وعدم حرمتها اذا شك في فسادها مع
وامثالها عدم اشتراطها بخلو الذمة عن الفائتة اذا كان الشك من جهة الشك في اعتبار الترتيب بينها وبين الفائتة ويرد على الاصل الاول
ان فساد الحاضرة ان كان من جهة القول بان الامر بالمضيق يقتضي عدم الامر بضده فيفسد الضد من هذه الجهة اذا كان من العبادات فاصالة الاباحة
وعدم التحريم لا ينفع في شيء بل الاصل هو عدم تعلق الامر بذلك الضد في هذا الزمان نعم هذا الاصل مدفوع باصالة عدم التضييق المتعلق
لكنه اصل مستقل فلا دخل فيه لاصالة الاباحة والكلام هنا في غيره وان كان من جهة ان الامر بالمضيق يقتضي حرمة ضده فيرجع الكلام الى
ذي حرمة الحاضرة وعدمها والاصل الاباحة وعدم التحريم فيقال ان دليل اصالة البراءة فيه معارض بدليل ان حرمة الضد لو ثبت في الواجب المضيق
فانما ثبت عند المشهور لكونه ان الضد مقدمة لفعل المضيق فيجب ... نظرا الى ما تقرر ان الاصل في مقدمة الواجب اذا كان الشك فيها عليا

من الشك في وجوبها او عن الشك في اصل وجوب المقدمة في المسألة الاصولية نعم يجري الاصل في صورة ثالثة وهي ما اذا كان الشك في وجوب
الشيء مسببا عن الشك في كونه مقدمة كما اذا شك في شرطية شيء للواجب وجزئيته والسر في ذلك ان اصل البراءة انما ينفي المؤاخذة على ما لم يعلم
منشأ المؤاخذة ووجوب التوسعة والرخصة فيما يحتمل المنع هذا انما يتحقق في الصورة الثالثة واما في الصورتين الاوليين فلا يلزم من الحكم
بوجوب المقدمة مؤاخذة عليها ولا منع ولا ضيق حتى ينفى بادلة البراءة الدالة على نفي المؤاخذة عما لم يعلم وثبوت الرخصة فيه ثانيا ان
عدم حرمة الحاضرة معارضة باصالة البراءة وعدم اشتغال الذمة بها وان شئت فقل الامر دائر بين حرمة الحاضرة ووجوبها فلا اصل فيه ومثله
يجاب لو اريد باصالة عدم الحرمة للحاضرة او على التوسعة حتى يبقى الحاضرة على ما لها من عدم الحرمة فالاصل بقاؤها فان قلت انا نفرض ثبوت الوجوب
للحاضرة في اول وقتها قبل التذكر للفائتة ثم نقول الاصل بقاء وجوبها بعد التذكر قلت قد عرفت ان تذكر الفائتة ليس محدثا لوجوبها بل
السبب واقعا هو فوت الاداء وانما يرتفع بالتذكر العذر المسقط للتكليف وهو النسيان فالوجوب الثابت للحاضرة قبل التذكر وجوب
ظاهري يرتفع بارتفاع مناطه وهو النسيان لكن الانصاف ان ما ذكرنا من معارضة استصحاب عدم الحرمة باستصحاب عدم الوجوب غير مستقيم
لان الشك في مجرى الاصل الثاني مسبب عن الشك في مجرى الاصل الاول فالاول حاكم على الثاني كما تقرر في الاصول فالصواب الجواب عن الاستصحاب
المذكور بما سيجيء في الوجه الخامس من تقرير الاصل هذا كله في اجراء الاصل في الحكم التكليفي وهو حرمة الحاضرة واما اصالة عدم اشتراطها بخلو
الذمة عن الفائتة فانما ينفع اصالة البراءة بناء على القول بجريانها عند الشك في شرطية شيء للعبادة فهو حسن على هذا القول الا ان كلام
المستدل يراد اصالة الاطلاق لا اريد للحاضرة وسيأتي الكلام في الاطلاقات الخامس ان الحاضرة كان يجوز فعلها في السعة قبل اشتغال الذمة
بالفائتة فكذا بعده للاستصحاب وهذا الاستدلال لا يحكيه بعض المعاصرين عن الخلف قال انه فاسد لتعدد الحاضرة في الحالتين وعدم
الحكم لكل حاضرة والاستغنى عن التمسك بالاستصحاب وهو لا يجري مع تعدد المحل ثم قال واما الاستدلال بانه لو لم يكن عليه قضاء لجاز له فعل
الحاضرة في السعة فكذا مع ثبوته ففاسد ايضا لانه مرجعه الى القياس واستصحاب الحكم الغير الثابت من اصله الا على سبيل الفرض في نفسه
وكلا منهما باطل اقول استصحاب الحكم الشرعي على قسمين احدهما استصحاب الحكم الجزئي الثابت بالفعل كما اذا مضى من الوقت مقدار الفعل مع
الشرائط ثم سافر الى اربعة فراسخ وشككنا في وجوب القصر عليه بعد وجوب الاتمام عليه بالفعل بناء على ان العبرة بحال الاداء دون الوجوب
فان مجتهده الذي افتى بوجوب الجمعة عليه فشك في حدوث وجوب الظهر عليه بعد وجوب الجمعة فعلا او رأى ما ...
وجوب الصلوة الثابتة فعلية بالفعل الى غير ذلك من الامثلة والثاني استصحاب الحكم الكلي الثابت عليه بطريق القضية الشرطية مثل حكم الشارع
التمام يجب بشروطها على الحاضر والجمعة يجب بشروطها على المكلفين فالوجوبها والصلوة يجب بشروطها على الطاهر من الحيض والنفاس
وهذه الاحكام شرطية لا يتوقف صدقها على صدق شروطها بل تصدق مع فقد الشرائط كدخول الوقت ووجدان الطهور فلا يعتبر في استصحاب
ما كان من هذا القبيل تنجز الحكم الشخصي وتحققه فاذا فرضنا ان الشخص كان في بلد فاقدا للطهورين ولم يدخل عليه الوقت ثم سافر الى محل
في بلوغ المسافة للشبهة في الحكم او الموضوع فلا يخدش في استصحاب حكم التمام في حقه انه لم يتنجز عليه وجوب التمام في السابق من جهة عدم
الوقت وفقد الطهور بل يكفي كونه في السابق ممن يجب عليه التمام اذا وجد في حقه شرائط الصلوة وكذا استصحاب وجوب الجمعة ان مات مجتهده
استصحاب وجوب الصلوة على من زال ... ما شك في كونه حيضا للشبهة في الحكم او الموضوع فانه يحكم باستصحاب حرمة الصلوة عليه وان كان في الزمان
السابق غير واجد للشروط ولا يضر عدم ثبوت الحكم في استصحاب الحكم الكلي بل لو عورض استصحاب الحكم الكلي باستصحاب عدم الحكم الفعلي كان الاول
حاكما لان الشك في الثاني مسبب عن الشك في الاول اذا عرفت هذا فنقول ان وجوب الفعل موسعا في اول وقتها حكم شرعي كلي في خطاب الهي تعلق بالمكلف
وان توقف تنجزه وثبوته فعلا على شروط لكن فقد تلك الشروط لا يقدح في صدق الحكم الكلي على وجه القضية الشرطية بان يقال ان هذا المكلف
يجب عليه الصلوة ويصح منه بمجرد دخول وقتها واجتماع باقي شرائط الصلوة فاذا حدث وجوب القضاء عليه لفوات بعض الفرائض يقع الشك في ارتفاع
الحكم الكلي المذكور فيبقى لاصالة بقائه فالمستصحب هو الحكم على كلي الحاضرة المتنجزة عليه حين فراغ الذمة عن الفائتة حتى يتبع التضايق الى
الحاضرة التي يدخل وقتها حين اشتغال الذمة بالفائتة الا بالقياس او بدلالة الدليل اللفظي المغني عن الاستصحاب وما ذكره اخيرا من تقرير
الاستصحاب فهو ايضا راجع الى ما ذكرنا وتوهم كونه من القياس ومن استصحاب الحكم الفرضي مدفوع بما ذكرنا فان استصحاب الحكم المعلق على
شرط قبل تحقق شرطه راجع الى استصحاب امر محقق منجز كما يظهر بالتامل ولا يخفى ان وجود مثله في المسائل الشرعية والمطالب العرفية
اكثر من ان يحصى واعتماد ارباب الشرع والعرف عليه مما لا يكاد يخفى وهذا الاصل بعينه هو استصحاب عدم حرمة الحاضرة الذي تمسك به المعترض
في التقرير الرابع من تقرير الاصل لا ان ذاك عدمي وهذا وجودي لكن يرجع ان كليهما على الوجه الذي ذكرنا هنا وما ذكره من الاعتراض من جملة
الجهة فيقبل احدهما ويمنع الاخر بحكم الاتحاد بل ويبطل الاصل هناك اصالة البراءة لا الاستصحاب وقد عرفت ضعف التمسك بالبراءة وكيف كان

كلا بصير او الوجوب في اول الوقت لا على خصوص الحاضرة

فالاستصحاب على الوجه الذي ذكرنا لا غبار عليه وقد عرفت سابقاً ما يتعلق بمعارضته باستصحاب عدم وجوب الحاضرة لا مرجحاً كونه عليه نعم من لا يجري الاستصحاب في الحكم الشرعي إما مطلقاً كما هو مذهب بعض أو فيما يحتمل مدخلية صفة في الموضوع مفقودة في الحال اللاحق كما هو المختار يمكن له التمسك بما نحن فيه لاحتمال كون الحكم الكلي المستصحب وهو وجوب الصلاة في الجزء الأول من الوقت في الحال السابق على قبل الاشتغال بالقضاء منوطاً بخلو الذمة عن القضاء فيكون المكلف الفارغ الذمة من القضاء يجوز له فعل الحاضرة في أول وقتها والشك في الخلو يرجع إلى الشك في بقاء الموضوع فلا يجري الاستصحاب لاشتراطه ببقاء الموضوع يقيناً لكن الاستدلال المذكور مبني على المشهور بين العلماء ومن تأخر عنه من إجراء الاستصحاب في أمثال المقام **السادس** أصالة عدم حرمة المنافيات لفعل الفائتة من المباحات الذاتية وهذا الأصل بحجية الاستصحاب فإن البراءة الثابتة في التخيير الرابع والخامس على أي تقدير فهذا الأصل إنما يتم في رد من قال بوجوب الترتيب من جهة اقتضاء فورية القضاء تحريم الحاضرة والقول بأن الحرمة المقدمية توجب الفساد لو كان المنافي المحرم من باب المقدمة من العبادات وأما لو لم نقل كما هو مذهب جماعة منهم المحقق الثاني في شرح القواعد في باب الدين بل ربما نسبه بعضهم ككاشف الغطاء قدس سره إلى كافة الأصحاب فلا ثمرة لهذا الأصل في الترتيب حتماً من باب الأخبار الدالة على تقديم الفائتة لا من وجوب المبادرة إليها من باب أن الأمر بالشيء يقتضي عدم الأمر بضده فيفسد والحكم بالقضاء من هذين الوجهين بجامع عدم حرمة الحاضرة فلا يترتب على أصالة عدم الحرمة الحكم بصحة الحاضرة في السعة إلا القول بالفصل مع أن التمسك بالإجماع المركب وعدم القول بالفصل فيما إذا ثبت أحد شطري المسألة بالأصول الظاهرية محل إشكال فقد أنكره غير واحد لا يخلو عن قوة وكيف كان فالأصل المعتمد في المسألة هو الأصل الأول وأمثاله مما يقتضي الفورية وقد تعارض بأصالة الاشتغال للترتيب في كلام ... أدلة القائلين بالمضايقة الثاني من حجج القائلين بالمواسعة الإطلاقات وقد ضبطها بعض المعاصرين في طوائف من الكتاب والسنة الأولى ما دل على وجوب الحواضر على كل مكلف حين دخول وقتها ووجوب قضائها على كل من فاتته مع مضي ما يسعها من أوقاتها وعلى وليه بعد موته إن لم يقضها بنفسه فلو وجب تأخيرها عن الفوائت لزم أن لا يجب على من عليه فائتة معلومة إلا عند ضيق وقت الحاضرة أو مضي زمان يسع الفائتة والحاضرة بعد ذلك فيجب عليه قضاء الحاضرة إلا إذا أدرك وقت ضيقها أو مضي زمان يسع الجميع فلو مات قبل ذلك أو عرض حيض أو شبهه لم يكن مشغولاً بالقضاء ولا يجب على وليه تداركه بعد موته وكل مخالفة هذه الإطلاقات المذكورة ويرد عليه أن القائل بالترتيب وجوب تأخير الحاضرة عن الفائتة إنما يقول به من جهة فورية القضاء نظراً إلى أن الأمر بالشيء يقتضي عنده النهي عن الضد الخاص وإما أن يقول به من جهة وجوب الترتيب على اشتراط الترتيب في الحاضرة وإن لم يقل بفورية القضاء وعلى كل تقدير فلا يرد الإطلاقات المذكورة ولا يدل تقييد بتلك الإطلاقات من قوله بالترتيب أما إذا قال به من الجهة الأولى فلأنه يدعي أن الصلاة التي هي واجبة في أول الوقت من حيث هي لو خلي وطبعها قد عرض لها عدم الوجوب لأجل عروض حرمتها من باب المقدمة لواجب فوري فإن شئت قلت إن وجوبها في أول الوقت مقيد عقلاً بعدم الامتناع العقلي أو الشرعي فإذا فرض طرو الحرمة لها من باب المقدمة صارت ممتنعاً شرعاً لأن المانع الشرعي كالمانع العقلي فهو نظير ما إذا عرض واجب فوري آخر في أول الوقت كإنقاذ غريق أو أداء دين فوري وإنقاذ نفس محترمة ونحوهما فإنه لا يلزم التقييد في تلك الإطلاقات بعد هذه العوارض بل إنا نقول إن تلك الإطلاقات لبيان حكم الصلاة في أول الوقت لو خليت في نفسها فلا ينافي عدم الوجوب لها للعارض يعرضها كما أن قول الشارع لحم الغنم حلال وطاهر لا ينافي حرمة اللحم المسروق ونجاسة اللحم الملاقي للنجس لأن الحلية والطهارة الذاتيتين لا تنافيان الحرمة والنجاسة العرضيتين وإما أن نقول إنها مقيدة بالتمكن وعدم الامتناع عقلاً أو شرعاً فإذا ادعى مدعي الامتناع الشرعي فيما نحن فيه لأجل الحرمة المقدمية فلا ينافي ادعاءه بالإطلاقات نعم لبطلان دعوى الحرمة المقدمية الموجبة لعروض عدم الوجوب والامتناع الشرعي بالاستدلال عليه هذا غير الاستدلال على نفي قوله بالإطلاقات بل وجود الإطلاقات كعدمها لانعقاد الإجماع الضروري على أن الحاضرة لو لم يمنع عن فعلها في أول الوقت مانع عقلي أو شرعي متصفة بالوجوب والصحة وهذا القدر كاف في صحة الحاضرة بعد ثبوت عدم المانع ولو بحكم الأصل المتقدم الدال على عدم الفورية الموجبة لطرو الحرمة على الحاضرة نعم لو أنكر أحد سوق تلك الإطلاقات لمجرد بيان حكم الصلاة في نفسها على حد قول الشارع الغنم حلال وطاهر في مقابل قوله الكلب حرام أو نجس وادعى سوقها لبيان التكليف وحمل المكلف في أول الوقت على الفعل بحيث يظهر من إطلاق بعث المكلف على الفعل عدم كونه ممنوعاً من طرف الأمر صح التمسك بها في كل مورد شك في فورية ما يزاحمها وانتفت الفورية عنه بحكم تلك الإطلاقات وحكم من أجلها بعدم المانع الشرعي وكان كلما ورد من الدليل على فورية شيء يتوقف على تأخير الحاضرة مقيداً لتلك الأدلة معارضاً لها لكن الإنصاف أن تلك الإطلاقات لو ادعي لا يجدي نفعه لما ذكرنا أولاً هذا كله إذا قيل بالترتيب من جهة الفورية وأما إذا قيل به من جهة ورود الدليل على اشتراطه في الحاضرة فيصير حاله كحال سائر الشروط المعتبرة في الصلاة فإن وجوب الصلاة في أول الوقت إنما هو مع التمكن من فعلها جامعة للشروط فإذا شك في شرطية شيء للصلاة كطهارة ما عدا موضع الجبهة من مكان المصلي وأنه هل يجب تحصيله إذا كان مفقوداً عند دخول الوقت أم لا فلا يجوز التمسك لإثبات

ومن هنا يظهر فساد ما قيل من أنه إذا ثبت حرمة المنافيات بالأصل ثبت الترتيب بعدم القول بالفصل منه

المذكورة لنفي شرطية المشكوك لأجل إطلاق الحكم فيها بثبوت الوجوب في أول الوقت عند وجوب التأخير للصلاة وكذا لو شك في جزئية شيء يجب معرفته كالسورة بعد الحمد فإنه لا يجوز أن يتمسك بالإطلاقات المذكورة لعدم وجوب تأخير الصلاة حتى يتعلم السورة وبعبارة أخرى تلك الإطلاقات الدالة على وجوب الصلاة في أول الوقت مسلمة أن الصلاة هل يعتبر فيها الشرط الفلاني كتأخيرها عن الفائتة وطهارة ما عدا موضع الجبهة مثلاً وقراءة السورة بعد الحمد أم لا نعم ثبوت شرط أو جزء للصلاة يوجب تقييد لفظ الصلاة بناءً على وضعها للأعم لا تقييد إطلاق وجوبها عند دخول الوقت فيكون هذه الإطلاقات كإطلاق أقيموا الصلاة بل التحقيق عدم جواز التمسك بها وإن جوزنا التمسك بإطلاق أقيموا الصلاة لنفي الشرطية والجزئية عند الشك لأن إطلاق الصلاة في هذه الإطلاقات مسوقة لبيان حكمها من حيث وقت وجوبها فلا يتقيد بعد ثبوته ما يسمى صلاة فحالها كسائر الإطلاقات المسوقة لبيان أحكام الصلاة بعد الفراغ عن بيان ماهيتها كأحكام الجماعة والخلل والقضاء ونحو ذلك وأما إطلاقات وجوب القضاء على من مضى عليه من الوقت مقدار الفعل فإن كان المراد مقدار الصلاة والطهارة دون غيرها من الشروط فلا دلالة فيها على المقام وإن كان المراد مقدار الصلاة وتحصيل جميع الشروط فهي ساكتة عن بيان الشروط فإذا ادعى شرطية شيء للصلاة فلا دلالة فيها على نفيها كما لا يخفى الثانية ما دل بعمومه وإطلاقه على صلاحية جميع أوقات الحواضر لأدائها بالنسبة إلى جميع المكلفين فيهما ولمن عليه فائتة أيضاً فيصح له فعل الحاضرة في السعة ويرد عليه ما في سابقه من عدم منافاته في إطلاقها سواء جعلنا اعتبار الترتيب من جهة ثبوت الحاضرة بتأخيرها عن الفائتة أو مدلولها صلاحية كل جزء من الوقت للحاضرة وهذا غير منكر عند أهل المضايقة فإنهم لا يقولون بعدم صلاحية الحاضرة وإنما يقولون بعروض ما أوجب تأخرها أو يكون ما شرطاً لها مفقوداً يحتاج إلى تحصيله هو فراغ الذمة عن الفائتة نعم ربما يظهر من بعض الحكاية عن السيد المرتضى ما يوهم عدم صلاحية زمان الاشتغال بالفائتة لأداء الحاضرة وحينئذ يصلح هذه الإطلاقات للرد عليه ولكن من المراد من عدم صلاحية ذلك الوقت للفعل عدم صلاحيته للفعل في ذلك الوقت الثالثة ما دل على أنه إذا دخل وقت الفريضة لا يمنع من الأداء إلا نافلتها الراتبة مثل قولهم إذا زالت الشمس فلا يمنعك إلا سبحتك وقولهم إذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين إلا أن بين يديها سبحة وذلك إليك طولت أو قصرت ويرد عليه أن الرواية في مقام توهم رجحان تأخير الظهر إلى حد محدود كالقدمين والذراع والقامة كما يتراءى من بعض الأخبار الدالة على هذه الحدود فبين الإمام أنه ليس بعد دخول الوقت مانع عن فعل الفريضة إلا النافلة فلا ينتظر القدمين ولا الذراع ولا القامة ولا غيرها والذي يكشف عما ذكرنا ما عن محمد بن أحمد بن يحيى قال كتب بعض أصحابنا إلى أبي الحسن أنه روي عن آبائك القدم والقدمين والأربع والقامة والقامتين وظل مثلك والذراع والذراعين فكتب لا القدم ولا القدمين إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاة وبين يديها سبحة ثمان ركعات فإن شئت طولت وإن شئت قصرت الحديث والحاصل أن من لاحظ الأخبار المذكورة يظهر له ما ذكرنا في معنى الرواية غاية الظهور ثم إنه كيف يمكن الاستدلال بهذه الأخبار مع أن المراد بالمنع في قوله لا يمنعك المنع الكمالي لا المنع عن الصحة والإجزاء بقرينة استثناء النافلة والمطلوب في مسألة المضايقة منع الفائتة عن صحة الحاضرة قبلها فافهم الرابعة ما دل على تأكد استحباب فعل الصلاة جماعة مع استمرار السيرة في الجماعات على المبادرة إليها في أوائل الأوقات وما دل على تأكد استحباب فعل الصلاة في المساجد وعلى استحباب الأذان والإقامة وتأكدهما في بعض الصلوات واستحباب الإتيان بالسور الطوال في بعضها والإتيان بسائر سننها فإن امتثال هذه المستحبات في الحاضرة يقتضي مدة ما يجرها إلى الضيق في الفوائت يقتضي عدم المبادرة إلى كل منهما والجواب عن هذه كلها يظهر مما ذكرنا من أن هذه الإطلاقات لا تنفي فورية القضاء ولا اشتراط الأداء بخلو الذمة عن القضاء المتأمل يجد بعد الإتقان أن هذه كلها أجنبية عن المطلب **الخامسة** ما دل على استحباب التسبيحات وغيرها مما ورد في السابق وهي تنظر إلى إباحة المباحات **السادسة** ما دل على أنه لا تعاد الصلاة إلا من خمسة على أن فرض الصلاة سبعة أو عشرة ويرد عليه أن المراد عدم الإعادة من الإخلال سهواً بشيء غير الخمسة وإن الفروض الشرعية بحسب أصل الشرع في الصلاة سبعة وأكثر أهل المضايقة يقولون بفورية القضاء مع عدم المنع عن صحة الأداء وكيف كان فالتمسك بهذه وأمثالها مما لم نذكره وإن ذكره بعض تضييع للقرطاس فضلاً عن العمر **السابعة** ما دل على تأكد استحباب المبادرة إلى الصلاة في أوائل أوقاتها فيشمل من عليه فائتة ويرد عليه ما تقدم في إطلاقات الوجوب في أول الوقت وصلاحية كل جزء من الوقت للحاضرة من أنها لا تنفي وجوب تقديم الفائتة سواء أخذناه عن فورية القضاء بناءً على اقتضائها النهي عن الحاضرة أو من دليل اعتبار الترتيب في الحاضرة وإن لم يحكم بفورية الفائتة مضافاً إلى أن الاستحباب المذكور إنما يوجب فضل الحاضرة في أول الوقت بعد الفراغ عن وجوبها وصحتها لأن استحباب بعض أفراد الواجب فرع وجوبه في الواقع وفي كلام الحاكم بالاستحباب في الكلام في هذه المسألة في ثبوت أصل وجوب الحاضرة في الجزء الأول من الوقت لمن عليه فائتة فالحكم بالاستحباب مقصور على من لا مانع في حقه عن وجوب الحاضرة عليه في أول الوقت وقد يرد هذه الإطلاقات بوجوب تقديم البدء منها من جهة تسليم أهل المواسعة لاستحباب تقديم الفائتة فلا يجامع استحباب الحاضرة في أول وقتها وفيه نظر أما أولاً فلذهاب أهل المواسعة كالصدوقين وعبد الله الحلبي وغيرهم إلى استحباب تقديم الحاضرة ونقل بعض التخيير بين تقديم الحاضرة وتقديم الفائتة

اشتراط

عليه السلام لا القدم ولا القدمين ٤

ولازم هذا القول كما قدمنا في أول المسألة القول بأفضلية فعل الحاضرة في وقت فضيلتها وأما ثانيا فلأن القول باستحباب تقديم الفائتة إما أن يكون من جهة الاحتياط فلا ريب في أفضلية الحاضرة من حيث الفتوى التي هي مقتضى الأدلة الاجتهادية فيكون المسألة نظير الحكم بأفضلية الإتمام في المواطن الأربعة لظاهر الأدلة وإن القصر أحوط وكذا الحكم بأفضلية صلاة الجمعة وكون الظهر أحوط وأما أن يكون من جهة الأخبار الدالة على رجحان تقديم الفائتة بحملها على الاستحباب بعد فرض أخبار المواسعة لكن نقول لا تنافي بين استحباب فعل الحاضرة في وقت فضيلتها وإن أمكن الجمع بين المستحبين بأن يقضي الفائتة ويعقبها بالحاضرة قبل خروج وقت فضيلتها فقد فاز بالمصلحتين وإن لم يمكنه إلا بتفويت أحدهما ولا يعينها أخبار وقدم الحاضرة لكثرة ما دل من الأخبار على الحث عليها في ذلك الوقت وتوعيد من أخرها عنه وإن ما يقع من الوقت وقت خص لأهل الأعذار أو لصلاة الصبيان ونحو ذلك وكيف كان فكون كل من فعل الحاضرة في وقت الفضيلة وتقديم الفائتة عليه مستحبا مما لم يمنعه مانع وقد ذكرنا أيضا في أوائل المسألة أن جهات استحباب تقديم الفائتة ثلث وجهات تقديم استحباب الحاضرة أربع فتغليب بملاحظة ما يمكن اجتماعه من جهات تقديم أحدهما مع جهات تقديم الأخرى فتدبر الثالث من وجوه الاحتجاج لأهل المواسعة الأخبار الخاصة المتضمن بحكم قضاء الفوائت وهي طوائف الأولى ما دل على توسعة القضاء في نفسها فمن جملة ذلك إطلاق الأخبار الكثيرة المشتملة على الأمر بالقضاء ولاسيما ما ورد في الحائض والنفساء وبه عليه تأ الاستدلال بالأوامر المطلقة خصوصا الأوامر الواردة في الحائض والنفساء في مقابل أصل الوجوب من غير تعرض لوجوب المبادرة وعدمها فإن الأمر بما عدا دلالته بالوضع على الفور لا يدل على عدمه بل غاية الأمر سكوته عنه فلا ينافي إرادة الأمر المبادرة إليه بأمر آخر وليس لبرزخ يتعرض في تلك الأوامر فالمدعي للفور وإن كان عليه إقامة الدليل إلا أن الإطلاقات لا تدل على خلافه نعم لو الأمر حيث أنه موضوع لطلب الفعل الغير المقيد بزمان حصول الامتثال الإتيان به في الزمان الثاني والثالث وإن قلنا بدلالته على الفور فيه جدا ومنها ما عن أصل الحلبي الذي عرض على الإمام الصادق صلوات الله عليه واستحسنه خمس صلوات يصلين على كل حال ومتى أحب صلى فريضة لها يقضيها مع طلوع الشمس وغروبها صلاة ركعتي الإحرام وركعتي الطواف الفريضة وكسوف الشمس عند طلوعها وغروبها ويرد عليهن قوله يصلين على كل حال يدل على مشروعيتها في مقام دفع توهم المنع عنها عند طلوع الشمس وغروبها لما استفاض من الأخبار الظاهرة في النهي عن الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها وأنها تطلع بين قرني الشيطان وليس لها سعة وفيها أن أخبار المكلف في تعجيلها تأخيرها لأن هذا غير ممكن في الكسوف والطواف في صلاة الميت المذكورة في بعض الأخبار معها الأشباه هذا وجوب تعجيل القضاء متى ذكرها ولذا جمع في بعض الأخبار بين الفقرة المذكورة وبين وجوب القضاء متى ذكرها مثل رواية زرارة المحكية عن الخصال عن أبي جعفر ع قال أربع صلوات يصليها الرجل في كل ساعة صلاة فاتتك فمتى ذكرتها أديتها وركعتي طواف الفريضة وصلاة الكسوف والصلاة على الميت أما قوله في الخبر فليس دليلا على جواز التأخير لعدم جريانه في باب الصلوات المذكورة في الرواية فلا بد من تأويلها على وجه لا ينافي التعجيل لا الآن تأويل حسن ولا يبعد أيضا هذا أن العبارة المذكورة ليست برواية لأن الحلبي لم يسندها إلى الإمام فلعلها فتوى استنبطها من ظاهر بعض الروايات الدالة على التوسعة ومنها ما عن الجعفي في كتاب الفاخر الذي ذكر في أوله أنه لم يرو فيه إلا ما أجمع عليه وصح عنده عن قول الأئمة ع من قوله والصلوات الفائتات تقضى ما لم يدخل عليه وقت صلاة فإذا دخل وقت صلاة بدأ بالتي دخل وقتها وقضى الفائتة متى أحب ويرد عليه أن الظاهر عدم كون القول المذكور متنا لرواية إنما هو معنى مستنبط من الروايات الظاهرة في المواسعة فليس دليلا مستقلا ومنها رواية عمار المشتملة على مسائل متفرقة منها ما عن الرجل يكون عليه صلاة في الحضر هل يقضيها وهو مسافر قال نعم يقضيها بالليل على الأرض فأما على الظهر فلا ويصلي كما يصلي في الحضر فإن الظاهر من تقييد القضاء على ظهر الراحلة والأمر بفعلها كما في الحضر أن المراد قضاء الفريضة فلو كان القضاء مضيقا لجاز على الراحلة كما في الفريضة المضيقة لضيق وقتها أو وقت التمكن منها وهذا ولا إشعار له لأنها إلا على عدم جواز فعل الفريضة على الراحلة وأما وجوب النزول عنها لأجل القضاء إن تمكن وعدمه إن لم يتمكن فلا تعرض لها في الرواية نعم ربما كان في قوله يقضيها بالليل دلالة على أنه يؤخرها إلى الليل ليقع على الأرض فلا يقضيها بالنهار ليقع على الراحلة على ما هو الغالب من حال المسافرين خصوصا العرب المشتغلين بالنهار فيكون وجه الدلالة ظهورها في ترخيص تأخير القضاء إلى الليل وعدم وجوب المبادرة إليها بالنهار نعم يمكن للقائلين بالمضايقة أن يقولوا إن المبادرة إنما يجب إذا أمكن فعل القضاء مستجمعا لجميع شروطه الاختيارية لا مطلقا لأن المنصوب تماما من لا لأن الأمر على الفور ومن دون الدليل على وجوب التعجيل على كل تقدير فالفعل المشروط في نفسه بشروط إذا أخره المكلف لتحصيل شرط من شروطه لا يعد متوانيا فيه غير مستعجل إذا لم يكن التأخير إلا بمقدار تحصيل الشرط ولهذا لم يلتزم أهل المضايقة بسقوط السورة وطهارة الثوب والبدن بل بمقدار الطهارة المائية إذا أوجب التأخير وكان التعجيل يحصل بالتيمم والسر في ذلك أن ترخيص الفعل بدون الشرائط الاختيارية إنما يكون عند الاضطرار ولا اضطرار يحصل إذا دار الأمر بين فوت أصل الواجب ما لم يضق الوقت والطريق المانع ولو يجب على المكلف تحصيل شروطه وأجزائه الاختيارية وإنما إذا

تقديم ... استحباب ٤

تأخيرا د

إذا دار الأمر بين فوات التعجيل في الفعل وفوات الشروط والأجزاء الاختيارية فلا يهمل جانب الشروط ويراعى التعجيل الشرعية التعجيل بغايته بما يعرض الفعل بعد اعتبار الشروط والأجزاء فالمطلوب تعجيل الفعل المستجمع لها فيه لو يمكن تعجيل الفعل المستجمع لها أو نفت ما لا يستجمع فلا يعد فاعتبار التعجيل هذا هو السر في إلزام التعجيل في مقام الإطاعة مراعاة جانب الشروط والأجزاء وإن تأخر زمان الفعل بل لا بعد فيما تأخير إلا أن التأخير والتعجيل إنما يعتبران بالنسبة إلى أزمنة الإمكان فإنهم وإن توهم أن الأمر ... السفر الضروري وغيره ... غير الضروري لمسألة التأخير القضاء إلى الليل فمقتضى بأن مقام السؤال لا يقتضي ذلك كما لا يخفى فمن ذلك الاستفصال لا يجدي ومنها رواية أخرى عن عمار قال سألته عن الرجل ينام عن الفجر حتى تطلع الشمس وهو في سفر كيف يصنع أيجوز له أن يقضيها بالنهار قال لا يقضي صلاة نافلة ولا فريضة بالنهار ولا يجوز ولا يثبت له ولكن يؤخرها فيقضيها بالليل ويرد عليه أن النهي الأخير عن قضاء الفريضة بالنهار مما أجمع على خلافه الفتاوى والأخبار فإما يحمل على التقية فلا يجدي وأما على الكراهة وتقييده من ما في مقامها وفي غاية ظاهر الأخبار بل صريح كثير منها إذن لم يكن هذا كله موجبا لطرحها جاز الاقتصار على موردها ولا داعي إلى صرفه عن الحرمة إلى الكراهة إذ كان الحرمة منافية للفتاوى والأخبار فكذلك الكراهة كما لا يخفى ومنها ما رواه في البحار عن السيد ابن طاووس في رسالة غياث سلطان الورى لسكان الثرى عن حريز عن زرارة عن أبي جعفر ع قال قلت له رجل عليه دين من صلاة قام يقضيه فخاف أن يدركه الصبح ولم يصل صلاة ليلته تلك قال يؤخر القضاء ويصلي صلاة ليلته تلك والتقريب أن الظاهر أن الدين ما خصوص الفريضة الفائتة لا الأعم ولا وجه للتخصيص بالنافلة فيدل على جواز تأخير نافلة الليل ثم عدم الأمر بفعلها قبل الصبح يدل على عدم الترتيب ويرد عليه أن ظهور لفظ الدين في الفريضة محل نظر بل لا يبعد عند من لم يذق مسلم أن يراد من الدين في مقابل صلاة ليلته تلك صلوات نافلة من سابق الليالي فيكون حاصل الجواب ترجيح أداء نافلة تلك الليلة على قضاء نافلة سائر الليالي ولو أغمض عن ذلك فنقول لا نقل يعم ويحتمل لنفي الفور وأما نفي الترتيب فلا ينفع أمة خصوصا على تفصيلي المحقق والعلامة ومنها ما عن السيد ابن طاووس في رسالة المواسعة عن أمالي السيد أبي طالب الحسني بإسناده إلى جابر بن عبد الله قال قال رجل يا رسول الله صلى الله عليه وآله كيف أقضي قال صل مع كل صلاة مثلها قال يا رسول الله قبل أم بعد قال قبل وفيه أن الأمر بالصلاة ليس للوجوب قطعا فيمكن أن يكون إرشادا لكيفية قضاء ذلك الشخص فلعله كان القضاء مستحبا في حقه فيستحب له قبل كل صلاة يقضي صلاة ومنها ما عن الذكرى عن إسماعيل بن جابر قال سقطت عن بعيري فانقلبت على أم رأسي فمكثت سبع عشرة ليلة مغمى علي فسألته عن ذلك فقال اقض مع كل صلاة صلاة وفيه أن الاستدلال به مبني على وجوب القضاء على المغمى عليه كما اعترف به في الذكرى وهو مخالف للأخبار الكثيرة مع أن الرواية غير مذكورة على ما قيل في كتب الحديث فلعل الشهيد أخذها من كتاب إسماعيل بن جابر أو من كتاب آخر أسنده فيه إلى إسماعيل هذا مما يوهن التمسك به ومنها الأخبار المستفيضة الدالة على مرجوحية قضاء الفريضة ومطلق الصلاة عند طلوع الشمس حتى يذهب شعاعها ويرد عليه أنها مخالفة للأخبار الكثيرة الواردة على خلافها وأن يقوله الناس أن الشمس تطلع بين قرني الشيطان كاذب وأنه لو صح فما أرغم أنف الشيطان بشيء مثل الصلاة فصلها وأرغم أنف الشيطان والأخبار الدالة صريحا على عدم المنع من قضاء الفريضة متى ما ذكرها بل مطلق الصلاة بل يحتمل أن تشتبه مطلق فالأولى حملها على التقية وإن يشمل بعضها على ما يخالف العامة فإنه غير مانع للحمل عليها خصوصا إذا لم يكن يحمل غيرها من جهة ورود الأخبار المعتبرة على خلافها ومنها الأخبار المرخصة لقضاء صلاة الليل في النهار وقضاء صلاة النهار بالليل إن شاء بعد المغرب وإن شاء بعد العشاء مثل صحيحة ابن مسلم الرجل يفوته صلاة النهار قال يقضيها إن شاء بعد المغرب وإن شاء بعد العشاء ونحوها صحيحة الحلبي إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على رخصة التأخير فإن الصلاة المقضية فيها أعم من الفريضة والنافلة بل يتعين حملها في الصحيحين على الفريضة بناء على القول بتحريم النافلة ولو قضاء في وقت الفريضة بل وعلى القول بالكراهة أيضا لظهورها في التساوي وعدم تمييز في فعلها بعد العشاء ويرد عليها أن الظاهر من صلاة الليل والنهار في هذه الروايات نافلتهما إذ التعبير عن الفرائض بأسمائها كالظهرين والمغرب والعشاء مع أن الظاهر من قوله صلاة النهار فوتها في النهار وفوت صلاة الليل في الليل ولا إشكال في أن الحكم قضاء الأول في الليل والثاني في النهار نعم هذا لا يتمشى في بعضها مثل قوله اقض صلاة النهار أي ساعة شئت من ليل أو نهار ونحوها إلا أنه يمكن حملها على دفع توهم المنع الحاصل من مثل رواية عمار المتقدمة المانعة عن قضاء فائتة النهار في الليل مع إمكان حمل النهار فيها على النهار الآخر لا يوم الفوات الطائفة الثانية من الأخبار ما دل على أنه لا يجوز لمن عليه فائتة أن يصلي الحاضرة في السعة وإن يجمع بينها إذا ذكر الفائتة في أثنائها من جملة ذلك ما عن أصل الحلبي المتقدم من قوله ومن نام أو نسي أن يصلي المغرب والعشاء الآخرة فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما فليصلهما وإن استيقظ بعد الفجر فليصل الفجر ثم المغرب ثم العشاء ودلالته على المطلوب واضحة بناء على أن وقت العشائين يمتد للمضطر إلى طلوع الفجر وحمل قوله بعد الفجر على الفجر من طلوع الشمس بعيد جدا لاحتمال الأمر بتقديم الفجر على الاستحباب أو ...

التعقيب فيتم المطلوب لكنها لا تنفي التفصيل المتقدم عن المختلف ومنها ما تقدم من كتاب الاحتجاج الذي ذكرناه او لانه لا يرى منه الا ما اجمع عليه
صح من قول الائمة من قوله والصلوات الفائتات تقضى ما لم يدخل عليه وقت صلاة فاذا دخل وقت صلاة بدأ بالتي دخل وقتها وقضى الفائتة بعد
ظاهره وجوب التقديم الا ان يحمل على الاستحباب فيتم المطلوب هي المواسعة المطلقة من دون تفصيل لكن لا نعلم ان عد هذه من الاخبار
الرواية مشكل فالظاهر كون الحكم المذكور من هذه بن الجليل فتوى مستنبطة من ظاهر الروايات ومنها ما ارسله الواسطي في كتابه عن الصادق ع
انه من كان في صلاة ثم ذكر صلاة اخرى فاتته اتم التي هو فيها ثم قضى ما فاته وحكي عنه نسبته هذا الى اهل البيت ع في موضع آخر من كتابه ودلالته على
المطلوب ظاهرة فلا كلام في سنده ومنها رواية ابي بصير المصححة ان نام رجل ولم يصل صلاة المغرب والعشاء الآخرة او نسي فان استيقظ قبل
الفجر مقدار ما يصليهما جميعا فليصلهما وان خشي ان يفوته احديهما فليبدأ بالعشاء الآخرة وان استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصل الفجر ثم المغرب
ثم العشاء قبل طلوع الشمس فان خاف ان تطلع الشمس فيفوته احدى الصلاتين فليصل المغرب ثم ليدع العشاء الآخرة حتى تطلع الشمس ويذهب
شعاعها ثم ليصل العشاء وحكي نحوها من رسالة السيد ابن طاوس عن كتاب الحسين بن سعيد ونحوها ما عن الفقه الرضوي مسندا الى العالم
قوله وان خاف ان تعجله طلوع الشمس ويذهب بهما جميعا فليؤخرهما حتى تطلع الشمس ويذهب شعاعها والدلالة فيها ظاهرة على ما سبق في تقريب
دلالة الحلبي واما الحكم فيهما بتأخير القضاء الى ذهاب شعاع الشمس فهو غير موهن للرواية كما ان صحيحة زرارة التي هي العمدة في ادلة الترتيب مشتملة
على هذا الحكم ايضا لان غايته الامر حمل هذه الفقرة على التقية ولا يوجب حمل سائر الخبر عليها خصوصا مع احتمال حدوث سبب التقية بعد ذكر الفقرة
السابقة مع ان الرواية مروية عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن ابن مسكان وابن سنان خالية عن الفقرة المذكورة فالانصاف انه هو هادم المدعى
نعم لا ينهض لرد تفصيل المختلف كما عرفت ثم انه حكي عن المحقق في الغرية انه اورد على هذا الخبر فقال ان خبر ابي بصير ابن شاذ لانه على ان
العشاء يمتد الى الفجر وهو قول لم يعرف واذا تضمن الخبر ما لا نعمل به دل على ضعفه ثم قال وايضا فيهما شاذان لقلة ورودهما وبعد العمل بهما ثم اجاب عن الاول
بانا لا نقول بذلك مرة بل هو قول جماعة من فقهائنا المتقدمين منهم والمتأخرين منهم ابو جعفر بن بابويه وهو احد الاشياخ وقد ذكر ذلك
الشيخ ابو جعفر الطوسي في مسائل من بعض اصحابنا فكانه مشهور وقالوا هو وقت لمن نام او نسي ولو سلمنا ان الوقت ليس بسند فما المانع ان يكون
ذلك للتقية في القضاء فان رواية زرارة التي هي حجة في ترتيب القضاء تضمنت تأخير المغرب والعشاء حتى يذهب الشعاع ومن المعلوم ان الحاضرة
لا يرخص بها ذلك فكيف ما بدأ انه يقدم على الحاضرة ثم اجاب عن الثاني بانه لا تم شذوذهما وقد ذكرهما الحسين بن سعيد والكليني والطوسي في التهذيب و
الاستبصار وذكره ابو جعفر بن بابويه في الفقيه وقد اودع فيه ما يعتقد انه حجة فيما بينه وبين ربه انتهى ومنها مرسلة الوشاء عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله
قال قلت له رجل تفوته الاولى والعصر والمغرب وذكرها عند العشاء الآخرة قال يبدأ بالوقت الذي هو فيه فانه لا يأمن الموت فيكون قد ترك صلاة فريضة
في وقت قد دخلت ثم يقضي ما فاته الاولى فالاولى وعن المحقق في المعتبر روايته عن جميل فلعله اخذه من كتابه ووجه الدلالة انه اذا اراد من ذكره
المنسي عند العشاء انه ذكر عند دخول وقتها الذي بعد ذهاب الحمرة المغربية بناء على القول بانه اخر وقت المغرب كما هو مذهب جماعة واما زمان
الوقت لهو ما بعد ثلث الليل او ربعه بناء على انتهاء المغرب بذلك وبقاء العشاء الى نصف الليل وعلى اي حال فقد دلت الرواية على
تقديم الحاضرة على الفائتة والتعليل المذكور وارادة الاستحباب ولو ابيت الا عن كون وقت العشاء قبل ضيق وقت المغرب بناء على ما
اشتهر بين المتأخرين امكن حمل قوله يبدأ بالوقت الذي هو فيه على المغرب والعشاء بكون المراد فيه المغرب في اول وقته لا مطلقا ويحمل
الليلة السابقة ويحمل ايضا ان يكون قد وقع ذكره على سبيل السهو من السائل في مقام ذكر امثال الفوائت كما يجمع في السؤال من تداخل الا
بين غسل الجنابة والجمعة وان ابيت الا عن كونها لكل مخالفا للظاهر قلنا ان عدم مناسبة ذكر المغرب لظاهر السؤال لا يوجب سقوط الجواب عن قابلية
الاستدلال فان ظهور الرواية في تقديم العشاء الحاضرة على قضاء الظهرين مما لا ينبغي انكاره وهو كاف في اثبات المواسعة المطلقة خصوصا بملاحظة التعليل
المذكور فيها ومنها موثقة عمار قال سألته عن رجل تفوته المغرب حتى تحضر العتمة فقال اذا حضرت العتمة وذكر ان عليه صلاة المغرب فان احب بدأ
بالمغرب بدأ وان احب بدأ بالعتمة ثم صلى المغرب بعد بناء على ان المراد بمغرب الليلة السابقة او على القول المتقدم من انتهاء وقت المغرب بحضور
وقت العشاء ودلالته على جواز تقديم الحاضرة واضحة ولا ينافيه الحكم باستحباب تقديم الحاضرة ولا استحباب تقديم الفائتة لامكان حمل التخيير
فيه على ارادة دفع توهم تعين احد الامرين ومنها ما عن السيد بن طاوس في رسالة المواسعة عن كتاب الحسين بن سعيد عن صفوان عن العيص بن القسم قال سألت
ابا عبد الله ع عن رجل نسي او نام عن الصلاة حتى دخل وقت صلاة اخرى فقال ان كانت صلاة الاولى فليبدأ بها وان كانت صلاة العصر صلى العشاء ثم
صلى العصر بناء على ان المراد بصلاة الاولى هي الصلاة التي بعدها صلاة وقتها المغرب ويكون المراد بوقت الصلاة الاخرى فيها الذي هو وقت
للاولى فيكون حاصل الجواب ان الصلاة الاولى مع بقاء وقتها الاضطراري تقدم على الصلاة الاخرى واما مع فوات وقتها مطلقا فيقدم عليها الحاضرة
ويمكن ان يراد من الصلاة الاولى صلاة الظهر بنوع المجاز فيها عليها في الاخبار ولكونها اول صلاة صلاها رسول الله لكن تخصيصها بالذكر من باب المثال

الحكم المغرب ايضا ويحتمل ان يراد بالاولى خصوص الظهر فيكون وجه تقديم الظهر المنسية على العصر انه لا صلاة بعد العصر وفي الرواية احتمالات اخر
باعتبار رجوع كل من الضمير في قوله وان كانت قوله فليبدأ بها الى كل من الحاضرة والمنسية الا ان الاظهر ما ذكرنا ومن دلالتها على تقديم العشاء
على العصر المنسي واضحة على كل حال ومنها المروية عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه ع قال وسألته عن رجل نسي المغرب حتى دخل وقت العشاء
الآخرة قال يصلي العشاء ثم يصلي المغرب وسألته عن رجل نسي العشاء فذكرها بعد طلوع الفجر قال يصلي العشاء ثم يصلي الفجر وسألته عن رجل نسي الفجر حتى
حضرت الظهر قال يبدأ بالظهر ثم يصلي الفجر كذلك كل صلاة بعدها صلاة فان صدرها وذيلها كالصريح في جواز تقديم الحاضرة على الفائتة واما
الحكم فيها بتقديم العشاء المنسية على الفجر فعلى وجه الاولوية كالحكم بتقديم الحاضرة في الصورتين لما ذكر من الضابط في ذيلها لكن قبلها ان ظاهرها
فوات وقت المغرب بالنسيان مع سعة وقت العشاء وهو خلاف المشهور الادلة وارادة اخر وقت العشاء يوجب الحكم بوجوب تقديم العشاء هذا مع ان التعليل
المذكور لا يخلو من اجمال لان المشبه به المشار اليه بقوله كذلك كل صلاة بعدها صلاة يحتمل ان يكون الفائتة ووجه الشبه اما الحكم بالتقديم واما الحكم
بالتأخير والمراد من تفويت صلاة بعدها اما شرعية صلاة بعدها ولو نفلا لها واما وجوب فريضة بعدها نعم في بعض الاخبار ما يبين المراد منها ومنها
ما عن الشيخ باسناده عن الحسن الصيقل قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل نسي الاولى حتى صلى ركعتين من العصر قال فليجعلها الاولى وليستأنف
العصر قلت فانه نسي المغرب حتى صلى ركعتين من العشاء ثم ذكر قال فليتم صلاته ثم ليقض بعد المغرب قال قلت له جعلت فداك حين نسي الظهر ثم
ذكر وهو في العصر يجعلها الاولى ثم يستأنف وقلت لهذا يتم صلاته ثم ليقض بعد المغرب فقال ليس هذا مثل ذلك ان العصر ليس بعدها صلاة والعشاء بعدها صلاة وفي معناها ما عن
الاسلم بزيادة قوله ان العصر ليس بعدها صلاة ثم لا يتنفل بعدها والعشاء الآخرة يصلي بعدها ما يشاء وهذا التفصيل محمول على الاولوية بشهادة
التعليل فان قضاء الصلاة بعد العصر جائز اجماعا او على التقية ففيه دلالة على المواسعة وتفسير لما سبق من التفصيل في رواية علي بن جعفر المتقدمة
الا ان ظاهره متروك عندنا معاشر القائلين بعدم خروج وقت الظهر خصوصا للناسي الا اذا بقي مقدار صلاة العصر ومنها ما في خبر ذلك الوقت
العدل وفيه بحر فلا مورد للاستحباب وهكذا الحكم المذكور للمغرب فافهم ومنها ما عن الشيخ عن اسماعيل بن هشام عن ابي الحسن ع عن الرجل يؤخر الظهر
حتى يدخل وقت العصر انه يبدأ بالعصر ثم يصلي الظهر وفيه ما تقدم من انه لا يناسب ما هو المعروف من عدم خروج وقت الظهر الا اذا بقي مقدار
صلاة العصر ومنها ما عن الصدوق والشيخ باسنادهما عن اسحاق بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع تقام الصلاة وقد صليت قال صلها واجعلها لما فات
وتعود اختصاص الصلاة التي صليتها اولا بصورة نسيان وجوب القضاء بعيد لتم ظاهر الرواية الاستحباب فيمكن حملها على محمل الفوائت الطائفة التي
ما دل من الاخبار على جواز التنفل اداء وقضاء لمن عليه فائتة فمن جملة ذلك ما استفاض من قضية نوم النبي ص عن صلاة الصبح حتى طلعت الشمس فقام صلى
هو واصحابه ركعتي نافلة الفجر ثم صلى الصبح ولا اشكال في سندها لانها الا من جهة تضمنها نوم النبي ص بل في بعضها ما يدل على صدور السهو منه
على ما يقوله الصدوق تبعا لشيخه ابن الوليد بل عن ظاهر الطبرسي في تفسير قوله تعالى واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا نسبة ذلك الى الامامية في غير ما
يؤدونه عن الله لكن الاكثر ردوا هذا القول ومهجور خصوصا فيما يتعلق بفعل المحرمات وترك الواجبات ثم قال الكركي بعد ذكره رواية زرارة الدالة على
نوم النبي ص انه لم نقف على راد لهذا الخبر من حيث توهم القدح بالعصمة فيه وظاهره ان القدح مضمون لمنافاة العصمة نوم مخالف لما عليه الاصحاب من
تعرض لذكر هذه الروايات ورد بما ذكره عن رسالة نفي السهو للمفيد قدس سره انه قال لسنا ننكر ان يغلب النوم على الانبياء في اوقات الصلوات
حتى يخرج الوقت فيقضوها بعد ذلك وليس عليهم في ذلك عيب ولا نقص لانه ليس ينفك بشر من غلبة النوم ولان النائم لا عيب عليه وليس كذلك السهو لانه
نقص عن الكمال في الانسان وهو عيب يختص به من اعتراه وقد يكون من فعل الشيطان كما يكون من فعل غيره والنوم لا يكون الا من فعل الله فليس من مقدور
العباد على حال ولو كان من مقدورهم لم يتعلق به عيب ولا نقص لصاحبه لعمومه جميع البشر وليس كذلك السهو لانه يمكن التحرز منه ولانا وجدنا الحكماء يجتنبون
ان يودعوا اموالهم واسرارهم من ذوي السهو والنسيان ولا يمتنعون من ايداعها من تعتريه الغلبة للنوم احيانا كما لا يمتنعون من ايداعها ممن يعتريه الامراض والاسقام
انتهى موضع الحاجة وعن شيخنا البهائي في بعض اجوبة المسائل ان لفظ الرواية المتضمنة نوم النبي ص صحيحة السند وقد تلقاها الاصحاب بالقبول
في الذكرى انه لم يجد لها رادا فقبول من عدا الصدوق من الاصحاب لها شاهد صدق على انهم لا يبعدون فوات الصلاة بالنوم سهوا الا
كما ردوا غيرها مما هو صريح في نسبة السهو من شذ وثوقهم بها استنبطوا منها احكاما كثيرة ذكرتها في حبل المتين منها قضاء النافلة ومنها
جواز النافلة لمن عليه فريضة انتهى وعن والده في رسالة منفردة معمولة لبيان الاصحاب لعمل اخبار نوم النبي ص من الصلاة بالقبول انتهى
يقول انه لو نقل من جهة كثرة هذه الاخبار بجواز صدور ذلك من النبي صلى الله عليه وآله وفاقا لظاهر من عرفت لم يثبت العقل دلالة التنفل
ذلك عليه فلا يجوز رد الاسناد لا لخلل الاخبار بما لم يثبت امتناعه عقلا ولا نقلا ولا ادعى احد امتناعه بعد حكي عن العلامة انه قال بعد ذكر
بعض الاخبار في ذلك ان حديثهم باطل لاستحالة صدور ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله وعن رسالة نفي السهو المتقدمة بعد الاعتراف بعدم
امتناعه عقلا على ما عرفت ذكر ان الخبر في هذا المعنى من جنس الخبر في السهو انه من الاخبار التي لا توجب علما ولا عملا ومن اسند عليه فمن اعتمد

[هامش: ان يكون الحاضرة ويحتمل ح]

[هامش: صلوة والعشاء بعدها صلوة ح]

ما ذكره من بعض طرق العامة ان رسول الله صلى الله عليه وآله نام هو واصحابه آخر الليل الى ان طلعت الشمس فكان اول من استيقظ ابو بكر ثم عمر فكبّر
عمر بكبيرة عالية فاستيقظ رسول الله صلى الله عليه وآله فامرهم بالارتحال وسار غير بعيد فتوضأ فصلى الصبح قال الناظر ايها الغافل نحو صفهم لعناية بهم
الله سبحانه بنبيّهم وانه سبحانه لا يصحّ ان ينبّه وان جبرئيل ما كان شفقته على نبيّهم دون عناية عمر حتى كان يوقظه الله او جبرئيل اذا نظر الى رواياتهم
عن محمد صلى الله عليه وآله انه تنام عينه ولا ينام قلبه وتفسيرهم لذلك بان نومه لا يمنعه عن معرفة الله ونظرت في رواياتهم لوجوب قضائها فانه عقيب ذكرهم ما ذكر
في هذا او روايته انه اخّر القضاء الى بعد الارتحال فانه قد نام قلبه حتى لا يحسّ بخروج الوقت فكل ذلك يشهد بالمنافقة في رواياتهم ومنها
نعم ونكذب نفيهم انتهى وفي الانتصار ان نوم النبي ص او احد المعصومين صلوات الله عليهم عن الواجب سيما آكد الفرائض نقص عليهم ينفيه
بنادر من اخبارهم على كمالهم وكمال عناية الله تعالى بهم في تبعيدهم من الزلل بل الظاهر بعد التأمل ان هذا انقص من سهو النبي صلى الله عليه وآله الذي
في الصلاة وما تقدم من صاحب رسالة نفي السهو بل العقل والعقلاء يشهدون بكون السهو عن الركعتين في الصلاة اهون من النوم عن فريضة
الصبح وان هذا انما يتراءى بالتعبير عن ذلك اشكالا بل ذكر ان لا يستحي بتعبيره او كون نفس السهو نقصا دون نفس النوم لا ينافي كون هذا الفرد من النوم
انقص لكشفه عن تقصير صاحبه لو تمت المقدمات وبالجملة فصدور هذا مخالف لما يحصل القطع به من تتبّع متفرقات ما ورد في كمالاتهم وعدم
صدور القبائح منهم صغيرة او كبيرة في الصغر والكبر عمدا وخطأ ولعله لذا تنظر في هذه الاخبار بعض المتأخرين على ما حكي عنهم منهم شيخنا البهائي
بعد اعترافه بانا استفدنا من كلام الشهيد المتقدم عن الذكرى تجويز الاصحاب لذلك وعرفت ايضا عن المنتهى وغيره اللهم الا ان يقال بان
سقوط اداء الصلاة عنه صلى الله عليه وآله في ذلك الوقت لمصلحة علمها الله سبحانه فانه شرّك مع غيره في هذا التكليف الخاص ليس الا بل
عليه وضع من الاخبار المذكورة حتى يوجب طرحها خصوصا ملاحظة بعض القرائن والامارات في تلك الاخبار منها قوله في رواية سعيد الاعرج انا انام
لعلّ انام رسول الله صلى الله عليه وآله نعم فعل ذلك رحمة لهذه الامة لئلا يعيّر الرجل المسلم اذا هو نام عن صلاته او سها فيقبل وقوله ع الامة
فجاء اليهم يتم بوادي الشيطان ولم يصلّ فيه فعلم ان النوم كان زللا منهم لا منه صلى الله عليه وآله وان دلالة الاخبار المذكورة بعد
تسليمها كغيرها من الاخبار المتضمنة لجواز التنفل لمن عليه قضاء على نفي المضايقة وفورية القضاء واما دلالتها على نفي الترتيب فهي
مبنية على عدم المدرك له الا الفورية وانعقاد الاجماع المركب على ان كل من قال بالمواسعة لم يقل بالترتيب وكلاهما ممنوعان لما يأتي من حجة
القول بالمواسعة الاجماعات المنقولة منها ما تقدم عن الجعفي من نسبة ما يذكره في كتابه الفاخر الى المجمع عليه ومنها ما عن المعتبر من ان القول
بالمضايقة يلزم منه منع من عليه صلوات كثيرة ان ياكل وان ينام زائدا على الضرورة ولا يشتغل الا بالاكتساب قوت يومه له ولعياله وانه
لو كان له درهم حرم عليه الاكتساب حتى يتجاوزه والتزام ذلك مكابرة صرفة والتزام سوفسطائي ثم قال ولو قيل فقد اشار ابو الصلاح الحلبي الى ذلك
فانا نعلم من المسلمين كافة خلاف ما ذكرنا فان اكثر الناس يكون عليهم صلوات كثيرة فاذا صلى الانسان منهم شهرين في يوم استكثره
انتهى وعن ابن فهد ما محصله ان القول بتحريم الحاضرة في اول وقتها مع القول بجواز غيرها من الافعال مما لا يجتمعان والثاني ثابت بالاجماع على عدم
افتاء احد من فقهاء الامصار في جميع الاعصار بتحريم زيادة لقمة او شرب جرعة او طلب الاستراحة من غير نصب شديد والمنع من فعل العبادات
الواجبة والمندوبة لمن عليه قضاء فيلزم انتفاء الاول والجواب عن هذه الحجة انه ان اراد به دعوى اجماع العلماء فهو واضح المنع مع ما فيه
من كثرة القائلين بالمضايقة من القدماء ودعويهم الاجماع انتهى وعن غيبة الجعفي يمكن حملها على ان ما ذكره في كتابه مضمون الروايات المجمع عليها
بل يكون دعوى ظهور قوله لا نذكر فيه الا ما اجمع عليه وصح من قول الائمة فيما ذكرنا فان كلمة من بيانية للموصول واما كلام المحقق فمرجعها الى دعوى سيرة المسلمين
وهي غير معلومة على وجه يجدي في المقام خصوصا مع كونها ناشئة عن قلة مبالاتهم في الدين ولذا تراهم يشتغلون بما ذكر من المباحات مع اشتغال
ذممهم بحقوق من يطالبهم مستعجلا او لو بشاهد الحال كمستحقي الصدقات الواجبة ومع اشتغال ذممهم بحقوق الله الفورية كتعلم العلم وكسب
الاخلاق الجميلة ودفع الاخلاق الرذيلة وتراهم يتعاملون ويتعاشرون مع الاطفال الغير المميزة والمجانين ولا يجتنبون عن النظر الى غير المحارم تلذذا
على الوجه والكفين كالشعر والزند والرجل الى غير ذلك مما يطول الكلام بذكره هذا مع ان استلزام المضايقة لتحريم الامور المذكورة محل كلام
في الاصول مبني على مسألة الضد فلعل السيرة المذكورة دليل على عدم الاستلزام كما تمسك بها بعض الاعلام في هذا المقام ومنه يظهر ما في كلام
العلامة في لف مضافا الى ان نفي القول عن فقهاء الامصار بحرمة ما ذكر مع اعترافه بذهاب السيد وجماعة الى الحرمة كما ترى وبالجملة فالتمسك
بالاجماع والسيرة في هذا المقابل الا لتكثير الادلة مع انه لا ينبغي الريب الا اذا كان منوطا بالفورية ومبنيا عليها الخامس من حجج القائلين بالمواسعة
لزوم الحرج العظيم الذي يشهد بنفيه الادلة الثلاثة بل الاربعة وبعبارة الحرج لا يلزم الا مع كثرة الفوائت وح فان كان لزومه على وجه
يرتفع به التكليف حكم بنفيه كما يحكم القائل بالمواسعة عند ظن طرو العجز وكما يحكم بسقوط القيام في الصلاة عند تعسره فلا يتعدى
الى التوسعة عند عدم لزوم الحرج لقلة الفوائت والحاصل ان ما يقتضي لزوم الحرج تشريع المواسعة في جميع الافراد حتى مع عدم الحرج بان يكون لزوم الحرج

وانسهاني صلوته فلم في الركعتين الا ان قال م

موسّع الحكم لان ذلك مما هو فيما كان العسر في غالب الموارد فيدفعها الشارع كما في تشريع القصر في السفر للحرج وتشريع الطهارة الحدثية بضرب ذلك وليس
كل ما نحن فيه قطعا فاندفع ما يتوهم ان غرض المستدل ان المشقة النوعية الثابتة في فورية القضاء يقتضي بحسب الحكمة المرعية في الشريعة السمحة
السهلة نفيها مطلقا وان انتفت المشقة الشخصية في ثبوتها في بعض الاحيان هذا مع امكان معارضته بان حكمة عدم وقوع المكلف فيما يهلكه بغتة
مشغول الذمة بالفوائت بعد الموت فيقتضي ايجاب المبادرة اليها اذ قلما اتفق للمكلف ان يكون عليه فوائت كثيرة لم يتبادر اليها في السنة الاولى
مات مشغول الذمة بها او باكثرها وكيف كان فهذا الدليل في الضعف كسابقه الا انه ينفي الترتيب ايضا ولو لم يثبت من المضايقة لان مقتضى
وجوب الاشتغال بالفوائت تحصيل الترتيب بين الحاضرة وبين ما يمكن تقديمه عليها من الفوائت بل لو لم يشتغل بها ايضا كان في نفس تأخير
الحاضرة من جهة ضبط اواخر الاوقات بالساعات في العلامات لا اذا قلنا بان الواجب تأخير الحاضرة عن مجموع الفوائت لا عن كل فائتة حتى
يجب الاشتغال بها مهما امكن فافهم والحاصل ان لزوم العسر على كثير عليه الفوائت مسلم سواء قلنا بالمضايقة ام قلنا بلزوم الترتيب من دون
المضايقة لكن الحكم بنفيهما معا حتى في مورد عدم الحرج يحتاج الى دليل آخر والتمسك بالاجماع المركب في غير موضعه لان التفصيل في الاحكام التكليفية
بين موارد الحرج وغيرها لكثرة وقوعه في الشريعة لا يعلم مخالفته في هذه المسألة لقول الامام ع وان كان القطع في بعض الموارد ممكنا الا ان قلبه
الفصل بين الموردين في المسائل مما يمنع القطع غالبا فافهم فانه قد ضعف في كثير من الموارد وهذا خلاصة ادلة القول بالمواسعة وقد عرفت ضعف
اكثرها مع عدم دلالة على الترتيب خصوصا فيما عدا فوائت اليوم واما ما يمكن ان يستدل به للقول بالمضايقة فوجوه الاول الاصل المراد به
اصالة الاحتياط اما من حيث الفورية ليتيقن عدم المؤاخذة على تقدير التعجيل مع عدم الامن منه على تقدير التأخير مطلقا او مع انتفاء طرو العجز
واما من حيث يقين امتثال الحاضرة على تقدير تأخيرها عن الفائتة او ايقاعها في ضيق الوقت في الشك والامتثال لو قدمها على الفائتة
والجواب عنه عدم وجوب الاحتياط لا من جهة الفورية ولا من جهة الترتيب لما تقرر في محله من دلالة العقل والنقل على عدم المؤاخذة على ما لم
يعلم كونه منشأ لها سواء كان الشك في التكليف الاصلي ام كان في التكليف المقدمي كالجزء والشرط ثم انه لو قلنا باصالة الاحتياط في الشك
المقدمي من قبيل الجزء والشرط على ما هو مذهب جماعة وقد كنا نقويه سابقا بدعوى اختصاص ادلة البراءة عقلا ونقلا بالشك في التكليف المستقل
كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال او غسل الجمعة لكن وجوب الاحتياط في التكليف لوجوب المستقل مما لم يقل به احد من المجتهدين ولا الاخباريين
من اختصاص الخلاف بين الاخباريين والمجتهدين في وجوب الاحتياط وعدمه بغير هذه الصورة من صور الشبهة في الحكم الشرعي وعلى هذا
فوجوب الاحتياط من جهة الفورية ووجوب المبادرة الى القضاء بمجرد احتمال العقاب على التأخير مما لم يقل به احد واما امتثال الاحتياط من جهة
الشك في اعتبار الترتيب على ما هو مذهب جماعة في الشك في الشرطية والجزئية فهو ايضا غير جار في المقام وان قلنا بجريانه في غيره لان الترتيب نفي
عند المضايقة من جهة لزوم المبادرة واذا كان المرجع عند الشك في لزوم المبادرة اصالة البراءة عنه بالاتفاق على ما ذكر لم يجب الاحتياط
عند الشك في اعتبار الترتيب بل المرجع الى اصالة البراءة التي هي الاصل في الشك الذي صار منشأ لهذا الشك لما تقرر في محله من ان احد
الاصلين اذا كان الشك في مجرى الاخر فهو حاكم على صاحبه ولا يلتفت الى صاحبه لذا لو شككنا في وجوب تقديم اخراج النجاسة عن المسجد على
الصلاة فيه لاجل الشك في وجوب اخراج النجاسة فوريا لم يكن هناك موضع لاجراء اصالة الاشتغال بالاتفاق من القائلين بجريانها عند
الشك في اعتبار شيء في العبادة المأمور بها والحاصل ان اصالة البراءة حاكمة على اصالة الاشتغال مع كون الشك في مجرى الثانية مسببا عن الشك
في مجرى الاولى وهذا هو الضابط في كل اصلين متعارضين سواء كانا من جنس واحد كاستصحابين او من جنسين كما فيما نحن فيه والظاهر
ان تقديم البراءة على الاحتياط في مثل ما نحن فيه مما اتفق عليه الموجبون للاحتياط وانما خلافهم في الاستصحابين المتعارضين اذا كانا من
هذا القبيل ثم ان ما نحن فيه ليس من الشك في شرطية شيء للعبادة او جزئيته لها بل الشك في صحة العبادة لاجل الشك في ثبوت تكليف آخر منجز
فاذا انتفى باصالة البراءة فلا مسرح للاحتياط الواجب فافهم واغتنم واعلم ان جميع ما ذكرنا انما هو على تقدير تسليم الصغرى وهي ان الاحتياط في تقديم
الفائتة اما لو اخذنا بظواهر العبارة المحكية عن جماعة من القدماء كظاهر بعض الاخبار من وجوب تقديم الحاضرة ان كان موسعا او الاخطار فوات
جماعة كثيرة بثبوت الوقت الاضطراري فلا احتياط في المقام الثاني الا الطلاق وامر القضاء مبنيا على كونها للفور اما لغة كما عن الشيخ وجماعة كما عن السيد
مدعيا اجماع الصحابة والتابعين عليه واما عرفا كما يظهر من بعض ادلة بعض المتأخرين والجواب بمنع كونه للفور لا لغة ولا شرعا ولا عرفا الثالث
ما دل على وجوب المبادرة الى القضاء من ذلك قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فعن الطبرسي بعد ذكر جملة من معانيه وقيل معناه اقم الصلوة متى
ذكرت ان عليك صلوة كنت في وقتها ام لم تكن عن اكثر المفسرين وهو المروي عن ابي جعفر ع وعن الفقيه اذا نسيت صلوة ثم ذكرتها فصلها في
ذكرى قال كثير من المفسرين انه في الفائتة لقول النبي ص من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها ان الله تعالى يقول اقم الصلوة لذكري و
في رواية زرارة عن ابي جعفر ع انه قال اذا فاتتك صلوة فذكرتها في وقت اخرى فان كنت تعلم انك اذا صليت التي فاتتك كنت من الاخرى في وقت

ومجراه مبنيا عن الشك ع

فابدء بالتي فاتتك ان الله عزّ وجلّ يقول واقم الصلوة لذكري انتهى ومثلها في تفسير الآية صحيحة اخرى لزرارة الواردة في حكاية نوم النبي
ومنها قوله ع من نسي شيئاً من الصلوة فليصلّها اذا ذكرها ان الله تعالى يقول اقم الصلوة لذكري ومنها الاخبار الدالة على الامر بالقضاء عند ذكرها
مثل ما تقدم في تفسير الآية ومثل ما عن السرائر في الخبر المجمع عليه بين جميع الامة من نام عن صلوة او نسيها فوقتها حين يذكرها ومثل رواية
عن نعمان الرازي قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل فاته شيء من الصلوات فذكرها عند طلوع الشمس وعند غروبها قال فليصلها حين ذكرها
ورواية يعقوب بن شعيب عن الرجل ينام عن الغداة حتى تبزغ الشمس ايصلي حين يستيقظ او ينتظر حتى تنبسط الشمس قال يصلي حين يستيقظ الى غير
ذلك مما هو بهذا المضمون ومثل ما دل من الاخبار على ان عدة صلوات يصليها على كل حال منها صلوة فاتتك حين تذكرها وتقريب الاستدلال
بالآية والروايات ان توقيت فعل الصلوة بوقت الذكر ظاهر في وجوب ايقاعها في ذلك الوقت فهو وقت للواجب لا لمجرد الوجوب كما في قول القائل
الوقت عند طلوع الشمس او الزوال او افعل كذا حين قدوم زيد ونحو ذلك وحملها على الاستحباب مخالف لظاهرها خصوصاً ظاهر الآية حيث
ان قوله تعالى اقم الصلوة عطف على قوله واعبدني الصريح في الوجوب وكذا حملها على مجرد الاذن في اتيانها في مقام دفع توهم الحظر عنها في بعض
الاوقات التي نهي عن الصلوة فيها تنزيهاً او تحريماً واما ما دل على عدم جواز الاشتغال بغير القضاء مثل صحيحة ابي ولاد الواردة في حكم المسافر
القاصد للمسافة الراجع عن قصده قبل تمامها وفي اخرها فان كنت لم تسر في يومك الذي خرجت فيه بريداً فان عليك ان تقضي كل صلوة صليتها
بالتقصير بتمام من قبل ان تبرح من مكانك وصحيحة زرارة عن رجل صلى بغير طهور او نسي صلوة او نام عنها قال يقضيها اذا ذكرها في اي ساعة
ذكرها من ليل او نهار فاذا دخل وقت صلوة ولم يتم ما فاته فليقض ما لم يتخوف ان يذهب وقت هذه الصلوة التي قد حضرت وهذه احق بوقتها
فاذا قضاها فليصلّ ما فاته مما قد مضى ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها والجواب اما عن الآية فبانه ان اريد اثبات دلالتها بنفسها
على فورية القضاء فدونه خرط القتاد اذ لا ظهور فيها الا في خطاب موسى ع باقامة الصلوة فان قوله لذكري يحتمل ان يكون قيداً للكلام
مرتباً على قوله فاعبدني واقم الصلوة خصوصاً بعد ملاحظة ان في نسبة مثل موسى ع لصلوة الفريضة بل نومه عنها كلاماً ما تقدم شطر منه في
نوم النبي صلى الله عليه وآله والكلام فيه محتمل وجوهاً وكذا الذكر وبالجملة فعدم دلالة الآية بنفسها على المدعى مما لا يخفى فيهمنا انما الاحتجاج
الى ثبات وجوب اجمال الآية او بعضها ولذا لم يجئ عن احد من المفسرين من فسرها بخصوص الفائتة حتى يمكن الامر فيها على الفور وان اريد
دلالتها بضميمة ما ورد في تفسيرها من الروايات المتقدمة المستشهد بها فيها على وجوب القضاء عند الذكر متعاقباً لانها الا ان الرواية
الاولى غايته والصحيحة الاخرى لزرارة مع اشتمالها على نوم النبي صلى الله عليه وآله مشتملة على ما ينافي الفورية من ارتحال النبي صلى الله
عليه وآله واصحابه بعد الاستيقاظ وتقديم نافلة الفجر بل الاذان والاقامة بل فيه دلالة ارتحاله للتجنب عن وادي الشيطان وعدم تأخير عن مقامهم
نافلة الفجر عن قضائها وعدم ترك الاذان والاقامة على عدم استحباب المبادرة الى القضاء على وجه يكون له مزية على المستحبات المذكورة
واما الرواية الاولى لزرارة فلا دلالة فيها الا على تقديم كون الامر للفور وقد عرفت منعه سابقاً فهي لا تدل على الازيد من تقديم الفائتة
الواحدة على الحاضرة واين هذا من القول بالمضايقة ووجوب المبادرة وبطلان الحاضرة لو قدمها على الفائتة وان تعددت اما الاخبار
فبرصحيحة ابي ولاد وزرارة فهي بين مسوقة لبيان اصل وجوب قضاء المنوي لتعدد ومسوقة لبيان عدم اختصاص القضاء بوقت دون وقت في
دفع توهم مرجوحيته في بعض الاوقات مع انه لو سلم دلالتها على الفور بنفسها لا يستلزم الترتيب الا اذا قلنا باستلزام الامر بالشيء
النهي عن ضده او عدم الامر به كما ان ما دل بظاهره على الترتيب لا يستلزم وجوب المبادرة كما عرفت سابقاً نعم لو ثبت اجماع مركب امكن الاستدلال
بما دل على احدهما على الاخر بضميمة الاجماع وهو غير ثابت وبهذا يمكن دفع الاستدلال بالصحيحتين الاخيرتين اعني صحيحة ابي ولاد وزرارة
مع ان دلالة صحيحة ابي ولاد على المطلب موقوفة على القول بوجوب قضاء الصلوات المقصورة اذا بدا له عن السفر قبل تمام المسافة وهو
امر لم يقل به احد مخالف لصحيحة زرارة الاخرى الصريحة في نفي الاعادة على من رجع عن قصد السفر بعد الصلوة قصراً فالمتجه حمل الرواية
على الاستحباب فلا تدل على وجوب المبادرة واما صحيحة زرارة فهي كبعض الاخبار الآتية عمدة ادلة هذا القول وربما يجاب عنها بان اطلاق
السؤال منها فيها يقتضي حمل القضاء في الجواب على مطلق الاداء كما استعمل فيه في اخر الخبر فلا يكون الغرض الا ايجاب الفعل وقت الذكر
وهو ضعيف لمخالفته ظاهر السؤال فضلاً من ظواهر فقرات الجواب لان النوم عن الصلوة ونسيانها لا يصدق عرفاً بل ولا لغة الا اذا نام او نسي
في مجموع الوقت ويتلوه في الضعف حمل السؤال على كونه عن وقت القضاء مع العلم باصل وجوبه فيكون الجواب لبيان الرخصة في القضاء في
ساعة ذكره ولو في اوقات يكون فعل الصلوة فيها مطلقاً او في الجملة مرجوحة كما اذا دخل وقت الفريضة وكما بعد صلوة العصر والفجر ويؤيده قوله
في صحيحة اخرى لزرارة في اي ساعة ذكرتها ولو بعد صلوة العصر ووجه الضعف ان دعوى كون السؤال عن وقت القضاء مع الفراغ عن اصل وجوبه
ممنوعة ومخالفة لظاهر السؤال كما لا يخفى فالاحسن تسليم ظهور الرواية بنفسها في وجوب المبادرة وحملها على ما ذكرنا من ثبات تعميم وقت الرخصة

او على الاستحباب بمعونة ظهور بعض ما تقدم من اخبار المواسعة وربما يشهد للاول كثرة الاخبار الواردة في اوقات قضاء النوافل والفرائض
في مقام السؤال عن تعيين وقت القضاء ويظهر ذلك لمن لاحظ كتاب الوسائل في باب عدم كراهة القضاء في وقت من الاوقات ثم لو سلم دلالتها
على المبادرة لم يكن فيه دلالة على الترتيب الا اذا قلنا بكون الامر بالشيء مستلزماً للنهي عن ضده الخاص او لعدم الامر به او قام اجماع مركب في المسألة
وكلاهما ممنوعان الرابع من ادلة هذا القول ما دل على الترتيب في تقديم الفائتة في الابتداء والعدول من الحاضرة اليها في الاثناء مثل صحيحة
زرارة عن ابي جعفر اذا نسيت صلوة او صليتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات فابدأ باولهن واذّن لها واقم ثم صلّها ثم صلّ ما بعدها
باقامة اقامة لكل صلوة وقال قال ابو جعفر عليه السلام فان كنت قد صليت الظهر وقد فاتتك الغداة فذكرتها فصلّ الغداة في اي ساعة
ذكرتها ولو بعد العصر ومتى ما ذكرت صلوة فاتتك صليتها وقال اذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وانت في الصلوة او بعد فراغك
فانوها الاولى ثم صلّ العصر فانما هي اربع مكان اربع وان ذكرت انك لم تصلّ الاولى وانت في صلوة العصر وقد صليت منها ركعتين فانوها
الاولى ثم صلّ الركعتين الباقيتين وقم وصلّ العصر وان كنت قد ذكرت انك لم تصلّ العصر حتى دخل وقت المغرب ولم تخف فوتها فصلّ العصر
ثم صلّ المغرب وان كنت قد صليت المغرب فقم فصلّ العصر وان كنت قد صليت من المغرب ركعتين ثم ذكرت العصر فانوها العصر ثم قم فاتمها ركعتين
ثم تسلم ثم تصلي المغرب وان كنت قد صليت العشاء الاخرة ونسيت المغرب فقم وصلّ المغرب وان كنت ذكرتها وقد صليت من العشاء الاخرة ركعتين
او قمت في الثالثة فانوها المغرب ثم سلّم ثم قم فصلّ العشاء الاخرة وان كنت قد نسيت العشاء الاخرة حتى صليت الفجر فصلّ العشاء
الاخرة وان كنت ذكرتها وانت في الركعة الاولى او الركعة الثانية من الغداة فانوها العشاء ثم قم فصلّ الغداة واذّن واقم وان كانت المغرب
والعشاء قد فاتتاك جميعاً فابدأ بهما قبل ان تصلي الغداة ابدأ بالمغرب ثم العشاء فان خشيت ان تفوتك الغداة ان بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثم صلّ الغداة
ثم صلّ العشاء فان خشيت ان تفوتك الغداة ان بدأت بالمغرب فصلّ الغداة ثم صلّ المغرب والعشاء ابدأ باولهما لانهما جميعاً قضاء ايهما ذكرت
فلا تصلهما الا بعد شعاع الشمس قلت لم ذلك قال لانك لست تخاف فوتها ورواية صفوان بن يحيى عن ابي الحسن ع قال سألته
عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس وقد كان صلى العصر فقال كان ابو جعفر ع او كان ابي يقول ان امكنه ان يصليها قبل ان تفوته المغرب
بدأ بها والا صلى المغرب ثم صلاها ورواية ابي بصير عن رجل نسي الظهر حتى دخل وقت العصر قال يبدأ بالظهر وكذلك الصلوات تبدأ
بالتي نسيت الا ان تخاف ان يخرج وقت الصلوة فتبدأ بالتي انت في وقتها ثم تصلي التي نسيت ورواية زرارة المتقدمة في تفسير الآية و
رواية البصري قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل نسي صلوة حتى دخل وقت صلوة اخرى فقال اذا نسي صلوة او نام عنها صلى حين يذكرها
فاذا ذكرها وهو في صلوة بدأ بالتي نسي وان ذكرها مع امام في صلوة المغرب اتمها بركعة ثم صلى المغرب ثم صلى العتمة بعدها الخبر ورواية
معمر بن يحيى قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل صلى على غير القبلة ثم تبين له القبلة وقد دخل وقت صلوة اخرى قال يصليها قبل ان يصلي
هذه التي دخل وقتها الا ان يخاف فوت التي دخل وقتها فالحكي عن دعائم الاسلام قال روينا عن جعفر بن محمد ع قال من فاتته صلوة
حتى دخل وقت صلوة اخرى فان كان في الوقت سعة بدأ بالتي فاتت وصلى التي هو منها في وقت وان لم يكن من الوقت الا مقدار ما يصلي
التي هو في وقتها بدأ بها وقضى بعدها التي فاتته والحكي عن كتب الاصحاب مرسلاً عن النبي ص انه لا صلوة لمن عليه صلوة وفي رواية انه يصلي
على [illegible] فقيل يتنجز الحاضرة عليه ومرجع عنها انه عليه صلوة فينبغي مرجعيه الحاضرة وتعلقها في زمن يقتضي الرواية ولا يجوز
قلت الاسناد لا دلالة فيها الا فرض تذكر الفائتة بعد تنجز الحاضرة عليه لا يخفى ما في التعارف جواب اما عن صحيحة زرارة الطويلة
فبان مواضع الدلالة فيها فقرات احديها قوله ع وان كنت قد ذكرت انك لم تصل العصر حتى دخل وقت المغرب ولم تخف فوتها فصلّ العصر
ثم صلّ المغرب والخبر لا يخفى على المتامل فيها ظهورها في تضيق وقت المغرب في اولها والحمرة والامر بتأخير
الى دخول المغرب بين خوف فوات المغرب وعدمه صريح فلا ينهض الرواية دليلاً على المضايقة بناءً على ما هو المشهور بين المتأخرين من كون
زوال الحمرة آخر وقت الفضيلة دون الاجزاء فتعين حمل الامر على الاستحباب وكون ذلك فضيلة المغرب اولى من المبادرة الى الفائتة بحكم
مفهوم القيد في قوله ع ولم تخف الثانية قوله ع وان كنت قد صليت من المغرب ركعتين والظاهر ان الحكم بالعدول في هذه الفقرة مقيد
بالسابق بعدم خوف فوات وقت المغرب فحاصل الحكمين انه اذا لم يخف فوت المغرب قدم العصر ابتداءً وعدولاً لو ذكرها في اثناء المغرب فيكون مفهوم
القيد في قوله ع ولم تخف فوتها معتبراً لانتفاء الحكمين عند خوف وقت فضيلة المغرب فيكون الراجح عند خوف فوت وقت الفضيلة
تقديم الحاضرة وهذا مخالف للقول بالمضايقة فلا محيص عن حمل الامر بالعدول على الاستحباب الثالثة قوله ع وان كنت قد ذكرتها
بعد العشاء الاخرة وانت في الركعة الاولى او الثانية من الغداة الخ والانصاف ظهور دلالة هذه الفقرة بنفسها على وجوب العدول لكنه لا
ينفع بعد وجوب حمل الامر بالعدول من المغرب الى العصر على الاستحباب اذ يتعين ح من جهة عدم القول بالفصل حمل الامر بالعدول من

الفجر الى العشاء ابقه على الاستحباب اللهم الا ان الاستحباب بعيد عن السياق من جهة ان الامر في الصحيحة بالعدول من العصر الى الظهر ومن العشاء الى المغرب للوجوب قطعا فرفع اليد عن الظهور المتقدم في وقت المغرب في الرابعة وقوله وان كانت المغرب والعشاء فاتتاك الى قوله فابدأ بالمغرب وحاله كحال الامر بالعدول من الغداة الى العشاء في حمله على الاستحباب بقرينة ما سبق لعدم القول بالفصل بين تذكر فوات العصر في اخر وقت فضيلة المغرب وبين تذكر العشاء فقط اوسع المغرب في وقت صلوة الفجر وحاصل الجواب عن هذه الصحيحة ان الاستدلال ان كان بقوله القول بكون اخر وقت اجزاء المغرب ذهاب الحمرة فاذا لم نعمل بهذا سقط الاستدلال لان الجمع للقضاء لا يجب فتنبه هذا مع ان قوله في اخر الرواية تعليلا لتاخير القضاء الى ذهاب الشعاع بانك لست تخاف فوتها ظاهر في عدم فورية القضاء فلو تمت دلالة التعليل على الترتيب فلا يبتلى الفورية لمنع الاجماع المركب بل الظاهر جمع الامامية في الحكم بالترتيب بين الحاضرتين وبين حاضرة وفائتة امارة على ان مناط الترتيب في الكل امر واحد فليس لفورية القضاء لو قلنا بها دخل في الترتيب كما يزعمه اهل المضايقة ثم لو سلم الاجماع المركب كان التعليل المذكور قرينة اخرى على استحباب الترتيب فافهم هذا مع ان الخبر مشتمل على بعض الاحكام المخالفة للاجماع مثل العدول عن اللاحقة الى السابقة بعد الفراغ عنها ومثل النهي عن القضاء الا بعد ذهاب شعاع الشمس وبما ذكرنا في الجواب عن هذه الصحيحة من ابتناء الاستدلال على ضيق وقت المغرب يجاب عن رواية صفوان بن يحيى وبنظيره يجاب عن رواية ابي بصير فان الظاهر من قوله نسي الظهر حتى دخل وقت العصر بيان الجواب على تحديد اوقات الظهرين والعشائين فقوله يبدأ بالتي نسيت الا ان يخاف ان يخرج وقت الصلوة خروج الوقت المختص بها فلو نسي العصر عند وقت المغرب المختار لوقت العشاء وجب البدأة بالمغرب ثم بالعصر وهذا مما لا نقول به وحمل وقت العصر على المقدار الذي يسع الفعل من الوقت مخالف للظاهر قطعا واما رواية معمر بن يحيى فالامر يدور بين تقييدها بصورة الاستدلال وحملها على الاستحباب او حمل الوقت على ما في رواية ابي بصير فلم يقل لا رواية زرارة الضعيفة بالقاسم بن عروة ورواية البصري الضعيفة بمعلى بن محمد ورواية الدعائم المجهول السند والنبوي المرسل فالجواب عنها بعد الاغماض عن سندها وعن سوابقها بعد تسليم ظهورها لانها انها معارضة بما تقدم من الاخبار الظاهرة في عدم اعتبار الترتيب بل في الامر بتقديم الحاضرة وهي اكثر عددا واصح سندا واظهر دلالة لامكان حمل هذه على الاستحباب وليس في تلك الاخبار مثل هذا المحمل في القرب ثم لو سلمنا التكافؤ فالمرجع الى الاطلاقات والاصول الدالة على عدم اعتبار الترتيب وعدم وجوب المبادرة وربما رجح القول بعدم الترتيب بمخالفته لاكثر الجمهور على ما عن التذكرة وحكي ان مذهب الاربعة عدا الشافعي بل له ايضا بناء على ان المحكي عنه اولوية الترتيب ان لم يقل بوجوبه فالاخبار الدالة على رجحان تقديم الحاضرة مخالفة لفتوى الاربعة الخامس من الادلة الاجماعات المنقولة من اساطين القدماء كالشيخ المفيد قدس سره حيث حكي عنه انه قال في رسالة نفي السهو ان الخبر المروي في نوم النبي صلى الله عليه وآله عن صلوة الصبح متضمن خلاف ما عليه عصابة الحق لانهم لا يختلفون في ان من فاتته صلوة فريضة فعليه ان يقضيها في اي ساعة ذكرها من ليل او نهار ما لم يكن الوقت مضيقا لفريضة حاضرة واذا كان يحرم ان يؤدي فريضة قد دخل وقتها ليقضي فريضة فائتة كان بحظر النوافل عليه اولى مع الرواية عن النبي ص انه لا صلوة لمن عليه صلوة يريد بها لا نافلة لمن عليه فريضة انتهى وكالشريف ابي الحسين بن محمد بن ناصر الرسي في المسألة التاسعة عشر من الرسيات سئل عنها السيد المرتضى قال اذا كان اجماعنا مستقرا على وجوب تقديم الفائتة من فرائض الصلوة على الحاضر منها الى اخر ما ذكره وقد اقره السيد على هذه الدعوى والشيخ في ف والسيد في الغنية والحلي في السرائر في بحث المواقيت وحكي عن الشهيد في غاية المراد انه قال نحوه المعول في هذه المسألة بخلاصة الاستدلال ان ذلك مما اطبقت الامامية عليه خلفا بعد سلف وعصرا بعد عصر واجمعت عليه ولا يعتد بخلاف نفر يسير من الخراسانيين فان ابني بابويه والاشعريين كسعد بن سعد وسعد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمة ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة والقميين اجمع عاملون بالاخبار المتضمنة للمضايقة لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق بروايته وحفظهم الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه وخريت هذه الصناعة ورئيس الاعاجم ابو جعفر الطوسي مودع احاديث المضايقة في كتبه مفتيا بها والمخالف اذا عرفنا باسمه ونسبه لا يضر خلافه انتهى وهذه الاجماعات المحكية مع كون كل منها بمنزلة خبر صحيح عالي السند معتضدة بالشهرة المطلقة كما عن كشف الالتباس خصوصا بين القدماء كما عن الروض وغيره وعن كره وغيرهما النسبة الى الاكثر وعن كشف الرموز وغيره نسبته الى الثلاثة واتباعهم والجواب ان حكاية الاجماع مع وجود القول بالخلاف ممن عرفت من القدماء والمتاخرين لا تنهض حجة الا على مدعيها لو من احتمال صدقه وقوة احتمال استنادها قطعه الى ما لا ينبغي ان يوجب القطع واحتمال ارادته من الاجماع على الحكم الاجماع على المبنى الذي يستنبط منه هذا الحكم بزعم المدعي كان يكون دعوى السيد الاجماع على المضايقة باعتبار كون دلالة الامر على الفور عندهم اجماعيا او باعتبار الاجماع على العمل باخبار وجوب قضاء المنسي اذا ذكرها الدالة بزعمهم على ان وقت الذكر متعين لوقت القضاء فلا يجوز فعل الحاضرة فيه وقد اطلعنا على موارد من هذا القبيل اما بتنصيص مدعي الاجماع واما بانفهام ذلك من مطاوي كلامه ومن الموارد التي علم استناد المدعي الى ما لا ينبغي ان يوجب القطع ما تقدم من كلام الحلي في

عنه التاخير فلا يجوز

المقام من دعوى اجماع القميين والاشعريين على الحكم لاجل عملهم بما حدثهم به الثقات وان بناء المضايقة والثابتة بناء على وجوب العمل بما يرويه الثقات من اخبار الثقات في رده بعد النقض بان الثقات رووا اخبار المواسعة ايضا بل ذكر المحكي عن غاية المراد ان هؤلاء المجمعين رووا اخبار المواسعة ايضا الحل مما عن المفيد في جوابه عن سائله عن عمل من سد عليه طريق العلم بالاخبار المسندة في كتب اصحابنا ومن انه انما روي ما سمع ونقل ما حفظ ولم يضمن تعهد في ذلك اصحاب الحديث مهملون للغث والسمين ولعبوا باصحاب النظر والتفتيش انتهى السادس عن المحقق في المعتبر في مقام الاستدلال لهذا القول من ان الفوائت تترتب على الحاضرة وحكي في توجيهه وجهان احدهما ان الفوائت تترتب في القضاء لترتيب زمنها وحيث تقدم ازمنتها على ازمنة الحاضرة فيتقدم عليها ايضا ثانيهما ان الحاضرة لو كانت فائتة وجب تاخيرها عما فاتت قبلها فكذا اذا كانت حاضرة وقد يرد الوجهان بانه قد يكون التساوي الزماني في الفوائت وعدم مزية بعضها على بعض من جهة الوقت مدخلية في وجوب الترتيب ولذلك يجب الحاضرة عند ضيقها ثم يجب تاخيرها بعد فوتها المتاخر منهما فلا يكون ترتب الازمنة في اليومية سببا مستقلا في وجوب رعاية الترتيب مط ومجرد احتمال ذلك لا يكفي في الاستدلال الا ان القول لا ريب في ضعف الوجهين لما ذكر ولغيره نعم يمكن توجيهه بان المراد ان الترتيب بين الفوائت يكشف عن ان ذلك لاجل تقدم كل فريضة على لاحقها قبل تحقق فوت تلك اللاحقة بحيث كانت اللاحقة حال الحضور فيها متاخرة عن الفائتة فيستصحب هذا الاشتراط بعد فواتها فتبين الترتيب بين الفوائت الترتيب بين الفائتة والحاضرة ولا يتجه بذلك تقديم الحاضرة عند ضيق وقتها لان تقديم عارضي لما هو مؤخر بالذات ويمكن الاستدلال لما ذكر باطلاق ادلة وجوب قضاء ما فات فانها تدل بالاطلاق على الاكتفاء بفعل الفائتة فلو اعتبر في الفائتة اللاحقة تاخرها عن السابقة كان ذلك تقييدا لتلك الاطلاقات بخلاف ما لو كان اعتبار تاخرها حين كونها حاضرة فانه لا يلزم من ذلك تقييد تلك الاطلاقات لان فعل ما فات بجميع شروطه واجزائه المعتبرة قبل الفوات لا يتحقق الا بتاخيرها عن السابقة هذا ولكن يندفع بان التقييد لازم اما في اطلاق الحاضرة فلا يحتاج الى تقييد اطلاق ادلة القضاء اذ لم يعتبر فيها امر زائد على ما اعتبر فيها حال الاداء واما تقييد ادلة القضاء باشتراط تاخر لاحقها عن سابقها من غير اعتبار هذا الشرط في القضاء وحيث لم يثبت التقييد في احدهما بالخصوص ومن الخارج وجوب الترتيب بين الفوائت بانفسها بناء على ما ذكرنا من دلالة وجوب قضاء ما فات على اعتبار جميع ما اعتبر في الاداء في القضاء لكان خلاصة الكلام في ادلة القولين المشهورين المواسعة المطلقة والمضايقة المطلقة وقد عرفت ان القول بالمواسعة وعدم وجوب الترتيب لا يخ عن قوة خصوصا فيما زاد على الفائتة الواحدة اذ لم يكن فيما تقدم من اخبار المضايقة ما يتضمن لزوم ترتيب الحاضرة على الفائتة المتعددة الا ذيل صحيحة زرارة الطويلة الامرة بتقديم المغرب والعشاء الفائتتين على الفجر بقي هنا امور الاول انه على القول بعدم وجوب الترتيب هل يستحب تقديم الفائتة او تقديم الحاضرة وجهان بل قولان والاقوى التفصيل بين صورة ضيق وقت الفضيلة للحاضرة الذي قيل بكونه هو الوقت المختار فالمستحب تقديم الحاضرة وبين غيرها فيستحب تقديم الفائتة اما استحباب تقديم الحاضرة في صورة ضيق فضيلتها فلعموم ادلة تاكد رجحان عدم تاخير الحاضرة عن ذلك الوقت الا من عذر او علة حتى قيل بتعينه للمختار من جهة ظاهر الروايات الدالة على ذلك وخصوص الصحيحة الطويلة المتقدمة في مسألة تقديم المغرب الحاضرة على العصر الفائتة بعد حمل الوقت فيها على وقت الفضيلة وكذا رواية صفوان المتقدمة فيمن نسي الظهر الى ان غربت الشمس وانه يقدم الظهر ان لم يخف فوت المغرب وكذا رواية ابي بصير المتقدمة فيمن نسي الظهر حتى دخل وقت العصر فراجع ولاحظ ولاجل هذه الاخبار الخاصة يحمل ما دل بالملازمة على الامر بتقديم الفائتة في السعة المحمول على الاستحباب بناء على القول بالمواسعة على ارادة سعة وقت الفضيلة دون مطلق الوقت فلا يوجد في المقام خبر يدل على الامر بتقديم الفائتة مع ضيق وقت الفضيلة ودعوى موافقة الاحتياط للخروج به عن خلاف من اوجب التقديم معارضة بموافقة تقديم الحاضرة في هذه للاحتياط للخروج به عن خلاف من جعل وقت الفضيلة وقت اختيار مع ان اهل المضايقة قائلون بهذا القول كالشيخين والعماني والحلبي فهم قائلون بوجوب تقديم الحاضرة في هذه الصورة مضافا الى ما عرفت في نقل الاقوال من ظهور عبارة بعض القدماء في وجوب تقديم الحاضرة واما استحباب تقديم الفائتة مع سعة وقت الفضيلة او بعد فواته فلما تقدم من الاخبار التي استدل بها اهل المضايقة من الامر بتقديم الفائتة او العدول من الحاضرة اليها المحمول على الاستحباب واما ما تقدم من بعض اخبار المواسعة من الامر بتقديم الحاضرة فمحمول على صورة ضيق وقت الفضيلة وخوف فواته ثم انه لا ينافي ما ذكرنا من استحباب تقديم الفائتة الاخبار الدالة على استحباب المبادرة في اول الوقت لانها بين دالة على استحباب اتيان الفريضة في الوقت الاول وهذا يجامع تقديم الفائتة وبين دالة على استحباب المبادرة في اول الوقت الاول فالاول التي تنافي تقديم الفائتة الا انه لا باس بالحكم باستحباب الامرين المتنافيين فان جل المستحبات كثيرا ما يتفق تنافيهما ثم ان الحكم من اصله ومن استحباب تقديم الحاضرة يقول مطلقا حتى في اخبار العدول عنها الى الفائتة الا ان يكون

الاجل اعتبار تاخرها

انتصر عليه في حكم الحاضرة الى الاصول نعم لو ثبت وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة امكن الاستدلال في مسألة الترتيب بين الفوائت بانفسها ح

اذ الكلام منها ان العدول راجح و معناه رجحان تقديم الفائتة م

مختصا بالتذكر في الاثناء او يكون الامر لمجرد بيان الجواز وكيف كان فلا بد من حمله على التعبد لا الارشاد الى رجحان تقديم الفائتة وهو بعيد
وهذا مما يضعف القول باستحباب تقديم الحاضرة مط فان حمل الامر بتقديم الفائتة على مجرد بيان جواز الاشتغال بالقضاء في وقت
الفريضة دفعا لتوهم عدم جوازه الناشي عن بعض الاخبار المانعة للنافلة او مطلق الصلوة او خصوص بعض الفرائض كالكسوفين في وقت
اليومية الان حمل اخبار العدول على الجواز بعيد جدا الثاني انا اذا قلنا بالفورية والترتيب فلا اشكال في وجوب الاشتغال بالحاضرة
عند ضيق وقتها وكذا بما هو ضروري للتعيش والظاهر انه لو كان للانسان ضروريات يمكن الاشتغال بها بعد الحاضرة وقبلها لم يجب
تاخير الصلوة عنها لان تاخيرها الى وقت ضيقها ليس للتعبد وانما هو لئلا يزاحم الفائتة والمفروض سقوط التكليف بها حينئذ لان
الوقت بمقدار الفعل الضروري والحاضرة وكذا لو سقط عنه الفائتة بعد دخول الوقت كما اذا بقي من وقت الظهر مقدار عشر ركعات وعليه زمانا
فانه لو اشتغل بها فات عنه ركعتان من العصر نعم لو اخذ باطلاق قوله لا صلوة لمن عليه صلوة كان مقتضاه الاقتصار على المتيقن من
وقت الاشتغال الثالث انه لا اشكال في ترجيح الحاضرة على الفائتة في اخر وقتها المضروب لادائها بالذات او بالعرض كطهر حيض او فقد
الطهور وهل يرجح عليها اذا ضاق وقت فضل الفعل بحيث يظن انه لا يتمكن منها اصلا او لو قضاء كما اذا ظن انه لو فات لا صرح بعض
من عاصرناه بالترجيح وبانه لا كلام فيه فجعله كضيق وقت الاداء وفيه نظر لان الحاضرة انما رجحت على الفائتة عند ضيق وقتها للنص المعتضد
بما علم من اهمية الحاضرة بالنسبة الى المبادرة الى الواجبات الاخر وتعين ترك المبادرة اليها واما ترجيح فضل الحاضرة على اصل فعل الفائتة
بان يدور الامر بين ترك الحاضرة اداء وقضاء او ترك الفائتة راسا فلم يعلم له وجه عدا الاطلاق النص الدال على ان الحاضرة احق بوقتها
لكنه منصرف الى صورة التمكن بعد ذلك من القضاء واما اذا علم ان عمره لا يبقى الا بفعل احدهما فدعوى دخوله في الاطلاق قابلة للمنع
نعم لا يبعد ان يستفاد من الادلة اهمية فعل الفرائض في وقتها من جميع ما عداها من حقوق الله مع ان الاخبار بتضييعه لا يدل الا
التعيين والتخيير انه يبقى القطع بعدم وجوب ترجيح الفائتة في هذه الصورة الرابع صرح بعض بانه لا كلام في ان تضييق الفائتة على
تقدير كتضييق الحاضرة في وجوب الاقتصار على اقل ما يحصل الامتثال والتحقيق ان ادلة فورية القضاء ان استفيد منها وجوب
الاشتغال بالقضاء عن غيره في مقابل الاشتغال بغيره عنه فهو كما ذكر فيجوز له الاتيان في الفائتة مط بجميع المستحبات الصلوتية
كالقنوت والاذان والاقامة وغيرها مما يستحب في اثناء الصلوة او في اولها وان استفيد منها وجوب الاشتغال بها مع التمكن عقلا
شرعا فيجوز له الاتيان بجميع المستحبات الصلوتية اذا لم يجب بعد هذه الصلوة فائتة اخرى لا الامر بالفورية بها المبادرة الى الاشتغال
بالفائتة المتاخرة وان استفيد منها وجوب المبادرة الى تحصيل المامور به في اول اوقات امكانه لم يجز الاشتغال بشيء من المستحبات وجب
الاقتصار على اقل الواجب في الفائتة مط وحيث ان عمدة ادلة المضايقة عند اهلها دلالة الامر على الفور فهو يقتضي الوجه الثالث
لان فعل المستحبات والاتيان في الفائتة السابقة يوجب التاخير في لاحقتها مضافا الى ان مقتضى فورية اصل الواجب وجوب تحصيله
في اول اوقات امكان حصوله الان بل بعد ثبوت التخيير بين افراد المامور المختلفة في الطول والقصر يكون المراد المسامحة الى التلبس بالفعل
من غير التفات الى زمان الفراغ عنه الذي هو زمان حصول المامور به في الخارج كما اذا وجبت الكفارة المخيرة بين الخصال فورا فان ذلك لا
يوجب وجوب اختيار العتق على صوم شهرين اذا كان يحصل في زمان اقل من الصوم وقبله انه مسلم اذا كان المامور به هي الامور المخيرة شرعا ما
اذا كان التخيير عقليا فمنشاء حكم العقل به ملاحظة كون كل من الافراد مما يتحقق به اتيان المامور به على الوجه الذي امر به فاذا لم يتحقق
على النحو الذي اريد في ضمن بعض الافراد فلا يحكم العقل بجواز اختيار ذلك البعض ولذا لا يجوز اذا امر المولى ما حضار شيء فورا الا م
بمقدمات الفرد الذي لا يحصل الا بعد زمان زمان طويل وكذا التلبس بفرد لا يحصل تمام وجوده في الخارج الا بعد زمان طويل نعم لو
ادعى دلالة الفورية راجعة الى التلبس بالمامور به لا الى تحصيله في الخارج صح الاكتفاء بالمبادرة الى التلبس وان لم يفرغ الا بعد زمان يمكن الفراغ
عن فرد اخر باقل منه لكنه خلاف ظاهر الصيغة المفيدة للفورية نعم لو ادعى ظهور هذا المعنى من الاخبار الدالة على وجوب الاشتغال بالفريضة
الفائتة عند ذكرها وانه اذا دخل وقت الحاضرة ولم يصلها فليشتغل بها بناء على ان ما ينبئه لا انها على الفور لم يكن بعيدا خصوصا بعد ملاحظة
تصريح الشيخ بعدم سقوط الاذان والاقامة وعدم التعرض لوجوب الاقتصار على اقل الواجب مع ان المقاضي عن عنوان اتحاد الاداء والقضاء
حتى في الاداب الخارجة والمستحبات الداخلة فافهم والاولى من ذلك لو كان المستند في الفورية الاجماع المحقق او المحكي المنصرف الى فورية الاشتغال
فانه يهلج دعوى عدم اخلال المستحبات بالفورية المنعقد عليها الاجماع هذا كله بالنسبة الى المستحبات واما الاجزاء والشروط الاختيارية فلعله
منافية للفورية من حيث كونها مراعاة للتعجيل لان الواجب هو تعجيل الفعل المستجمع للاجزاء والشرائط لان الطلب انما تعرض للفعل بعد
تقييده بها فلا يجوز ترك السورة مثلا لمراعاة الفورية كما انه عند ضيق الوقت وكذا تطهير الثوب او البدن بل التطهير بالماء فلا يجوز التيمم كما هو

عند ضيق الوقت هكذا هذا مع التمكن منها واما لو لم يتمكن منها فان لم يرج التمكن فلا اشكال في وجوب التعجيل اما مع ظن التمكن فهل يراعى
الفورية فيجب التعجيل او يراعى تلك الاجزاء والشروط فيجب الانتظار وجهان بل قولان من ان الفورية لا تنافي عنها الا عند عدم التمكن في هذا
الزمان من تلك الاجزاء والشروط فيسقط لاطلاق ما دل على سقوطها عند العجز عنها بل لو قيل بعدم فورية القضاء كان تجويز الامر كافيا في
سقوط الفعل حينئذ الشروط اذ لا يستفاد عنه بعد تخصيص ادلة اعتبار تلك الشروط بحال التمكن ولذا صرح في نهاية الاحكام وكشف
الالتباس والجعفرية وشرحها وارشادها مع قولهم بعدم فورية القضاء بجواز المبادرة حال التعذر نعم عن الثلاثة الاخيرة استثناء فاقد
الطهارة فاوجبوا التاخير بل عن الاولين والاخير عدم استحباب التاخير ايضا في المبادرة من ان سيرة الى فعل الطاعة ومن ان الواجب هو الفعل
المستجمع للاجزاء والشروط والعجز المسقط لاعتبار الاجزاء والشروط الاختيارية هو العجز عن امتثال الامر الكلي وعدم التمكن راسا من اتيانه بتلك
الشروط وهذا هو الذي يحكم العقل بخروجه من الخطاب بانيان الفعل المستجمع في الزمان المستقبل فهو داخل تحت القادرين لا داخل
كما ان الفعل الفاقد لبعض الشرائط في حقه فيكون هذا الشخص العاجز عن الشرط في الحال القادر عليه في الاستقبال عاجزا عن المامور به في
الحال قادرا عليه في الاستقبال فيجب عليه ترقب زمان القدرة على المامور به ودعوى انه ينكشف من الاطلاق الامر الشامل لهذا الشخص كونه
مكلفا بالفعل في هذا الزمان فينكشف من ذلك سقوط الشرط بالنسبة اليه مدفوعة بان الامر انما تعلق بالفعل المستجمع الشرائط فاطلاقه انما ينفع
عند تمكن المكلف من المامور به فاذا فرض عجزه في زمان خرج عن الاطلاق نعم لو فرض بدلية الحال ولو بالاطلاق على ان مجرد العجز عن الشرط في
جزء من الوقت مسقط لاعتباره في ذلك الجزء من الزمان فتخيير يجب في مكان لكن لا ضابط له فقد يوجد في بعض الشروط ولا يوجد لا
والكلام في ان مجرد العجز في جزء من الزمان يوجب سقوط اعتباره لشمول الاطلاق الامر الشامل لذلك الجزء بمطالبة التقييد بذلك الشرط الحاكم
انه لو كان عليه فوائت ولم يسع الوقت الا لمقدار الحاضرة وبعض تلك الفوائت فقد عرفت انه يجب تقديم ذلك البعض على الحاضرة عند اهل
المضايقة بناء على ان اشتراط الترتيب يختص بالشروط المتعلقة عند تعدد الفوائت المتمكن منها لا يبعد بالتعدد لان الشرط تقديم المجموع
من حيث المجموع يسقط اعتباره عند تعذر الجميع مع احتمال هذا ايضا وقد تقدم ذلك في الجواب عن دليل العسر والحرج ثم فهل يجب تقديم
ما امكن تقديمه وان افضى الى اختلال الترتيب بين الفوائت مثلا اذا كان عليه ظهر وصبح وذكرهما في وقت لا يسع الا الحاضرة وصلوة الصبح فهل
يجب تقديم صلوة الصبح على الظهر وان لزم اختلال الترتيب بينها وبين الظهر الفائتة او يجب تقديم الحاضرة لئلا يقع الفوائت على غير ترتيبها
فيدور الامر بين اهمال الترتيب بين الحاضرة وبعض الفوائت وبين اهمال الترتيب بين نفس الفوائت مقتضى القاعدة الاول لان الترتيب انما
يعتبر بين الحاضرة وبين الفائتة المستجمعة لجميع شرائطها التي منها ترتيبها على سابقتها فالمقدم على الحاضرة هي صلوة الصبح المتاخرة شرعا
عن سابقتها فافهم الخامس لو كانت الفائتة مرددة بين اثنين او زايد بحيث يجب تكرارها من باب المقدمة ولم يسع الوقت الا للحاضرة وبعض
بعضها فهل يجب تقديم ما امكن من المحتملات ام لا وجهان لا يخفى الترجيح بينهما على تقدير القول بالفورية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **وبعد** فقد اشتهر
الفقهاء لفظها من زمان الشيخ قده الى زماننا هذا قضية كلية يذكرونها في مقام الاستدلال بها على ما يتفرع عليها كانها بنفسها دليل
معتبر او مضمون دليل معتبر وهي ان من ملك شيئا ملك الاقرار به فاحببت ان اتكلم في مؤداها ومقدار عمومها وفيما يمكن ان يكون
وجها لثبوتها والمقصود الاصلي لا لاستغناء بها في غير مقام اقرار البالغ الكامل على نفسه ويكفي في ذلك المقام ما اجمع عليه نصا وفتوى
من نفوذ اقرار العقلاء على انفسهم لكن لا ينفع ذلك في اقرار الصبي فيما له ان يفعله واقرار الوكيل والولي على الاصيل فلا وجه لما
تخيله بعض من استناد هذه القاعدة الى قاعدة اقرار العقلاء وينبغي اولا ذكر كلمات من ذكرها بعينها او بما يرادفها ثم تتبعه بذكر ما ادى
منها بمقتضى ظاهرها او بمعونة قرينة استند اليها بها في الموارد الخاصة **فنقول** مستعينا بالله قال الشيخ الطائفة قدس سره في
مسئلة اقرار العبد الماذون في التجارة قال وان كان يتعلق بالمال الذي يتعلق بالتجارة مثل ثمن المبيع وارش المعيب وما اشبه ذلك فانه يقبل
اقراره لان من ملك شيئا ملك الاقرار به الا انه ينظر فيه فان كان الاقرار بعقد دين في يده من مال التجارة قبل وقبض منه وان كان اكثر
كان الفاضل في ذمته يتبع به اذا اعتق انتهى وحكي هذه العبارة في السرائر ساكتا عليه مع انه من باب الحلي عدم المسامحة فيما لا يرتضيه وعن القاضي
في المهذب بانه اذا اقر بعض المكاتب لعبده في حال الصحة بانه قبض مال الكتابة صح اقراره وعتق العبد لان المريض يملك القبض فيملك الاقرار
به مثل الصحيح وقال المحقق في الشرايع لو كان العبد يعني العبد ماذونا في التجارة فاقر بما يتعلق بها صح لانه يملك التصرف فيملك الاقرار
ويؤخذ ما اقر به مما في يده انتهى وقد استند العلامة في تقديم قول الوكيل في التصرف باقراره بانه يملك فعله ونحوه العلامة في القواعد في تلك المسئلة
صرح بهذه القضية في باب الاقرار ايضا وصرح في جهاد التذكرة بسماع دعوى المسلم انه امن الحربي في زمان يملك الامانة وهو ما قبل الاسر معللا

عليه الاجماع ونحوه المحقق في الشرائع تبعا للمبسوط من دون دعوى الاجماع وذكر فخر الدين في الايضاح في مسألة اختلاف الوصي والمولى عليه
الاقوى ان كل من يلزم فعله او انشائه غيره كان اقراره بذلك ماضيا عليه وهذه الكلية وان كانت اخص من القضية المشهورة الا ان الغرض
من ذكر الاستشهاد بتصريحهم على ان نفوذ اقرار المالك للتصرف على غيره والا فقد صرح بتلك القضية في غير هذا المقام وذكر الشهيد في
قواعده كل من قدر على انشاء شيء قدر على الاقرار به الا في مسائل اشكلت منها ان ولي المراة الاجباري لا يقبل قوله وكذا قيل في الوكيل اذا
اقر بالبيع او قبض الثمن او الشراء او الطلاق او الثمن او الاجل واذا اقر بالرجعة في العدة لا يقبل منه مع انه قادر على انشائها وقيل يقبل
انتهى وفي تقييده الولي بالاجباري احتراز عن الولي الاختياري فانه لا اشكال في قبول اقراره عليها ولا خلاف بين الثامنة والخامسة على ما يظهر
من التذكرة ويلوح من الشيخ في مسألة دعوى الوكيل فعل ما وكل فيه نعم تامل فيه جامع المقاصد فيما سيأتي قال في التذكرة لو اقر الولي بالنكاح
فان كانت بالغة رشيدة لم يقبل اقراره عندنا لانتفاء الولاية واما عند العامة فينظر ان كان له انشاء النكاح المقر به عند الاقرار من غير
رضاها قبل اقراره لقدرته على الانشاء وللشافعية وجه اخر انه لا يقبل حتى يساعده المراة كالوكيل اذا ادعى انه اتى بما هو وكيل فيه ولو لم يكن
له انشاء النكاح المقر به عند الاقرار من غير رضاها لم يقبل انتهى ويظهر منه الجزم بالتفصيل بين الولي الاختياري وغيره في مسألة ادعاء كل من
العاقدين على المولى سبق عقده على المراة فيبطل اللاحق هذا ما حضرني من موارد تعبير الفقهاء بهذه العبارة او بما يرادفها او ما هو اخص منها
ولا المقت ان يأتي بعد ذلك فاما ما يحتمل من مساواة هذه القاعدة لحديث الاقرار حتى يستدل عليها به فلنرجع الى تفسير العبارة فنقول
ان المراد بمالك الشيء السلطنة عليه فعلا فلا يشمل ملك الصغير لامواله لعدم السلطنة الفعلية نعم يملك بعض التصرفات كالتعلية مثل
الوصية والوقف والصدقة وهي داخلة في عموم القضية ولهذا المتبادر على الاستناد اليها في صحة اقرار الصغير بالامور المذكورة والدليل على
ارادة السلطنة الفعلية مضافا الى اقتضاء اللغة كما لا يخفى هو عموم لفظ الشيء للاعيان والافعال مثل التصرفات فلا يمكن حمل الملك
على ملك الاعيان ليشمل ملك الصغير لامواله بل الظاهر ان لفظ الشيء يراد به خصوص الافعال اعني التصرفات على ما يقتضيه ظاهر الاقرار به
المقر به حقيقة لا يجوز ان يكون من الاعيان وقولهم الاقرار اخبار بحق لازم معناه الاخبار بثبوته لا الاخبار بنفسه اذ المقر به لا يكون عين ما
التسلط على التصرف اعم من ان يكون مباشرة او وكالة او ولاية والمراد من ملك الاقرار بذلك التسلط عليه والمراد من الاقرار به اما معناه اللغوي
هو اثبات الشيء وجعله قارا ثابتا على نفسه او على غيره واما معناه الظاهر عند الفقهاء وهو الاخبار بحق لازم على المخبر فيختص بما ثبت على نفسه ويخرج
منه موارد دعوى الوكيل والولي حقا على موكله والمولى عليه وشهادتهما لغيرهما عليهما على هذا المعنى فبناء حديث الاقرار وهذا المعنى وان كان
ظاهر الاقرار في كلمات المتكلمين بالقضية المذكورة الا انه خلاف صريح استنادهم اليها في موارد دعوى الوكيل والولي والعبد المأذون
على غيرهم كما سمعت مفصلا فلابد من ارادة المعنى اللغوي مع ان الظهور المذكور قابل للمنع كما يشهد به استعمالهم الاقرار في الاقرار على الغير
ثم الظاهر من القضية وقوع الاقرار بالشيء المملوك حين كونه مملوكا وان ملك الاقرار بالشيء تابع لملك ذلك الشيء حدوثا وبقاء على ما يقتضيه
الجملة الشرطية الا ان عند التجرد عن القرينة على كون العلة في الجزاء هو نفس الشرط لاحدوثه وان زال وما ذكرنا صرح جماعة منهم
المحقق في الشرائع عدم قبول اقرار المريض بالطلاق في حال الصحة بالنسبة الى الزوجة ليمنعها من الارث ونص في التحرير على عدم سماع
اقرار العبد المأذون في التجارة بعد الحجر عليه بدين يستند الى حال الاذن وقال ايضا وكل من لا يتمكن من انشاء شيء لا ينفذ اقراره فيه فلو
اقر المريض بانه وهب واقبض حال الصحة لم ينفذ من الاصل انتهى وقد تقدم منه في التذكرة التصريح بذلك في مسألة اقرار الولي بالتزويج
في زمان ليس له انشاؤه وقد نص الشهيد على ذلك ايضا في المسالك كما عن نهاية المرام تقييد قبول اقرار العبد المأذون بما اذا كان حال الاذن
وهو ظاهر الشيخ ومن عبر بعبارته في العبد المأذون من انه يقبل اقراره ويؤخذ الدين مما في يده فان ظاهره عدم زوال الاذن بل هو صريح بعض مثله في
المنتهى ما المنفذ منه وعلى هذا فالحكم في مثل اقرار المريض بالهبة والطلاق البائن حال الصحة هو نفوذ اقراره بالنسبة الى اصل الهبة والطلاق
لانه المملوك له حال المرض لا خصوص الهبة والطلاق المقيدين بحال الصحة المؤثرين في نفوذ الهبة من الاصل وعدم ارث الزوجة منه نعم
في ما يعد ارث الزوجة في مسألة الطلاق وظاهره يعم قبول اقرار المالك بما بعد زوال الملك ويمكن حمله على ان اقراره اذا قبل في اصل الطلاق
قبل في قيوده لان الطلاق في حال المرض لم يقع باعترافه فلا معنى لقبوله الا الحكم بوقوعه في زمان مجمل ويرد ان معنى ما ذكرنا نفوذ الاقرار
العقد بالصحة بالنسبة الى بعض احكامه وهي التي يمكنه دون بعض اخر مثل الارث لا الحكم بوقوع طلاق في حال المرض فالظاهر ان مستند الشيخ
قدس سره عموم نفوذ اقرار المقر على ما ملكه ولو في الزمان الماضي لا عدم جواز التفكيك في الاقرار بين العقد والمتعلق وممن يظهر منه عموم القاعدة
لما بعد زوال الملك التصرف فخر الدين في الايضاح في مسألة اختلاف الولي والمولى عليه بعد الكمال حيث رجح قول الولي وقال ان الاقوى
ان كل من يلزم فعله غيره يمضي اقراره بذلك الفعل عليه وان بعد ما بين هذا وما سيأتي منه من عدم نفوذ اقرار الزوج بالرجعة في العدة وان

من حيث كونه انشاء لها لا اخبارا عنها ثم ان معنى ملك الشيء يحتمل ان يكون السلطنة المطلقة بان يكون مستقلا فيه لا يزاحمه فيه احد فيختص بالمالك
الاصيل والولي الاجباري ويحتمل ان يراد به مجرد القدرة على التصرف فيشمل الوكيل والعبد المأذون وهذا هو الظاهر من موارد هذه القضية
في كلماتهم والمراد بملك الاقرار به ان كان اصيلا واضح وان كان غير اصيل كالولي والوكيل فيحتمل امور الاول السلطنة على الاقرار به بمعنى ان اقراره
ماض مطلقا ويكون كاقرار ذلك الغير الذي يتصرف المقر عنه ولا يخفى انه لا يسمع منه بينة على خلافه فضلا عن حلفه على عدمه وهذا المعنى وان
كان يحتمل الانسب بلفظ الاقرار الا انه يكاد يقطع بعدم ارادته الثاني ان اقراره به نافذ بالنسبة الى الاصيل كنفوذ اقراره وان لم يترتب
عليه جميع آثار اقراره فالتعبير بالاقرار من حيث انه لما كان في التصرف نائبا عنه كان كالتصرف عن نفسه فالاخبار به كانه اخبار عن نفسه
ففعله كفعله وشأنه كشأنه ولا فرق بين ان يقع هناك دعوى وبين ان لا يكون ولا بين ان يكون الدعوى مع ذلك الاصيل ومع ثالث
فلو اخبر الوكيل بقبض الدين من الغريم فاخباره يكون بمنزلة البينة للغريم على الاصيل لو ادعى عليه بقاء الدين وكذا اخبار الولي
بالتزويج اذا انكرت المراة على الزوج التزويج وكذا لو ادعى البائع على الاصيل شراء وكيله المتاع بازيد مما يقر به الاصيل فشهد له الوكيل
الثالث ان يراد قبول قوله بالنسبة الى الاصيل لو انكره فيختص بالتداعي الواقع بينهما فلا تعرض فيه لقبول قوله بالنسبة الى الاصيل
لو كانت الدعوى ترجع على الشخص يكون كالشاهد للثالث على الاصيل بهذا يجمع بين حكم المحقق والعلامة بتقديم قول الوكيل فيما اذا
ادعى على الموكل اتيان ما وكل فيه معللين بانه اقر بما له ان يفعله وتقديم قول الموكل فيما اذا ادعى الوكيل شراء العبد بمائة وادعى الموكل
شراءه بثمانين معللين بان الموكل غارم انتهى ومعنى ذلك ان الوكيل لا يريد ان يدفع عن نفسه شيئا وانما يريد ان يثبت لغيره حقا على موكله فهو بمنزلة
الشاهد على الموكل وبعبارة اخرى انما يعتبر اقراره بما له ان يفعله فيما يتعلق بنفسه لا فيما يتعلق بغيره قال في ط اذا وكل رجلا على قبض دين له
من غريمه فادعى انه قبضه منه وسلمه او تلف في يده وصدقه من عليه الدين وقال الموكل لم يقبضه قال قوم القول قول الموكل مع يمينه ولا يقبل
قول الوكيل ولا الذي عليه الدين الا ببينة لان الموكل مدع للمال على المدين دون الوكيل لانه يقول لا استحق عليك شيئا لانك لم تقبض المال وان
باق على المدين ولذا اذا حلف المدعي طالب المدين ولا يثبت بيمينه على الوكيل شيء فاذا كان كذلك كان بمنزلة ان يدعي من عليه الدين دفع المال
اليه وهو ينكره فيكون القول قوله فكذلك هنا هذا اقوى واما اذا وكله بالبيع والتسليم وقبض الثمن فباعه وسلم المبيع وادعى قبض الثمن وتلفه في يده
او دفعه اليه فانكر الموكل ان يكون قبضه من المشتري كان القول قول الوكيل مع يمينه لان الوكيل مدعى عليه لانه يدعي عليه انه سلم المبيع ولم يقبض الثمن
وصار ضامنا فالقول قوله لان الاصل انه امين وانه لا ضمان عليه ويخالف المسألة الاولى بان المدعى عليه فيها هو الذي عليه الدين وهو الخصم
فاذا جعلنا القول قول الموكل لم يوجب على الوكيل غرامة فكان القول قول الوكيل انتهى والمسألة الاولى نظير ما ذكره المحقق والعلامة في اختلاف
الوكيل والموكل في الثمن من ان الوكيل لا يدعى عليه بشيء بل يريد تغريم الموكل هذا لكن الحكم في الشرائع ينظر في الفرق بين المسألتين الذي ذكره
في ط قال في ط اذا اذن له في شراء عبد بصفة فاشتراه بمائة ثم اختلف هو والموكل فقال الموكل اشتريته بثمانين وقال الوكيل اشتريته بمائة والعبد
يساوي مائة قيل فيه قولان احدهما انه يقبل قول الوكيل كما يقبل قوله في التسليم والتلف والثاني لا يقبل قوله عليه لانه يتعلق بغيره وكل ما
فيه مما يتعلق بحق غيره من بائع او مشتر او صاحب حق فانه على قولين والاول اصح انتهى ثم ان معنى الملك في الموضوع اما ان يكون هي السلطنة
المستقلة او مجرد ان له ذلك فعلى الاول يختص بالمالك الاصيل والولي الاجباري وعلى الثاني يشمل الوكيل والعبد المأذون ولا يخفى ان
مراد جل الفقهاء بل كلهم هو الثاني ويؤيده تعبيرهم بان من كان له ان يفعل كذا فله الاقرار به وقولهم من يقدر على انشاء شيء يقدر على الاقرار
به ومن يلزم فعله غيره فيحتمل ان يراد به السلطنة المستقلة المطلقة بمعنى انه لا يزاحمه احد في اقراره وانه نافذ على كل احد وان يراد مجرد
ان الاقرار به نافذ سلطنة مطلقة له فيمكن ان يزاحمه من يكون له ايضا سلطنة على الفعل فيكون ملك الاقرار بالشيء على نحو السلطنة على ذلك الشيء
فليس للمتبايعين الا الغاية والشهيدين بناء على ولاية الاب عليه مزاحمة الولي في اقراره كما ليس لهما مزاحمته في اصل الفعل وكذا اذا قامت البينة
على اقرار الاب حين صغر الطفل بتصرف فيه او في ماله فليس له بعد البلوغ مزاحمته وهذا بخلاف الموكل فانه يزاحم الوكيل في اقراره كما
في اصل التصرف لما عرفت مما ذكرنا في معنى القضية فاعلم ان حديث الاقرار لا يمكن ان يكون مستندا لهذه القاعدة اما اولا فلان حديث الاقرار
لا يدل الا على ترتيب الآثار التي تلزم على المقر دون غيره مما يلزم غيره فاذا قال للكبير انه ابني العاقل انه ابني فلا يترتب عليه الا ما يلزم على المقر من
احكام الابوة ولا يلزم على الولد شيء من احكام البنوة نعم لو ترتب على الآثار اللازمة على المقر آثار لازمة على غيره فلو كان الابن المذكور ممن
الوقف للمقر فيسقط منه حق الغير المتعلق باموال مثل نفقته الواجب لنفقة ودين الغرماء لان مثل ذلك تابع للمال حدوثا وبقاء فهو من قبيل
الوجوب المشروط بشيء يكون للمكلف اختيار في ايجاده واعدامه لا من قبيل الحق المانع عن الاعدام كحق المرتهن والمفلس ونحو ذلك فانه حق
لصاحبه نظير الملكية للمالك فدفع الحق كالشراب والحاصل ان دليل الاقرار لا ينفع في اقرار الوكيل والعبد والولي على غيرهم واما ما ينسب

جل الاصحاب بعد ذكروا هذه القضية مستند لصحة اقرار الصبي بما يصح منه كالوصية بالمعروف والصدقة ولو كان المستند فيها حديث الاقرار لم
يجز ذلك لبنائهم على خروج الصبي من حديث الاقرار لكونه مسلوب العبارة بحديث رفع القلم وكيف كان فلا ريب في ان مستندهم في هذه القضية
الى حديث الاقرار ورده بما يدعي من الاجماع على القضية المذكورة بمعنى ان الاستدلال الاصحاب بها يكشف عن وجود دليل معتبر لو عثرنا عليه لو نعتد
عنه ان لو يكشف عن الحكم الواقعي وهذه الدعوى مما يصح مع عدم ظهور خلاف وتردد منهم فيه لكنا نرى من سالم منهم في بعض المقامات عدم
الالتزام بها او التردد فيها فهذا العلامة في كره رجح تقديم قول الموكل عند دعوى الوكيل قبل العزل التصرف وتردد في ذلك في التحرير ونقل
الحج في تقديم دعوى نقصان الثمن عما باع به الوكيل ويظهر من فخر الدين في الايضاح عدم قبول دعوى الزوج في العدة الرجوع وجعل نفس الدعوى
رجوعا ونقل ذلك في مواضع من القواعد وتقدم عن الشهيد في القواعد الاستشكال في دعوى الزوج الرجعة وانكر المحقق الثاني هذه القاعدة
واستشكل في قبول اقرار العبد المأذون وفي قبول قول الولي في تزويج بنته لو انكرت بل ولو لم تنكر لجهلها بالحال قال في جامع المقاصد في
شرح قول العلامة قدس سره ولو قبل الولي زوجت بنتك من فلان فقال نعم فقال الزوج قبلت الخ بعد شرح العبارة لفظه ولو صرح بارادة
الاقرار فلا ازوجية في نفس الامر اذا لم يكن مطابقا للواقع وهل الحكم بها ظاهرا بالنسبة الى البنت فيه احتمال وينبغي ان يكون القول قولها بيمينها
ظاهرا اذا ادعت كذب الولي في اقراره وهل لها ذلك فيما بينها وبين الله اذا لم تعلم بالحال فيه نظر ينشأ من انتفاء العقد وان الاقرار لا ينفذ في
حق الغير فلولا ذلك لنفذ دعوى الاستدانة وابتياع مال الغير من انشاء النكاح في وقت ثبوت الولاية فعله وهو مسلط عليه فينفذ فيه
اقراره وينبغي التأمل لذلك انتهى وقال في شرح قول العلامة ان المقر قسمان مطلق ومحجور فالمطلق ينفذ اقراره في كل ما ينفذ تصرفه ما خامس
ان هذه القضية لا تنقض بعد سماع دعوى الوكيل فيما وكل فيه لانها شهادة وليست اقرارا اذ الاقرار اخبار بحق لازم للمخبر وظاهر هذا
ان هذه الكلية المرادفة للقضية مع ما لك مخصصة باقرار المالك بما يتعلق بنفسه لا غيره ولكن الانصاف ان القضية المذكورة في الجملة اجماعية
انه ما من احد من الاصحاب ممن وصل الينا كلامهم الا وقد عمل بهذه القضية في بعض الموارد بحيث نعلم ان لا مستند له سواها فان من ذكرنا
خلافهم انما خالفوا في بعض موارد القضية وعملوا بها في موارد اخر فان المحقق الثاني وان ظهر منه الخلاف فيما ذكرنا من الموارد الا انه وافق
الاصحاب في اقرار الصبي بما له ان يفعله مستندا في جامع المقاصد الى هذه الكلية مع انه لا يمكن الاستناد الى غيرها لان حديث الاقرار مختص
والمجنون لعكسه الغير بكلامهما في الانشاء والاخبار والعلامة وان ظهر منه المخالفة في بعض الموارد حتى في مثل اقرار الصبي بما له ان يفعله واقرار
العبد فيما يتعلق بالتجارة على ما في التذكرة الا ان صريحه في كثير من الموارد الاستناد الى القاعدة كما في اقرار الولي الاجباري بالعقد على الحرة
عليه وجزم بسماع الدعوى عليه معللا بانه لو اقر لنفع المدعي لان اقراره ماض بل تقدم منه دعوى الاجماع على قبول دعوى المسلم امان الحربي في زمان
ملك الامان وكذا فخر الدين بحيث اكثر من العمل بهذه القاعدة فظهور المخالفة منه في مثل الاقرار غير مضر مع امكان ان يكون مراده عدم الحاجة في
تلك المسألة الى تلك القاعدة لان مجرد الاخبار بالرجعة رجوع من غير حاجة الى الحكم بمضي اقراره فان الشيء مستند الى اسبق سببيه فاذا كان ما
الاخبار بالشيء انشاء له في الحال لم يحتج الى اثبات صدق المخبر به بدليل خارج وكيف كان فلم نجد فقيها اسقط عن الاستدلال التمسك لكن الا
على الاستناد اليه في الجملة انما ينفع لو علمنا ان ما هم لم في الموارد من حيث جواز المعاضد اما اذا ظهر او احتمل كون الاستناد الى جهة نفس القضية بما
لا يشمل تلك الموارد واختلفوا في التعبير على وجه لا يكون مورد متفق عليه بمسلك فيه بهذه القضية الذي يمنع الاتفاق المذكور فان ظاهر العلامة
في التذكرة في مسألة اقرار الصبي عدم نفوذه وعدم الغير بكلام مرجعي فيما له ان يفعله فالمراد بالموصوف عنده في قضية من ملك هو البالغ العاقل
وكذا الظاهر من قواعد القواعد بان المريض لو اقر بعقوا جنبه ولم فانه ينفذ اقراره من الثلث لان الظاهر ان مراده حجب الاخ المحال في مقدار الثلث من
التركة لا مثل العتق وهذا المحقق الثاني لم يسلم شمول القضية للصبي لكن ينكر شمولها للاقرار على الغير كما تقدم من صاحب حتى في الولي الاجباري كذا
يظهر من العلامة في التذكرة عدم المخالف فيه من العامة والخاصة فاذا لم يكن اقرار الصبي او الاقرار على الغير مما اتفق على شمول القضية والاقرار
البالغ العاقل على نفسه داخل في حديث الاقرار لم ينفع القضية المجمع عليها في الجملة في مورد من موارد الحاجة الا ان يبنى على عدم الغير بخلاف
العلامة في التذكرة في شمول القضية للصبي مع ان عبارتها لا تأبى عن الحاجة الى التأمل مع رجوعه عن هذا في سائر كتبه مع دعوى الاجماع على
دعوى المسلم امان الحربي في حال ملكه الامان وظاهر انه ليس مستند له الا القضية المذكورة ولذا يظهر من بعضهم دعوى الاتفاق على من صح صدقه
الصبي ووصيته حكم بمضي اقراره فيهما وعلى عدم العبرة بمخالفة المحقق الثاني في شمول القضية للاقرار على الغير لان الظاهر ثبوت الاتفاق من غيره على
سماع اقرار من ملك على غيره تصرفا عليه خصوصا اذا كان ولياّ اجباريا عليه بحيث لا يملك المولى عليه التصرف وقد سمعت ان الظاهر من التذكرة اتفاق
العامة والخاصة على سماع اقرار الولي الاجباري في بيع المولى عليه وبؤيده استمرار السيرة على معاملة الاولياء بل مطلق الوكلاء معاملة الاصيل
في اقرارهم كتصرفاتهم هذا غاية التوجيه لتصحيح دعوى الاجماع في المسألة ولا يخلو بعد عن الشبهة فاللازم تتبع مدرك اخر لها حتى يكون مستندها

على الأصل

الاجماع عليها مؤيدا له او جابرا لضعفه وهنا يجعل الموهنات للايمان يعلم ان المدرك لها لا يمكن ان يكون جامعا لوجه غيا قول الصبي
فيما له ان يفعل حتى يحكم على الدليل على اعتبار كلام الصبي في الانشاء والاخبار الحاكمة على حديث الاقرار واعتبار اقرار الولي والوكيل حتى يحكم على الادلة عدم
سماع اقرار المقر على غيره لكونها دعوى محتاجة الى البينة لا اقرارا على النفس ومن هنا يظهر ان التمسك بادلة قبول قول الامين تمام المال بالاذن او
الشارع بالامر مع جواز انهاء غير صحيح لانها لا ينفع في اقرار الصبي والرجوع فيه الى دليل اخر لا يجري في الوكيل والولي فيخرج القضية عن كونها
قاعدة واحدة على ما يظهر من القضية من انه تعليل في قبول الاقرار كونه مالكا للتصرف المقر به هذا مع انه لو كان مدرك القضية قاعدة الايمان
لم يصح الفرق بين وقوع الاقرار في زمان الايمان وبعده مع ان جماعة صرحوا بالفرق فان قولهم ان من لا يمكن من انشاء شيء لا ينفذ اقراره فيه
ليس المراد منه عدم نفوذ اقراره بفعل ذلك في زمان عدم التمكن اذ لا معنى لعدم النفوذ هنا لعدم ترتب اثر على المقر به بل المراد عدم نفوذ
الاقرار بفعله حين التمكن من الفعل ولذا فرع في التحرير على القضية المذكورة انه لو اقر المريض بانه وهب واقبض حال الصحة نفذ من الثلث
وصرح جماعة في غيرهم بعدم نفوذ اقرار العبد المأذون بعد الحجر عليه بدين اسنده الى حال الاذن وقد عرفت ما في جامع التذكرة والحاصل
بين هذه القاعدة وقاعدة الايمان عموما من وجه هنا قاعدة اخرى اشار اليها فخر الدين على ما تقدم من الاصحاب ان كل ما يلزم فعله غيره بمضي
اقراره بذلك الفعل على ذلك وظاهره ولو بقرينة الاستثناء اليها في قبول قول الوصي امين الحاكم اذا اختلفا مع المولى عليه اراد مضي الاقرار
على الغير ولو بعد زوال الولاية فان اريد من لزوم فعل المقر على الغير مجرد مضيه ولو من جهة نصب المالك او الشارع له كان اعم مطلقا من القاعدة
لشموله لولي النكاح الاجباري لنفاذ اقراره على المرأة وان اريد منه لزومه عليه بحيث لا سلطنة عليه كولية القاصرين في المال والنكاح كان
اعم من وجه من كل من القاعدتين لاجتماع الكل في اقرار ولي الصغير ببيع ماله وافتراق قاعدة الايمان عنهما في اقرار الوكيل بعد العزل واقرار
القضية من هاتين في اقرار الصبي بما له ان يفعل وافتراق ما في الايضاح باقرار الولي الاجباري بعد زوال الولاية بالنكاح في حال الولاية انه يمكن
ان يكون الوجه في القضية المذكورة ظهور اعتبار الشارع وبيانه ان من يملك احداث شيء فهو غير متهم في الاخبار عنه حين القدرة عليه والاصل
وقوع المقر به مع انه كان هذا الظهور منتفيا لاقرار دونه وضعفا لحيث قدرة المقر فعلا على انشاء المقر به من دون توقف على عقد لما غير حاصلة
وقت الاقرار كما في قول الزوج رجعت فاصدا به الاخبار مع قدرته عليه بقصد الانشاء وعدم قدرته في اوان بعض العقد فات لكنه قادر على تحصيل المقدمات
وتحليلها في الزمان المتأخر كما اذا اقر العبد بالدين في زمان له الاستدانة شرعا لكنه موقوف على مقدمات غير حاصلة فان الظاهر هنا انه صدق
وان امكن كذبه باعتبار بعض الدواعي لكن دواعي الكذب هنا قل ما يبلغ من دواعي الكذب بالجملة في اقرار العبد المقر ولغير التجارة الممنوع عن الاستدانة
ولو تأملت هذا الظهور ولو في اضعف افراده وجدته اقوى من ظهور حال المسلم في صحة فعله بمعنى مطابقته للواقع بل يمكن ان يدعى ان حكمة
اعتبار الشارع والعرف لاقرار البالغ العاقل على نفسه ان الظاهر ان الانسان غير متهم فيما يخبر مما يكون عليه كما في النبوي اقرار العقلاء اشارة
الى حيث صاغوا لاقرار الى العقلاء تنبيها على ان العاقل لا يكذب على نفسه غالبا والا فلم يعهد من الشارع اضافة الاسباب الى البالغ العاقل
وان خص السبب به الا انه اكتفى عن ذلك في جميع الاسباب القولية والفعلية بحديث رفع القلم فالصبي لما جاز له بعض التصرفات مثل الوقف ونحوه
لم يكن اقراره مظنة للكذب بل كان مقبولا ولما كان بعض الاقارير يحتمل غرض لا يظهر له في الصدق لم يعتبره الشارع كما في الاقرار المتعاقب لاقامة رسم القبالة
كما في اقرار المريض عطاء او ان كان منها ويؤيده ان بعض الفقهاء اطلق الحكم بسماع الاقرار وان تضمن دفع دعوى الغير مستندا الى عدم كونه متهما كما في اقرار
المالك اللقيط بعتقه بعد التقاط الحاكم عليه قبل ذلك فان الشيخ قدس سره حكم بسماعه لكونه غير متهم لانه لا يريد العبد لا يريد الثمن فيسمع دعوى
وان تضمن دفع النفقة عن نفسه ليس الغرض ترجيح هذا القول في هذه المسألة بل الغرض تقريب ان مدار المخبر في خبره يوجب تقديم قوله ورجحه
الى تقديم هذا الظاهر على الاصل كما في نظائره من ظهور الصحة في فعل المسلم ونحوه من الظواهر هذا ولكن الظهور المذكور لا حجية فيه بنفسه حتى
يقدم على مقابله من الاصول والقواعد المقررة بل يحتاج الى قيام دليل عليه واستنباطه من ادلة بعض القواعد
بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله اجمعين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **قاعدة** في نفي الضرر والكلام
يقع تارة في معناها واخرى في مدركها وثالثا في ما يتعلق بها من معارضة الادلة وتقديمها عليها ثم في بعض ما يتفرع عليها فنقول ان الفقهاء استدلوا عليها
بها فلا بد اولا من ذكر الاخبار التي عثرنا عليها في حكم الضرر فنقول وبالله التوفيق منها ما اشتهر عنه في قصة سمرة بن جندب وقد روي بالفاظ مختلفة
ففي موثقة زرارة عن ابي جعفر ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر الى نخلته ولا يستأذن
فكلمه الانصاري ان يستأذن اذا جاء فابى سمرة فجاء الانصاري الى رسول الله فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله وخبره بقول الانصاري وما شكا
وقال اذا اردت الدخول فاستأذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ من الثمن له ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق في الجنة فابى ان يقبل فقال
رسول الله للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وفي رواية الحذاء عن ابي جعفر نحو ذلك الا انه قال لسمرة بعد الامتناع

ما اراك يا سمرة الا مضارا اذهب يا فلان فاقلعها وارم بها وجهه نحو وابن ابن مسكان عن زرارة عن ابي جعفر نحو ذلك بزيادة لا تغير المطلب في اخرها انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على المؤمن ثم امر بها فقلعت فرمي بها وجهه فقال انطلق فاغرسها حيث شئت وفي هذه القصة اشكال من حيث حكم النبي بقلع العذق مع ان القواعد لا تقتضيه ونفي الضرر لا يوجب ذلك لكن لا يخل بالاستدلال ومنها رواية ابن عقبة بن خالد عن الصادق قال قضى رسول الله في الشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن قال لا ضرر ولا ضرار ومنها ما عن كتاب دعائم الاسلام رواه ابن الاثير مرسلا عن النبي ص لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ورواية هرون بن حمزة الغنوي عن ابي عبد الله ع في رجل شهد بعيرا مريضا يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم فجاء واشرك فيه رجلا بدرهمين بالرأس والجلد فقضي ان البعير برئ فبلغ ثمنه دنانير قال فقال لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فان قال اريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار وقد اعطي حقه اذا اعطي الخمس ومنها رواية اخرى لعقبة بن خالد عن ابي عبد الله ع قال قضى رسول الله ص بين اهل المدينة في مشارب النخل انه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء فقال لا ضرر ولا ضرار هذه جملة ما عثرنا عليها من الروايات العامة وكثرتها تغني عن ملاحظة سندها مضافا الى حكاية تواتر نفي الضرر والضرار عن فخر الدين في الايضاح في باب الرهن فلا مهم شرح ما عليه فلنبين معنى الضرر والضرار اما معنى الضرر فهو معلوم عرفا وفي المصباح الضر بفتح الضاد مصدر ضره من باب قتل اذا فعل به مكروها واضر به يتعدى بنفسه ثلاثيا وبالباء رباعيا والاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الاعيان وضاره يضاره مضارة وضرارا يعني ضره انتهى وفي النهاية معنى قوله لا ضرر لا يضر الرجل اخاه بان ينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرار الابتداء بالفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى واحد والتكرار للتاكيد انتهى وكيف كان فالمناسب للفرق بين الضرر والضرار لا يخل بما هو المقصود من الاستدلال بنفي الضرر في المسائل الفرعية فالاهم من ذلك بيان معنى النفي فنقول ان نفي الضرر ليس محمولا على حقيقته لوجود الحقيقة في الخارج بديهة فلا بد من حمله على محامل قال بها قائل احدها حمله على النهي فالمعنى تحريم الفعل الثاني الضرر المجرد عن التدارك فكما ان ما يحصل بازائه نفع لا يسمى ضررا كدفع مال بازاء عوض مساو له او زائد عليه كذلك الضرر المقرون بحكم الشارع بلزوم تداركه نازل منزلة عدم الضرر وان لم يسلب عنه مفهوم الضرر بمجرد حكم الشارع بالتدارك فالمراد نفي وجود الضرر المجرد عن التدارك فاتلاف المال بلا تدارك ضرر على صاحبه فهو منفي فاذا وجد في الخارج فلا بد ان يكون مقرونا بلزوم التدارك وكذلك تمليك الجاهل بالغبن ماله بازاء ما دون قيمته من الثمن ضرر عليه فلا يوجد في الخارج الا مقرونا بالخيار وهكذا الثالث ان يراد به نفي الحكم الشرعي الذي هو ضرر على العباد وانه ليس في الاسلام مجعول ضرري وبعبارة اخرى حكم يلزم من العمل به الضرر على العباد مثلا يقال ان حكم الشارع بلزوم البيع مع الغبن ضرر على المغبون فهو منفي في الشريعة وكذلك وجوب الوضوء مع اضرار الماء حكم ضرري منفي في الشريعة وكذلك اباحة الاضرار بالغير حكم ضرري منفي في الشريعة ثم ان اردأ الاحتمالات هو الثاني وان قال به بعض الفحول لان الضرر الخارجي لا ينزل منزلة العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه وانما المنزل منزلته الضرر المتدارك فعلا والحاصل ان ما يقابل الضرر ان كان لداعي النفع لا تصدق عليه سلب الضرر عنه حقيقة وان كان قد يقال في الضرر المتدارك فعلا وان كان لا لداعي النفع فان تعقبه تدارك فهو ضرر حقيقي لكن بعد ما انتفى تداركه يمكن تنزيله منزلة ما لم يوجد كما هو معنى التدارك وان لم يتعقبه تدارك فعلا فلا وجه لتنزيله منزلة ما لم يوجد في الخارج بمجرد حكم الشارع بوجوب تداركه فحينئذ هذا الاحتمال الخلط بين الضرر المتدارك فعلا والضرر المحكوم بلزوم تداركه والمناسب للمعنى الحقيقي اعني نفي الماهية هو الاول نعم لو كان حكم الشارع في واقعة بنفسه حكما ضرريا يكون تداركه بحكم اخر كحكمه بجواز قتل مجموع العشرة المشتركين في قتل واحد المتدارك بوجوب دفع تسعة اعشار الدية الى كل واحد واما الضرر الواقع من المكلف فلا يتدارك بحكم الشارع بلزوم التدارك لينزل منزلة العدم هذا مضافا الى ان ظاهر قوله لا ضرر في الاسلام كون الاسلام ظرفا للضرر فلا يناسب الا ان يراد به الفعل الضرري المناسب للحكم الشرعي المجعول للعباد في الضرر نظير قوله لا حرج في الدين هذا مع انه لازم من ذلك عدم جواز التمسك بالقاعدة لنفي الحكم الضرري المتعلق بنفس التكليف كوجوب الوضوء مع التضرر به فان فعل الوضوء المتضرر به فعل الوضوء المتضرر حرام والواقع منه في الخارج لم يجعل له الشارع تداركا مع ان العلماء لم يفرقوا في الاستدلال بالقاعدة بين الاضرار بالنفس والاضرار بالغير واما المعنى الاول فهو مناف لذكرها في النص والفتوى لنفي الحكم الوضعي لا مجرد تحريم الاضرار نعم يمكن ان يستفاد منه تحريم الاضرار بالغير من حيث ان الحكم باباحته حكم ضرري فيكون منفيا في الشرع بخلاف الاضرار بالنفس فان اباحته بل طلبه على وجه الاستحباب ليس حكما ضرريا ولا يلزم من جعله ضرر على المكلفين نعم قد استفيد من الادلة العقلية والنقلية تحريم الاضرار بالنفس فتبين مما ذكرنا ان الارجح في معنى الرواية بل المتعين هو المعنى الثالث لكن في قوله لا ضرر ولا ضرار من دون تقييد او مع التقييد بقوله في الاسلام واما قوله لا ضرر ولا ضرار على مؤمن فهو مختص بالحكم الضرري بالنسبة الى الغير فلا يشمل نفي وجوب الوضوء والحج مع الضرر **وينبغي التنبيه على امور الاول** ان دليل هذه القاعدة حاكم على عموم ادلة اثبات الحكم الشامل لصورة التضرر بموافقتها وليس معها من قبيل المتعارضين متلفين الترجيح لاحدهما بوجه الى الاصول خلافا لما يظهر من بعض من عدها من المتعارضين حيث انه ذكر في مسألة تصرف الانسان في ملكه مع تضرر جاره ان عموم نفي الضرر معارض بعموم الناس مسلطون على اموالهم وذكر نحو ذلك في مسألة جواز الترافع الى حكام الجور مع انحصار انقاذ الحق في ذلك

مبنيا على ان التضرر في محله من ان الدليل الناظر بدلالته اللفظية الى اختصاص دليل عام ببعض افراده حاكم عليه ولا يلاحظ النسبة الملحوظة بين المتعارضين نظير حكومة ادلة الحرج على ما يثبت بعمومه التكليف في موارد الحرج وعليه جرت سيرة الفقهاء في مقام الاستدلال في مقامات لا تخفى منها استدلالهم على خيار الغبن وبعض الخيارات الاخر بقاعدة نفي الضرر مع وجود الناس مسلطون على اموالهم الدال على لزوم العقد وعدم سلطنة المغبون على اخراج ملك الغابن بالخيار عن ملكه ثم ان اللازم مما ذكرنا الاقتصار في عموم رفع مقتضى الادلة الواقعية المثبتة للتكاليف على مقدار ما يكون القاعدة عليها فرض المكلف معتقدا العدم تضرره بالوضوء والصوم مثلا فتوضأ ثم انكشف انه تضرر به فقد يقال نفي الضرر لا ينفي الوجوب الواقعي في حق هذا المتضرر لان هذا الحكم الواقعي لم يوقع المكلف في الضرر ولذا لو فرضنا انتفاء هذا الوجوب واقعا على هذا المتضرر كان يتوضأ هذا الوضوء لاعتقاد عدم تضرره وعدم دخوله في المتضررين فلم يستند تضرره الى جعل هذا الحكم فينبغي ان يبقى على ما هو عليه تخليصا له من التضرر بل لا يثمر الا تكليفا له بالاعادة بعد التضرر فيحصل ان القاعدة لا تنفي الا الوجوب الفعلي على المتضرر العالم بتضرره لان الموقع للمكلف في الضرر هو هذا الحكم الفعلي دون الوجوب الواقعي الذي لا يتفاوت وجوده وعدمه في اقدام المكلف على الضرر بل نفيه مستلزم لالقاء المكلف في مشقة الاعادة فالتمسك بهذه القاعدة على فساد عبادة المتضرر بها مع جهله مشكل الا ان الفساد ليس الا لاجل تحريم الاضرار بالنفس في مورد انه مع الاعتقاد بالضرر الموجب للتحريم الفعلي لانه الذي يمتنع اجتماعه مع الامر فلا يجري مع الضرر الواقعي ولئن سلم مع التحريم الشأني كما سلمنا في باب اجتماع الامر والنهي من عدم القطع بالجهل بالموضوع او نسيانه وان المفسد هو التحريم الفعلي المنجز الشأني انه لا اشكال كما عرفت في ان القاعدة المذكورة تنفي الاحكام الوجودية الضررية تكليفية كانت او وضعية واما الاحكام العدمية الضررية مثل عدم ضمان ما يفوت على الحر من عمله بسبب حبسه ففي نفيها بهذه القاعدة فيجب ان يحكم بالضمان اشكال من ان القاعدة ناظرة الى نفي ما ثبت بالعمومات من الاحكام الشرعية فمعنى نفي الضرر في الاسلام ان الاحكام المجعولة في الاسلام ليس فيها حكم ضرري ومن المعلوم ان عدم حكم الشارع بالضمان في نظائر المسألة المذكورة ليس من قبيل الحكم المجعول بل هو اخبار بعدم حكمه بالضمان اذ لا يحتاج العدم الى حكم به نظير حكمه بعدم الوجوب والحرمة او غيرهما فانه ليس انشاء منه بل هو اخبار حقيقة ومن ان المنفي ليس خصوص المجعولات بل مطلق ما يتدين به ويعامل عليه في شريعة الاسلام وجوديا كان او عدميا فكما انه يجب في حكمة الشارع نفي الاحكام الضررية كذلك يجب جعل الاحكام التي يلزم من عدمها الضرر مع ان الحكم العدمي يستلزم احكاما وجودية فان عدم ضمان ما يفوته من المنافع يستلزم حرمة مطالبته ومقاصته والتعرض له وجواز دفعه عند التعرض له فتامل هذا مضافا الى امكان استفادة ذلك من مورد رواية سمرة بن جندب حيث انه سلط الانصاري على قلع نخل سمرة معللا بنفي الضرر حيث ان عدم تسلطه عليه ضرر كما ان سلطنة سمرة على ماله والمرور عليه بغير الاذن ضرر فتدبر ويمكن تأييده لانه بما استدل به على جواز المقاصة مثل قوله جزاء سيئة سيئة مثلها ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيجوز لمن فوت على غيره منفعة كان حبسه عليه جائز له اخذ ما يساوي تلك المنفعة منه لان دلالة هذه الايات على نفي ما استدل بها عليه فضلا عن نظيره فاسد جدا الثالث ذكر بعض المعاصرين جوابا عن ايراد اورد على الاستدلال بنفي الضرر لرفع التكاليف الثابتة بعموماتها في موارد الضرر مثل وجوب الحج والصلوة والوضوء والصوم على من يتضرر وهو انا قد حققنا ان الضرر ما لا يحصل في مقابله نفع واما ما حصل مقابله نفع دنيوي او اخروي فلا يكون ضررا فاذا ورد مثلا حجوا اذا استطعتم او صلوا اذا دخل الوقت او صوموا اذا دخل شهر رمضان فالعموم على وجوب هذه الافعال ان تضمن ضررا كليا والاسر الى العوض فلا يكون ضررا فاجاب بما لفظه ان الامر انما يتعلق بالصلوة والحج ولازمه تحقق الاجر المقابل لماهية الحج والصلوة المتحققة في حال عدم الضرر ايضا واما حصول عوض في مقابل الضرر واجر له فلا دليل عليه نعم لو كان نفس الضرر مامورا به فيحكم بعدم التعارض وبعدم كونه ضررا كما في قوله انما ملكتم النصاب فزكوا وامثاله انتهى **اقول** لا يخفى ما في كل من السؤال والجواب اما في السؤال فلان المراد بالضرر هو خصوص الضرر الدنيوي لا غير واما النفع الحاصل في مقابل الضرر الدنيوي فهو انما يوجب الامر بالضرر لا خروجه عن كونه ضررا فدليل وجوب شراء ماء الوضوء باضعاف قيمته الموجب للنفع الاخروي مخصص لعموم نفي الضرر لا رافع لموضوعه فجميع ما اثبت التكاليف الضررية مخصص لهذه القاعدة كيف ولو كان الامر كذلك لغت القاعدة لان كل حكم شرعي ضرري لابد ان يترتب على موافقته الاجر فاذا فرض تدارك الضرر وخروجه بذلك عن الضرر فلا وجه لنفيه في الاسلام اذ يكون مع وجود الدليل العام على التكليف الكاشف بعمومه عن وجود النفع الاخروي في مورد الضرر مخرجا للمورد عن موضوع الضرر واما ما ذكره في الجواب فلانه اذا سلم وجود النفع في ماهية الفعل وفي مقدماته كان تضرر بفعل الصلوة او الحج او بمقدماته يكون الامر بذلك الفعل تعبدا او مقيدا بالتضرر فلا ينبغي فرق بين الامر بالزكوة والامر بالصلوة المضرة او الحج المضر بنفسه وبمقدماته فالتحقيق ان المراد بالضرر خصوص الدنيوي وقد رفع الشارع الحكم في موارده امتنانا فتكون القاعدة حاكمة على جميع العمومات المثبتة للتكليف نعم لو قام دليل خاص على وجوب خصوص تكليف ضرري خصص به عموم القاعدة الرابع ان مقتضى هذه القاعدة ان لا يجوز لاحد اضرار انسان لدفع الضرر المتوجه اليه وانه لا يجب على احد دفع الضرر عن الغير باضرار نفسه لان الجواز في الاول والوجوب في الثاني حكمان ضرريان ويترتب على الاول ما ذهب اليه الاكثر من عدم جواز اسناد الحائط المخوف وقوعه الى جذع الجار خلافا للشيخ

كاخذ اللقطة وهو غاية الامر لزوم اجرة المثل ... حفظ النفس المحترمة اذ يجب ... اهلاك نفس محترمة وموته ... اذا خاف ... يحمل على ... الخلاف ... رضاه باجرة
الطعام فهو السد الرمق ... ويمكن حمله على ... يتضرر ... اصلا ... يكون كالاستدلال بخابطة الغير ... على ... جواز اضرار الغير اكراها ولعل
يعني الضرر اذا امر الظالم باضرار احد واو ... الاضرار بالمأمور اذا ترك جاز للمأمور اضرار الغير ولا يجب تحمل الضرر عن الغير لا يتوهم ان هذا من
قبيل الاول لان المأمور يدفع الضرر عن نفسه باضرار الغير لان المفروض ان الضرر يتوجه الى الغير اولا لان المكره مريد ابتداء لضرر الغير بامره وانما يريد
لاجل ... اراده او لا وبالذات لخامس لا فرق في هذه القاعدة بين ان يكون المحفوظ موضوع الحكم الضرري من حيث التكليف ولا باختيار ولا في ...
بين ان يكون جائزا شرعا او محرما فاذا اضطر المكلف باختيار ... او عدمه ... لكونه ... كذا اذا اجنب متعمدا مع العلم
بتضرره بالغسل او ... عن قيمة ... لو اقدم على ... كالاقدام على البيع بدون ثمن المثل ... خارج عن القاعدة
لان الضرر حصل بفعل الشخص لا من حكم الشارع فما ذكره بعض في وجه ... من ان ... الغاصب ... هو الذي ادخل الضرر على نفسه
بسبب الغصب لا يخ عن نظر ... بما ذكرنا في الامر السابق من ان مقتضى عدم جواز الاضرار بالغير لاجل ... الشخص وعدم وجوب
التضرر لاجل دفع الضرر عن الغير ... حرام وجوازه منفي بقاعدة الضرر ... لاجل ... جائز لان ...
جواز الابقاء ... الاحداث ... فلتحرير الابقاء ... وجوب ... تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير ... فلت
لا ريب ان ملاحظة ضرر المالك ... بجواز الاضرار ... بتجويز الشارع الاضرار بالغير ... الغاصب ...
بالغير ... الغصب لانه غير ضامن للاضرار بخلاف الاول ... من جواز الاضرار بالغير ... تحمل الضرر ...
في الشريعة مراعاة لنفي التشاح بانه يجوز للمضر الابقاء على اضراره لانه يتضرر ... اللامتنان ... على المنهي ... لدفع الضرر عن العباد
هذا كله مع امكان ان يقال انه انما تعارض ... الضرران ... عدم الاولوية لاثبات احدهما ونفي الاخر كان المرجع ادلة حرمة الاضرار بالغير او ان
حرمة تجويز الاضرار بالنفس ثابتة بادلة اخرى غير قاعدة نفي الحكم الضرري وان كانت هي ايضا من ادلتها فاذا تعارض فرداها ... يرجع الى حرمة ...
الاضرار بالغير والنفس هذا كله ... الى الروايات المشهورة ليس لعرق ظالم حق فان هذا الفقرة كناية عن كل موضوع بغير حق لا احترام له ...
على خشبة المغصوب ... بغير حق لا احترام ... كان المغصوب لوحا في سفينة كان ... اللوح وما ركب عليه من الاخشاب موضوعا
بغير حق فلا احترام له ... على الخشبة المغصوبة ... هذه الرواية ... لو فرضنا ان ... على تضرر الغاصب بغير ...
المغصوب او ... الامور الخارجة

السادس

... الامرين ... ضررين بحيث يكون الحكم بعدم احدهما مستلزما للحكم بثبوت الاخر فان كان ذلك
بالنسبة الى شخص واحد فلا اشكال في تقديم الحكم الذي يستلزم ضررا اقل لما يستلزمه الحكم الاخر لان هذا هو مقتضى نفي الحكم الضرري عن العباد
فان من لا يرضى بتضرره ... لا يختار له الا اقل الضررين ... وان كان بالنسبة الى شخصين فيمكن ان يقال ايضا بترجيح الاقل ضررا
مقتضى نفي الضرر عن العباد في مقام الامتنان عدم الرضا بحكم يكون ضرره اكثر من ضرر الحكم الاخر لان العباد كلهم متساوون في نظر الشارع بل بمنزلة
عبد واحد ... الشارع احد الشخصين في الضرر بتشريع الحكم الضرري فيما نحن فيه نظير لزوم الاضرار باحد الشخصين لمصلحة ... بوخذ
بالاقل ... فيما نحن فيه ... الرجوع الى العمومات الاخر مع عدمها فالقرعة لكن مقتضى هذا ملاحظة الضررين من الشخصين المختلفين
باختلاف الخصوصيات ... من حيث المقدار ومن حيث الشخص ... ضرر درهم ... مع كون ضرر الدرهم اعظم
بالنسبة الى صاحبه ... هذا المقام لا يخ
عن اضطراب فانه في كره لو غصب ... في حجرة الغير ... الغاصب ... كسر الحجرة ... الغاصب ... على الغالب
وان كان كسرها اكثر ضررا ... الغاصب ... كسر الحجرة مع ... الضرر ... على الغالب
كثرة ضرر الدينار ... الحجرة ... الدينار ...
مالكه ... يكون مضمونا اذ لو كان ... كسر الحجرة ... الجوا

السابع ان ... تصرف ... مالكه ... جاره بجواز ... على الجواز

... دخل ... الحائط ... اذا ... مالك ...
ان ... في ملكه ... ان ... البئر الاولى لان الناس
مسلطون على اموالهم ... ان لا حريم في الاملاك ... كل واحد يتصرف في ملكه على العادة كيف شاء ولا ضمان ... لا
بنفسه ... كلام الشافعي ...

عن الزكوة يجب علي في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح وان تويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها
في تجارة فليس عليك فان لم تعزلها فاتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها ومنها رواية مسمع بن سيار قال قلت لابي عبد الله ع
اني كنت استودعت رجلا مالا فجحدنيه وحلف لي عليه ثم انه جاءني بعد بسنتين بالمال الذي كنت استودعته اياه فقال هذا مالك فخذه وهذه اربعة الاف
درهم ربحتها في مالك فهي لك مع مالك واجعلني في حل فاخذت المال منه وابيت ان اخذ الربح منه واوقفت المال الذي كنت استودعته وابيت حتى استطلع
رايك فما ترى قال خذ نصف الربح واعطه النصف وحلله ان هذا الرجل تائب والله يحب التوابين وعن المختلف ان المودع اذا اتجر من دون اذن المالك كان ضامنا
والربح للمالك وحكاه عن الشيخين وسلار والقاضي وابي الصلاح وغيرهم ومع ذلك فلا مناص عن حمل كلامهم كالروايات على صورة الشراء بالعين
كما صرح به في المختلف قال في مسئلة تجارة الغاصب في الاستدلال لمن قال بكون الربح للغاصب انه ان اشترى في الذمة ملك المشتري المبيع وكان الثمن
في ذمته بلا خلاف انتهى ولكن يحمل كلماتهم بما اذا انقد دفع مال الغير عوضا الا على ما اذا قصد دفع مال الغير عوضا الا عن وتحمل الروايات على صورة قصد
دفع مال الغير عوضا والمسئلة في غاية الاشكال الا ان ثبوت الربح للعامل لا يخ عن قوة وان كان التاجر وليا غير ملي فلا خلاف ولا اشكال في جواز
شرائه للطفل مط وقد تقدم ذلك في كلام المص قده وان كان الشراء لنفسه فان كان بعين مال الطفل فالظاهر وقوع الشراء للطفل فالربح له والحال
للعامل لفحوى ما تقدم من ان تجارة غير الولي كان من غير احتياج الى الاجازة وان مسئلة التجارة بمال الطفل خارجة عن مسئلة الفضولي ولما بنينا على عدم
اخراجها عن قاعدة الفضولي فالظاهر ايضا وقوع الشراء للطفل مع تحقق المصلحة ولا يقدح ذلك نية الشراء لنفسه لان الشراء وقع بعين مال الطفل
ولو اثر ذلك لاثر في مطلق عقد الفضولي اذا قصد العقد لنفسه فلم ينفع الاجازة والظاهر عدم الاحتياج الى الاجازة مستانفة من الولي العامل ولا من الولي
الذي هو بعده في المرتبة فهو نظير الوكيل اذا اوقع العقد على مال الموكل لنفسه فان وقوع العقد من له الاجازة كاف عنها ثم قد يشكل فيما اذا تعلق
غرض اخر لنقل المال الى العامل بالخصوص فان خصوصية المالك وان لم يكن ركنا في العقد بهذا تفرق البيع عن النكاح الا انه لا يبعد مدخليتها
لاحظها المتبايعان او احدهما الا ان الذي يسهل الامر ما عرفت من خروج هذه المعاملة عن مسئلة الفضولي وان مجرد وقوع العقد بمال اليتيم مع عدم
الاذن شرعا يوجب كون الربح لليتيم مضافا في مسئلتنا هذه الى الاخبار المتقدمة منها خبر الصيقل الدال على كون الربح لليتيم اذا لم يكن للعامل مال
فان المراد هنا بقرينة نفي الضمان عن العامل مع اطلاقه منطوقا في خبر الصيقل ومفهوما في غيره هو كون العامل وليا فانه الحكم بعد التوقف على الاجازة
مط في عقد الولي والوكيل اذا اوقعاه لانفسهما مع ملاحظة المتعاقدين بخصوصهما اشكال لان العقد لو وقع لخاص اعني انتقال المال الى الغير
العاقد لا يؤثر بنفسه في افادة نقل الملك الى المالك لانه غير مدلوله غاية الامر انه قابل لان يسلب عنه الخصوصية الملحوظة فيه من كون المنقول اليه هو العاقد
لكن السلب لا يتحقق عقلا الا بما يصرفه الى المالك ولو كان مجرد كون العين ملكا له كافيا في صرف المبيع اليه لم يحتج الى الاجازة فلما علمنا ان المال لا ينتقل
الى الغير الا برضاه او برضا وليه بالانتقال اليه لعدم كون العقد مملكا قهريا والمفروض ان الولي لم يرض بالانتقال اليه وانما رضي بالانتقال الى نفسه
ويمتنع اجتماع الرضاءين فلم يتحقق في هذه المعاملة رضا بالانتقال الى الطفل من احد فلا يلزم العقد الا بعد رضا الولي وهذا العقد احوج الى الاجازة
مما لو باع ملك غيره ثم تبين انه ملكه وقد صرح المحقق في المعتبر باحتياج الاول الى الاجازة مستانفة في فروع مسئلة تعلق الزكوة بالعين وتمام
الكلام في محله ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يتوهم من ان اجازة الولي اذا اثرت في الغاء قصد العاقد العقد لنفسه مع انه ركن في وقوع العقد فكون الولي
اولى بالغاء قصد الولي العقد لنفسه لانه دفع وجه الاندفاع ان الاجازة انما ترفع قصد الخصوصية من حيث كونه رضا بمضمون العقد المعرى من ملاحظة
خصوصية المنتقل اليه فما لم يحصل هذا الرضا لا يحصل الى المتجر او من هو في حكمه وان كان الشراء لنفسه بالعين مع ضمانه باحد الوجوه الناقلة فلا
اشكال في تملك الربح حيث يجوز له الضمان وحيث لا يجوز فحكمه كالصورة السابقة كما انه لو اشترى ما في الذمة ودفعه عوضا فحكمه كما تقدم في غير الولي
فالشان في جواز الضمان للولي الغير الملي وقد عرفت كلام الحلي والشيخ في المنع عن التصرف الا بما فيه غبطة ومصلحة وان غير ذلك باطل بل في شرح الروضة
ان المتقدمين عمموا الحكم باعتبار المصلحة من غير استثناء ولا ريب ان نقل الولي المعسر مال الطفل الى ذمته خلاف المصلحة بل هو قريب من اتلافه بل
قد يكون اتلافا عرفا وبمنزلة الاخذ مجانا وقد دلت الاخبار المستفيضة التي تقدم بعضها على اعتبار الملائة فيمن يقترض مال اليتيم لكن مورد هذا الحصر
بغير الاب والجد لذا احكي عن المتاخرين كافة بل عن الاصحاب كافة في الحدائق وعن مجمع الفائدة استثناء الاب والجد من ذلك فجوزوا لهما الاقتراض مع
الاعسار ولعله لما ورد في حق الوالد بالنسبة الى الولد مما ورد حتى قال صلى الله عليه وآله لرجل انت ومالك لابيك وقال الصادق ع في رواية محمد بن مسلم ان الوالد يأخذ
من مال الولد ما شاء وفي رواية سعيد بن يسار مال الولد للوالد وخصوص ما ورد من اخبار تقويم جارية الولد على نفسه وغير ذلك ويشكل ان ظاهر هذه الاخبار
غير مراد اجماعا فيحمل على جواز اخذ النفقة من مال ولده صغيرا كان او كبيرا اذا لم ينفق الكبير عليه واما النبوي فهو من التمسك به ما رواه الشيخ عن الحسين
ابن ابي العلاء قال قلت لابي عبد الله ع ما يحل للرجل من مال ولده قال قوته بغير سرف اذا اضطر اليه قال فقلت له فقول رسول الله ص للرجل الذي اتاه فقدم
اباه فقال له انت ومالك لابيك فقال انما جاء بابيه الى النبي فقال يا رسول الله هذا ابي قد ظلمني ميراثي من امي فاخبره الاب انه قد انفقه عليه وعلى نفسه فقال

لدانت ومالك لابيك ولم يكن عند الرجل شيء وكان رسول الله يحبس الاب للابن ويشهد به لما ذكرنا من الجمع ومن الاشكال في المرسلة مال الوالد
الاعتبار الذي هو بمنزلة الاتلاف ولا اخذ مجانا مصححة ابي حمزة الثمالي عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص لرجل انت ومالك لابيك ثم قال ابو جعفر
لا يحب ان يأخذ مال ابنه الا ما احتاج اليه مما لا بد منه ان الله لا يحب الفساد فان التعليل في الاية يدل على عدم جواز الافساد في مال الولد فيما اشد من اخذه
قرضا مع الاعسار سيما اذا لم يرج الاداء واما الخبر بالتقويم الجارية فمقول بمقتضاها ولا نتعدى عنه كما اعترف به الحلي ايضا فيما حكي عنه مع امكان ان يقال
ان الجارية ليست واردة في مقام بيان حكم اصل جواز التقويم اما لدفع توهم المنع او لدفع توهم جواز التصرف في الجارية بغير تقويم على حد غيرها من الاموال
ثم لو سلم ما ذكره في الاب فلا يخفى عدم الدليل على الحكم في الجد بل مقتضى عموم الاية التحريم ودعوى انه اب حقيقة كما ترى ومثله دعوى الاجماع المركب
واعلم ان المشهور كما قيل ان حكم التجارة في مال المجنون حكم الصبي في جميع ما تقدم وكذا اختار المصنف قده في صورة ضمان الولي لهما ان الربح لهما واظهر
سيدنا شيخنا الاتفاق على ذلك لكن في جريان ما خالف الاصول من الاحكام المتقدمة بالنسبة اليه اشكال واما حكم الزكوة اذا اتجر لنفسه بمال الطفل
والمجنون فموضعه ان مقتضى عموم ما دل على زكوة التجارة ثبوتها على الولي حيث اتجر لنفسه ووقعت التجارة له بان كان في الذمة او كان بالعين وقلنا بجواز ضمان
الاب والجد له من غير الاب وكذا ثبوت زكوة التجارة في مال الطفل اذا اتجر غير الولي كما دل عليه صحيحة بكير وزرارة المتقدمة واما اذا اتجر التاجر لنفسه
وحكم بوقوعها عن الطفل اما تعبدا كما ذكرنا او مع كون العامل وليا او مع اجازة الولي فالاقوى انه لا زكوة اما على الطفل فلان ظاهر اخبار استحباب
الزكوة في مال التجارة للطفل ما اذا اتجر له لا ما اذا وقعت التجارة له بالاجازة او بحكم الشرع واما على التاجر فلعدم سلامة الربح له لرواية سماعة عن
الرجل يكون عنده مال اليتيم فيتجر به ايضمنه قال نعم قلت فعليه زكوة قال لا لعمري لا اجمع عليه خصلتين الضمان والزكوة قيل وعن التمهيد والمحقق الثاني
في كل موضع يقع الشراء للطفل وهو مشكل لظهور الاخبار في غير ذلك لا فرق في الاشكال بين جعل الاجازة كاشفة او ناقلة ويستحب الزكوة في غلات
الطفل ولا يجب وفاقا للمص والمحقق والتهذيب والمحقق الثاني وحكي عن القديمين والسيد وسلار وعن التحرير حكايته عن اكثر الاصحاب وعن غيره حكايته
عن المتأخرين كافة قيل وعن تخليص الخلاف نسبته الى اصحابنا وعن كشف الحق ان الامامية ذهبت الى ان الزكوة لا تجب على الطفل والمجنون للاصل
وعموم ما تقدم من الاخبار النافية للزكوة في مال اليتيم وقوله ع لا زكوة على يتيم وخصوص قوله ع في رواية ابي بصير المتقدمة وليس على جميع غلاته من نخل
او زرع او غلة زكوة خلافا للمحكي عن الشيخين واتباعهما وعن الناصريات انه ذهب اكثر اصحابنا الى ان الامام ع يأخذ الصدقة من زرع الطفل وزرعه
انتهى لعموم ادلة الزكوة في الغلات وخصوص صحيحة ابن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم انهما قالا ليس على مال اليتيم في الدين والمال الصامت
شيء فاما الغلات فعليها الصدقة واجيب بان الوجوب اما بمعناه المصطلح عندنا واما بمعنى الثبوت والاستقرار فيثبت اللزوم على التقديرين سيما
بمعونة لفظ على فيضعف بوجوب تخصيص العموم بما دل على نفي الزكوة عن اليتيم وبحمل الصحيحة على الاستحباب المؤكد جمعا بينها وبين رواية ابي بصير
المعتضدة والمنجبرة بالشهرة العظيمة واما ما حكاه في الناصريات عن اكثر اصحابنا فهو لا يدل على الوجوب كما لا يخفى لان اخذ الزكوة المستحبة من مال الطفل
فيه مصلحة له وللفقراء هذا مضافا الى موافقة مضمون الصحيحة لمذهب فقهاء الجمهور كما عن المنتهى وان حكي عن التذكرة حكاية عدم القول بعدم الوجوب
عن ابي حنيفة وجماعة الا ان الظاهر ان المشهور بينهم وما مال اليه مشايخهم هو الوجوب ثم ان المعروف بين الاصحاب هو ثبوت الرجحان كما عرفت من
عبارة الناصريات واستظهر سيدنا شيخنا الاتفاق عليه بعد ان حكي عن الاردبيلي التصريح بالاتفاق على الاستحباب وصرح بعدم الخلاف في الرياض
ايضا ويظهر ذلك ايضا من النافع حيث جعل الوجوب احوط وعن المدارك والكفاية انه مذهب عامة المتأخرين وجمهورهم ويدل عليه الصحيحة السابقة بالحمل
السابق ولا ينافيه الحمل على التقية لما عرفت غير مرة من ان التقية تتأدى بما ظاهره موافق للعامة وان اريد خلافه بقرينة منفصلة ولعل ذلك فمن
الغريب ما عن العلامة الطباطبائي من انكار الاستحباب مدعيا بانه لم يصرح احد بالندب قبل الفاضلين وهل يلحق بغلات اليتيم مواشيه ظاهر المحكي
عن الوسيلة نعم حيث ادعى الاجماع المركب الا ان الحكم بالاستحباب بمجرد هذا مشكل وان كان اجماعا منقولا معتضدا بما تقدم في الناصريات وفي الرياض
ان ظاهر جماعة من الموجبين والمستحبين عدم الفرق بين الغلات والمواشي الا ان الاكتفاء بمثل ذلك في التهجم على مال اليتيم اشكال ولذا مال
جماعة من المتأخرين الى العدم وهو الاحوط واشكل من ذلك الحكم باستحباب الزكوة في غلات المجنون فضلا عن مواشيه وان ادعى في الرياض ان ظاهر
من عدا المحقق وبعض من تأخر عنه عدم الفرق بين الطفل والمجنون ولا زكوة على المملوك وان قلنا بكونه مالكا مطلقا او في الجملة على الخلاف المذكور
في محله اما على القول بعدم الملك كما هو المشهور فظاهر بل ظاهر بعض العبائر المحكية الاجماع عليه فعدم الزكوة عليه واضح بل يخرج عن قيد اعتبار ملكية
النصاب كما علمت لغيبته واما على القول بالملك فلحسنة ابن سنان بابن هاشم قال ليس على مال المملوك شيء ولو كان له الف الف ولو احتاج لم يعط من
الزكوة شيء ونحوها رواية لابن سنان اخرى ومن العجب ما حكي عن المنتهى كما يتضح من النافع تبعا للمعتبر والمبسوط من وجوب الزكوة عليه على القول بالملك مع
ان ظاهر المحكي عن المنتهى والتذكرة اتفاق اصحابنا بل غير شاذ من العامة على عدم الزكوة عليه لكن الظاهر انه فهم من الاصحاب استناد نفي الزكوة
الى عدم الملك فح يمكن ان يوجه الحكم في الروايتين بنفي الزكوة بعدم الملكية للادلة الدالة على عدم ملكية العبد فيكون اضافة المال اليه في الروايتين

بمجرد اللام لا بالتمليك كما يفصح عنه رواية ثالثة لابن سنان عن ابي عبد الله ع قال قلت له مملوك في يده مال عليه زكوة قال لا قلت ولا على سيده قال لا
لم يصل الى سيده وليس هو للمملوك وقد يستدل على فرض الملكية بعدم تمكنه من التصرف للحجر عليه وبنقص ملكه لان للمولى انتزاعه منه متى شاء اجماعا
كما في المختلف وعن غيره ويرد على الاول منع عدم التمكن من التصرف لاخلاله التصرف كيف شاء على تقدير الملكية كما نص عليه في المعتبر على ما حكي عنه لكن
هذا انما يستقيم لو وجد القول بالملكية على هذا الوجه للاجماع على الحجر عليه ولو ملك فالاولى الجواب بمنع الحجر اذا اذن فيه مولاه وفيه ونقص ان لم يأذن المال
اليه كما يشعر به رواية علي بن جعفر عن اخيه ع ليس على المملوك زكوة الا باذن مولاه ومنع كون الحجر مانعا على الاطلاق كما في السفيه ويرد على الثاني
منع كون هذا التزلزل مانعا من وجوب الزكوة كالمبيع في زمن خيار البائع بل المنتقل بالعقود الجائزة فالاقوى الاعتماد على ما تقدم من النص الظاهر
في كون المملوكية بنفسها مانعة من وجوب الزكوة كما انها مانعة عن اخذها فمرجع الروايات الى انه لا عبرة بغنى المملوك ولا بفقره وهذا هو الظاهر من كلمات
اكثر الاصحاب حيث لم يفرعوا عدم الحرية باعتبار الملكية او اعتبار التمكن من التصرف واما رواية علي بن جعفر فهي مطروحة او مؤولة وهل يجب
زكوة ما في يده على المولى مط او ليس عليه كذلك او يبتنى على القول الظاهر المحكي عن القواعد والتحرير الاول قيل لانه مال مملوك لاحدهما فلا يسقط
زكوته عنهما معا ولانه مال مستجمع لشرائط الزكوة فاذا لم يجب على المملوك وجب على السيد لان المولى لما كان له انتزاعه من يده متى شاء كان كمال في
يد الوكيل وفي الجميع ما لا يخفى وظ الرواية الثالثة الثاني وفيه ان شمولها على التعليل لعدم وصول المال اليه فان كان في مورد يثبت عدم الوصول حقيقة
كما اذا كان غائبا او مثل ذلك من مسقطات الزكوة وان اريد انه بمجرد كونه في يد العبد غير واصل الى سيده ففيه ان يد العبد اضعف من يد الوكيل
الذي يمنع لمدة الموكل وحمل ذلك على اعراض المولى حيث فوضها الى العبد ليختص به وينتفع به او بعضه على نفسه فهو كمال النفقة اذا غاب الشخص وسيجيء
عدم وجوب الزكوة عليه تكلف لا يصار اليه في مقام تخصيص الادلة القطعية الموجبة للزكوة على المال المستجمع للشرائط ولذا نسب في المنتهى وجوب الزكوة
على المولى الى اصحابنا مشعرا بدعوى الاجماع فالاقوى هو الوجه الثالث ولا فرق فيما ذكر بين القن والمدبر وام الولد والمكاتب المشروط عوده رقا ان
لم يؤد مال الكتابة والمطلق الذي لم يؤد شيئا بلا خلاف ظ في الجميع حتى المكاتب بقسميه وعن التذكرة نسبته الى علمائنا مع عن المنتهى نسبته الى العلماء
كافة عدا ابي حنيفة وابي ثور مضافا الى ما ورد في المكاتب من الحجر عن التصرف فيما بيده بالاكتساب وروايته لا يصلح له ان يحدث في ماله الا الاكلة
في طعام وبه يندفع الاشكال رأسا لو قلنا بعدم ملكيته كغيره من الاقسام كما عن المص في النهاية والمحقق في المعتبر فيما ذكرنا كله ينجبر ضعف رواية البختري
عن الصادق ع ليس في مال المكاتب زكوة ونحوه النبوي واما الاستدلال بروايتي عبد الله بن سنان المتقدمتين فغير صحيح ظاهرا لاشتمالهما على منع
المملوك من الزكوة مع ان المكاتب يعطى من الزكوة فوردها الاشياء وكما لا يجب على المكاتب كذا لا يجب على مولاه وان قلنا بملكيته لان المولى ممنوع
عن اخذه منه الا على وجه استيفاء مال الكتابة ما لم يعجز سواء جعلنا العجز كاشفا او ناقلا وعن المبسوط ان كان المكاتب المشروط فلا زكوة على ماله
ولا على سيده لانه ليس ملكا لاحدهما ملكا صحيحا لان العبد لا يملكه عندنا والمولى لا يملكه الا بعد عجزه انتهى وظاهره نفي ملك المولى ونفي
استقلال العبد بقرينة ما عنه في باب الكتابة من ان كسبه له وظاهر ما تقدم عن المص والمحقق عكس ذلك وعلى كل تقدير فالحكم واضح والرجوع
الى العمومات لمالكية المكاتب وضعف رواية البختري ضعيف نعم لو تحرر من المكاتب المطلق شيء ولو جزء يسير وجبت الزكوة في نصيبه ان بلغ نصابا بلا
خلاف ظ وعن الحدائق انه محل اتفاق وفي شرح الروضة قطع به الاصحاب ووجهه واضح وهو كل لان نصيبه مال الجامع لشرائط الزكوة وادلة نفي الزكوة
عن مال المملوك لا تشمله ولذا لا يجري على هذا النصيب شيء من احكام مال المملوك ثم ان ظاهر روايتي ابن سنان المتقدمتين عدم جواز اعطاء المملوك
من الزكوة وظاهرهما عدم قابليته وربما يحمل على صورة عدم الاذن ويحكم بجوازه مع اذن المولى في الاخذ فيصير ملكا للمولى فيعتبر فيه الاستحقاق
ولو كان في سبيل الله لا بقصد الملك لم يملكه المولى ولو كان العبد مشتركا بين مستحقين فان اذنا له ملكا القرض بنسبة الملك وان كان وكيلا
عنهما ملكاه بالسوية ولو كان لاحدهما مستحقا ملك مقدار حصته وجميع ذلك مبني على ما عرفت لا يبقى في مال الزكوة من تمامية الملك في جميع الحول
فيما يعتبر فيه الحول وقبل تعلق الوجوب فيما لا يعتبر فيه ويتحقق عدمها بامور الاول عدم قرار الملك بمعنى تزلزله من حيث الحدوث لتوقفه على شرط
لم يقع او لم يعلم وقوعه واما المتزلزل من حيث البقاء فلا يقدح كما سيجيء فلا يجري الموهوب في الحول الا بعد القبض سواء قلنا بكون القبض ناقلا او كاشفا
كما صرح به في المسالك وان اورد عليه في المدارك بان القول بكشف القبض غير مذكور في باب الهبة وان هذا الخلاف غير واضح الا ان الذي يحكى عن بعض
هو ان مراد القائلين باعتبار القبض في اللزوم هو الكشف لا اللزوم المصطلح ضرورة ان الهبة لا تصير بالقبض من العقود اللازمة اذ بعد القبض يجوز
الرجوع في الهبة اتفاقا الا في المواضع المخصوصة وانه لم يجعل احد القبض من الملزمات وانه قد صرح المحققون بان مرادهم من كون القبض شرطا في اللزوم
ليس المعنى المعروف بل قالوا ان العقد يوجب ملكية مراعاة بتحقق القبض فان تحقق تم من حين العقد انتهى المحكي وهذا ايض فيما ذكره في المسالك وكيف
كان فلا اشكال في اصل المسئلة كما لا اشكال في جريانه في الحول بعد القبض وان كان متزلزلا من حيث البقاء لاحتمال الرجوع نعم لو رجع الواهب
قبل الحول يسقط الزكوة بلا اشكال ولو رجع بعد الحول فان كان بعد امكان الاداء وان لم يؤده قدم حق الفقراء وان كان قبله ففي التذكرة و

كشف لا لبناء سقوط الزكوة وقد يستشكل بان التمكن من الاداء معتبر في الضمان دون الوجوب فالزكوة تتعلق بمجرد اجتماع الشرائط وان لم يكلف المالك بمجرد الاخراج للعجز فيكون رجوع الواهب على مال تعلق بحق الفقراء فيقدم سيما على القول بتعلق الشركة وكذا لا يجري المضاف الموصى به في الحول اذا كان حوليا الا بعد القبول وبعد الوفاة لانه قبل ذلك غير مملوك للموصى له او غير متمكن من التصرف فيه ولو لعدم العلم بملكيته بناء على احد وجهي الكشف في القبول ولا الغنيمة الا بعد القسمة اما على القول بتوقف الملك عليها كما عن المشهور فواضح واما على القول بحصول التملك بالحيازة فلعدم التمكن من التصرف قبل قسمة الامام بل وبعدها لعدم استقرار الملك لان للامام ان يقسم بينهم بحكم فيعطي كل واحد من اي الاصناف شاء فلم يتم ملكه عليه كذا عن المنتهى لكن المحكي عن كلام الشيخ في الخلاف منع ذلك وان لكل غانم نصيبا من كل صنف من الغنيمة فليس للامام منعها مع ان منع الامام له لا له بمنزلة المزيل للملك الحاصل بمجرد الحيازة فهو غير مانع كالخيار مع انه مختص بصورة تعدد اصناف الغنيمة واما مع اتحاد جنسها فالغانمون كالورثة يملك كل منهم نصيبا معينا منها واعتبار التمكن من التصرف لا يوجب الا اعتبار التمكن في القسمة قبض البعض للغانمين فان قبض فلا اشكال وان كان غائبا فلا يجري الا بعد وصوله اليه والى وكيله الا اذا قبض عنه الامام بالولاية وان كان حاضرا فالظاهر انه موقوف على قبض الغانم ايضا الا اذا قلنا بالتملك بالحيازة وكفاية عزل الامام في تعيين الملك ودفع الحجر عن التصرف لكنه مشكل لعموم ما دل على عدم جريان الحول الا على ما وقع في يده وتمام الكلام في محله من كتاب الجهاد ولا يجري القرض ايضا الا بعد القبض بناء على ما عن الاكثر من انه وقت حصول الملك وعلى قول الشيخ فيجري من حين التصرف وهو ضعيف به مضافا الى ما سيجيء في باب القرض من ما في حسنة زرارة ان زكوة القرض على المقترض ان كان موضوعا عنده حولا وظاهره وجوب الزكوة مع عدم التصرف ايضا واما المبيع في الخيار فانما يجري في الحول من حين البيع ولا يتوقف على انقضاء زمان الخيار بناء على القول المشهور من عدم توقف الملك على انقضاء زمان الخيار ويشكل ذلك في خيار البايع لو قلنا بمنع المشتري من التصرفات المنافية للخيار وربما يحمل كلامهم هنا على ارادة مجرد بيان عدم توقف جريان المبيع في الحول من حيث الملكية حين العقد وان كان له مانع اخر في مدة الخيار من حيث عدم تمامية الملك وهو محمل بعيد في نفسه مضافا الى ما قيل انه حكي عن غير واحد وجوب الزكوة بعد الحول وان كان الخيار باقيا فيسقط البايع في الثمن بنسبة ما اخرجه المشتري من الزكوة وشبهه في بعد حمل هذا الكلام على تجويز تصرف المشتري في زمان خيار البايع فيرجع البايع بعد الفسخ الى قيمة المبيع او يبطل ما وقع من التصرف كالشفيع وقد اطلق هنا الجريان في الحول من حين العقد مع حكمه بعدم جواز المنافي لخيار البايع والشهيد في البيان عد خيار البايع من الامور التي يظن انها مانعة عن الزكوة واستشكاله مع تردده في الدروس في جواز تصرف المشتري بما ينافي خيار البايع فيحتمل ان المنع من التصرف المنافي اعني النقل والاتلاف لا ينافي وجوب الزكوة عندهم لا يتصدق على المبيع انه مال حال عليه الحول في يد مالكه بخلاف مال الرهن فان الراهن لا يستقل في التصرف فيه وان لم يكن ناقلا فالفرق بين منذور الصدقة بعينه نذرا مشروطا بما يحتمل الحصول فضلا عما يقطع بحصوله وبين المبيع في ايام الخيار والحكم بمانعية النذر دون الخيار اشكالا بل تحكما ولا زكوة في المغصوب بلا خلاف في الجملة لعموم ما دل على اعتبار حولان الحول مع المال مع وقوعه في يد المالك وكونه عنده وفحوى سقوطها عن مال الغائب ومقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق بين ما لو تمكن من اخراج مقدار الزكوة من المغصوب باستيذان الغاصب او مع عدم الاطلاع عليه من غير بل يعم الحكم لما اذا اذن الغاصب للمالك في التصرف في المغصوب مع بقاء يده عليه كان عليه فهو قوي نعم ربما يوهم الاختصاص الاستدلال بانه لو كلف الزكوة مع عدم التمكن من التصرف لكان مكلفا باخراجها من غير ذلك المال وهو معلوم البطلان لكن التحقيق ان هذا الاستدلال لا يفي باصل المطلب فضلا عن عمومه ضرورة انه يقتضي اعتبار التمكن وقت الاخراج لا في تمام الحول مع امكان المناقشة في الملازمة بمنع التنافي بين ثبوت الزكوة في العين وعدم وجوب الاخراج منها ولا من غيرها كما سيجيء من ان التمكن من الاداء شرط الضمان لا الوجوب بل المناقشة في بطلان التكليف بالاخراج من غير النصاب كيف وحكي عن الشيخ في احد قوليه وجوب الزكوة في المال المرهون وتكليف المالك بالاخراج من غيره وحكي ذلك عن الجامع ايضا وان ضعفه في المعتبر وكيف كان فالعمدة هي اطلاق النص ومعاقد الاجماعات نعم قيدها بما اذا لم يتمكن من تخليصه ولو ببعضه ولو بالاستعانة بظالم والا وجبت فيما زاد على الفداء ولعله لتحقق الشرط الذي هو التمكن من التصرف ولموثقة زرارة في رجل ماله عنه غائب لا يقدر على اخذه قال فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه لعام واحد فان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر به من السنين دلت الرواية بصدرها على تفريع نفي الزكوة على عدم القدرة على اخذ المال الغائب وبذيلها على ثبوت الزكوة مع ثبوت القدرة وح فيحمل الروايات الظاهرة في اعتبار الحصول الفعلي واليد الحالية على مجرد القدرة على الاخذ والتصرف ولو بواسطة امر يقدر عليه في مقابل ما لم يقع تحت القدرة ويؤيده ورود بعض تلك الاخبار في مقام نفي الزكوة عن المال الذي لم يملك في تمام الحول وقد قوى الشيخ في الخلاف وجوب الزكوة في المال المرهون مستدلا بان الراهن قادر على التصرف فيها بان يفك رهنها والمال الغائب اذا كان متمكنا منه لزم زكوته بلا خلاف انتهى وكلامه صريح الا ان هذا الحمل اولى من ابقاء تلك على ظاهرها من اعتبار الوقوع في اليد بالفعل سيما مثل قوله ع في صحيحة ابن سنان لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك الظاهر بل الصريح في اليد الفعلية فيحمل الموثقة على القدرة على الاخذ على القدرة الحاصلة على الوجه المتعارف مثل الوكالة في القبض ونحوه لا ايجاد اسباب التمكن كتخليص المغصوب بحصة ونحو ذلك نعم التمكن من اخذ حقه بيده بعد ذلك من التمكن فيكون

المعتبر التمكن والتسلط فعلا لا القدرة على ذلك ويؤيد هذا الحمل ان تقييد المال الغائب في ادلة نفي الزكوة بما لا يقدر على التسلط عليه او التمكن منه بيد المسلط لدفع المانع تقييد بالفرد النادر ولو قيل بان المال الغائب عنوان مستقل في نفسه لا يلحق به المغصوب لعدم تنقيح المناط سقط التمسك بالاخبار من الطرفين لان مورد الكل في المال الغائب لكن الظاهر ان المعيار في الكل امر واحد هو العجز عن الاخذ ولذا استدل بتلك الاخبار لاشتراط التمكن بلا فرق في شرح الروضة فاستدل له بما ورد من وجوب الزكوة في الدين اذا قدر صاحبه عليه وتركه متعمدا مع عدم علمه قد يمنع نهاهن ثبوت الزكوة في الدين المقدور على اخذه هذا ولكن التحقيق الرجوع في معنى القدرة على الاخذ الواردة في النص والتمكن من التصرف الوارد في معقد الاجماع الى العرف لانه الحكم في مثله والظاهر صدق القدرة على الاخذ بمجرد القدرة على الاسباب ولو كانت بعيدة واما التمكن فهو وان كان في صدقه على التمكن من اسباب التمكن خفاء او منع الا ان الذي يظهر من ملاحظة فتاويهم ومعاقد اجماعهم هو ما يعم هذا المعنى ولا اقل من ان يحصل الشك في مراد الكل او البعض فيجب الرجوع ح الى القدر المتيقن من تخصيص العمومات الموجبة للزكوة وخصوص ما اوجبها بمجرد القدرة على الاخذ والمتيقن هو اعتبار التمكن بالمعنى الاعم المساوي للقدرة التي انيط بها الحكم فيما عرفت من الموثقة وغيرها كيف وسيجيء في المرهون ما يدل على ان مراد اكثرهم من التمكن هو المعنى الاعم مضافا الى ان ادلتهم على اعتبار التمكن من الروايات وغيرها لا يدل على اعتبار ازيد منه ويلحق بالمغصوب المجحود اذا لم يتمكن من استنقاذه قال في البيان لو امكن الاستنقاذ وجبت ولو بانفاق بعضه وجبت في المقبوض وفي اجزاء امكان المصانعة مجرى التمكن نظر وكذا في الاستنقاذ بظالم اما الاستعانة بالعادل فتمكن انتهى وفي شرح الروضة وجه النظر هو ان تخليص المغصوب بالمال بمنزلة ابتياع ما يجب فيه الزكوة وكما ان تحصيل الملك لا يجب كذلك تحصيل التمكن الذي هو شرط وجوب الزكوة ويعلم ما في هذا في استشكال المحقق الثاني في كفاية التمكن من استنقاذ المجحود بالبينة مما ذكرنا من انه لا دليل على اعتبار ازيد من القدرة على الاخذ والتمكن من التصرف ولو بواسطة الاسباب الا ان في انصراف الاطلاقات الى ما احتاج الى صرف بعضه او صرف مال غيره تاملا ولو كان القدر اكثر امساوئا بالملك او ازيد فالاشكال اوضح بل منع الزكوة اقوى فكيف كان ففيما ذكره الشهيد من الفرق بين الظالم والعادل نظر وان امكن توجيهه بان العادل لجعله من الاسباب التي شرعها الله لرد المظالم واوجب عليه ذلك فهو بمنزلة الوكيل الامين من طرف المالك بل الولي من طرف الغاصب والمالك فقدرته بمنزلة قدرة المالك بخلاف الظالم الذي ليس التوسل به الا من جهة الاضطرار فهو من قبيل التسبيب الى التمكن ومما ذكرنا يظهر الكلام في مال الغائب عن المالك وانه لا زكوة فيه اجماعا نصا وفتوى الا ان يقدر على اخذه فيجب فان لم يكن بالفعل في يده او يد وكيله نعم اطلاق المتن وغيره اعتبار فعلية اليد لكن لا يبعد ارادة ما ذكرنا من التقييد في المدارك ان عبارات الاصحاب ناطقة بوجوب الزكوة في المال الغائب اذا كان صاحبه متمكنا وهو المعتمد لما تقدم من الموثقة المخصصة لعموم ادلة النفي عن مال الغائب حتى يقع في يده بحمل الوقوع في اليد على كونه تحت القدرة وان كان هذا الحمل بعيدا في صحيحة ابن سنان المتقدمة نعم قيل باشتراط مضي زمان يمكن فيه قبضه وقبض وكيله ولا باس به وقد علم انه الحق من المتاخرين منهم الشهيد بالمالك وكيله فاوجبوا زكوة الغائب على المالك اذا كان في يد وكيله وظاهرهم ذلك ان لم يقدر المالك على التصرف فيه واخذه والمحكي عن جماعة الاقتصار على المالك فقط ولعله الاوفق باطلاق الاخبار واشتراط التمكن من التصرف الا ان يدعى صدق التمكن على المالك عرفا بتمكن وكيله وفي اطراد هذه الدعوى اشكال نعم لو اريد عدم الفرق في التمكن بين ان يتمكن بنفسه او بوكيله فلا اشكال في التعميم ولو غاب الرجل عن ماله فان كان في يد وكيله فكما سبق وان كان موضوعا في بيته فالظاهر ايضا وجوب الزكوة لصدق كونه متمكنا منه عرفا بل كونه عنده ووقوعه في يده وان كان عاجزا عن بعض التصرفات فيه او كلها لبعض العوارض نعم لو انقطع عن ماله بالكلية بحيث لا يصدق عليه ما ذكر اتجه سقوط الزكوة قال في المنتهى انه لو اسر في بلاد الشرك وله مال في بلاد الاسلام لم يجب عليه زكوته محتجا بانه غائب عن ماله والغيبة يتحقق من الطرفين ونحوه عن القاضي في جواهر الفقه وفي البيان لو حبس عن ماله من غير اثبات اليد عليه وجبت زكوته لنفوذ تصرفه فيه نعم لو كان سائمة لا داعي لها ولا حافظ احتمل السقوط لاشتراطهم في الغائب كونه في يده او وكيله انتهى ولا يبعد ان يقال ان الظاهر من الادلة هو اعتبار عدم قصور في المال اما العدم حصول تمام التمكن فيه كالارث الذي لم يصل الى الوارث واما الحدوث مانع فيه اما التعلق حق شرعي به او بدعي او غيبته منقطعة لا عدم قصور المالك عن التصرف فيه لمرض او حبس او غيرهما قال في كشف الغطاء ولا يخرج عن التمكن لعروض شيء من قبله كاغماء او جنون او نذر او عهد او نحوها من الموانع الشرعية الاختيارية المانعة عن التصرف في وجه قوي اما ما تعلق بالمخلوق كان يشترط عليه في عقد لازم ان لا يتصرف فيه حيث يصح فالظاهر الحكم بانقطاع الحول واستينافه بعد ارتفاع الموانع انتهى ونظر فيما ذكره بعض المعاصرين والانصاف ان المسئلة لا تخلو من اشكال الا ان التحقيق ان يحكم بنفي الزكوة في جميع ما ورد النص بنفي الزكوة عنه كالارث الغير الواصل الى صاحبه والمال المفقود ونحوهما ويرجع في غير موارده الى صدق التمكن من التصرف المصرح باعتباره في الفتاوى فان صدق فلا اشكال في وجوب الزكوة للاجماع على عدم اشتراط ازيد منه في تمامية الملك وان لم يتحقق صدق التمكن من التصرف لا لاشتباه مراد المجمعين كلا او بعضا فان تحقق القدرة على الاخذ المصرح باعتبارها في الموثقة المتقدمة فيحكم بوجوب الزكوة ايضا كما يحكم بنفيه لو علم تحقق عدمها وان اشتبه التحقق فالواجب الرجوع الى عمومات الوجوب لعدم العلم بتخصيصها بازيد من القدر المتيقن ويحتمل ضعيفا الرجوع الى الاصل لسراية اجمال عنوان التمكن

الى العموم وادعى انه تقدير فلا اشكال واعلم ان التمكن من التصرف معتبر في جميع الحول فيما يعتبر فيه الحول من الاجناس الزكوية واما في الغلات فظاهرهم ايضا
منافاته مع سائر الشروط اعتباره في زمان تعلق الوجوب وربما مال جماعة من المتأخرين الى كفاية تحققه بعد ذلك لاطلاق الادلة واختصاص ادلة اعتبار
التمكن فيما يعتبر فيه الحول بعضه نظر الا ان المسئلة لا تخلو من اشكال ولا زكوة في عين الوقف بلا خلاف فظاهرهم الاجماع عن الكفاية لعدم جواز التصرف فيه لا
بالاستيمال بل لعدم الملكية في الوقف العام وتعلق حق البطون اللاحقة في الخاص لكن المحكي عن وقف التذكرة بعد نقل الخلاف في انتقال ملكية
الوقف الى الموقوف عليه انه يظهر فائدة الملكية في وجوب الزكوة في الغنم الموقوفة وكيف كان فلو نتجت الانعام الموقوفة وملك الموقوف عليه نتاجها
وحال عليه الحول وجبت الزكوة بلا اشكال ظاهرا وكذا لا اشكال في نفي الزكوة عن الحيوان الضال والمال المفقود بالنص والاجماع نعم حكى عن غير واحد
انه يعتبر في مدة الضلال اطلاق الاسم فلو حصل لحظة او يوما لم ينقطع وفي الوسيلة اللحظة اذا حصل البلوغ والفرق بين الضال والخروج عن الملك اشكالا
واشكل منه اطلاق ما في الوسيلة من انه لو ضلت واحدة من النصاب قبل الحول وعادت لم تسقط الزكوة ولو لم تعد سقطت وعلى الاشكال في
تخلل مدة الفقد في الضلال بين ايام الحول فلو تقدمت عليها لم يجب من الحول بلا اشكال وكيف كان فان عاد بعد سنين استحب زكوة سنة بلا
خلاف كما عن جماعة المنصوص بل فيما حكى عن ظاهر جماعة الاستحباب مع خلال سنة واحدة وعن المنتهى انه اذا عاد المغصوب او الضال الى ربه استحب ان
يزكيه لسنة واحدة ذهب اليه علماؤنا وعن ظاهر النهاية اطلاق الامر بالاخراج الظاهر في الوجوب وعن الرياض حكايته عن نادر من المتأخرين ولا تجب
الزكوة في الدين حتى يقبضه ويصير عينا وان كان تأخره من جهة مالكه على المشهور بين المتأخرين بل قيل انه اجماعهم لعموم ما نفاها عن الدين و
اختصاص موجبها بالعين وخصوص رواية الحميري عن علي بن جعفر انه سأل اخاه عن الدين يكون على القوم المياسير اذا شاء قبضه صاحبه هل
عليه زكوة قال لا حتى يقبضه صاحبه ويحول عليه الحول خلافا للمحكي عن جماعة من القدماء فاوجبوها في الدين مع كون التأخير من جهة المدين للعموم
اخبار كثيرة محمولة على الاستحباب ومال القرض ان تركه المقرض بحاله حولا فالزكوة عليه بلا خلاف ظ كما عن المحكي الخلاف ونزوع عن التنقيح انه
مذهب الاصحاب ووجهه واضح بناء على عدم توقف ملك القرض على التصرف كما هو المشهور والا تركه بحاله سقطت عنه لعدم حلول الحول عليه وعن
المقرض ولو اشترط المقترض الزكوة على المقرض فالظاهر صحة الشرط وفاقا للمصنف في باب القرض من المختلف بعد ان حكاه عن الشيخ والقاضي ومنهم
جماعة من المتأخرين منهم الشهيد في المسالك لان التبرع باداء الزكوة عن الغير سائغ فاشتراطه صحيح اما الصغرى فالظاهر عدم الخلاف فيه كما استظهره سيد
مشايخنا في المناهل حاكيا له عن الرياض ولان المانع ان كان هو تكليف الزكوة مما يجب فيه المباشرة فبطلانه واضح لجواز التوكيل في الاخراج اتفاقا وان
كان المانع كونه مما لا يتعلق الا بذمة المالك او بعين ماله فيدفعه جواز تبرع الانسان باداء ما في ذمة وضمانه لا يجوز له ضمانه بالبدل من الاعيان هذا
مضافا الى عموم المنزلة فيما ورد من ان الزكوة دين وخصوص صحيحة ابن حازم عن رجل استقرض مالا وحال عليه الحول وهو عنده فقال ان كان الذي اقرضه
يؤدي فلا زكوة عليه وان كان لا يؤدي ادى المستقرض واما الكبرى فلعموم ادلة الشروط وليس هذا مخالفا للكتاب والسنة من وجه عدا ما عن جماعة من
انه اشتراط للعبادة على غير من وجبت عليه وما عن بعضهم من ان اطلاق النص والفتوى ان زكوة القرض على المقترض يدل على اختصاص وجوبها عليه و
عدم وجوبها على احد غيره ويرد على الاول ان اشتراط اداء العبادة عمن وجبت عليه لا بأس به وليس هو الا كالاستيجار على فعلها عنه او كاشتراط الولي في ضمن
عقد لازم قضاء عبادة فائتة وعلى الثاني ان اطلاق النصوص والفتاوى في مقام بيان وجوب الاصلي الذاتي كما يجب في قولهم على الولي قضاء ما فات
الميت فهو لا ينافي وجوبها على الغير تحملا باجارة او شرط على انه لا نقول ببراءة ذمة المالك بمجرد الاشتراط بل ذمة المقترض مشغولة ما دام لم يؤد المقرض
ولا منافاة بين وجوبها على المقرض بمقتضى الشرط وعدم سقوطها عن المقترض كما لو نذر ان يؤدي دين غيره وعلى هذا فالزكوة على المقترض ثابتة مطلقا بعد
الاشتراط ولا يسقط الا بفعل الغير كما هو ظاهر صحيحة ابن حازم المتقدمة والحاصل ان لا وجه لمخالفة اشتراط اداء الشخص لزكوة غيره للكتاب بعد تسليم
كون الاداء عن الغير غير مخالف للكتاب ووجوب الاداء بعد الاشتراط مضافا الى عدم منافاته للوجوب على المالك لا يوجب المخالفة اما الان مقتضى
الكتاب والسنة تعلق الوجوب الاصلي الابتدائي بالمالك المقروض انه لم ينقل عنه الى غيره واما الان العبرة في المخالفة والموافقة للكتاب والسنة بما
قبل الاشتراط فنعم لو اشترط عدم تعلق الزكوة ابتداء بالمديون وثبوتها ابتداء على المقرض اتجه فساد الشرط بل القرض بناء على افساد الشرط
الفاسد اذ الظاهر مخالفة هذا الشرط للكتاب والسنة كما لا يخفى ولا يبعد حمل كلام من اطلق صحة الاشتراط على هذا التفصيل وان جعل بعضهم
التفصيل ثالث الاقوال واعلم ان المصنف لم يذكر عدم وجوب الزكوة في المرهون ولا منذور الصدقة ولعله اكتفى بذكر قاعدة اعتبار تمامية الملك المفقودة
فيهما في الجملة اما المرهون فعند عدم التمكن من فكه مطلقا بل مطلقا كما حكى عن صريح جامع المقاصد وظاهر اطلاق آخرين لان المالك غير متمكن
من التصرف فيه والتمكن من الفك تمكن من التمكن كما سبق نظيره في التمكن من استنقاذ المغصوب وهو ضعيف بما تقدم هناك من ان الشرط اما القدرة
على الاخذ الوارد في النص او تمامية التمكن من التصرف الوارد في الفتاوى ومعاقد الاجماعات ولا ريب في عموم الاول لما هو بواسطة الاسباب وكذا
الثاني بتمامه لا خلاف فيه جماعة من اهل الفتاوى في ظاهر الاجماع على اعتبار ذلك العنوان في وجوب الزكوة من الغلات فان الشيخ والمحقق في المعتبر

والمص

والمص قدس سرهم مع دعواهم الاتفاق على اعتبار التمكن وقد اختاروا في الخلاف والمعتبر والتلخيص والنهاية على ما حكى عنهم الوجوب مع التمكن من
الفك وليس مستندهم الا تحقق التمكن من التصرف وما ابعد ما بين ما ذكر من القول باطلاق ثبوتها والاقوال الثلثة المحكية عن الشيخ ولكن تفرد فيه
بالاخير وبما ذكرنا يظهر عدم وجوب الزكوة في مال المفلس بعد الحجر دون السفيه لقدرته على اذنه كما اشار اليهما الشهيد في محكي حواشي القواعد
من ان الحجر له لا عليه وقد استظهر بعض مشايخنا الاتفاق على الوجوب عليه في نحو الحجر للارتداد عن ملة ثم لا فرق في التمكن في فك الرهن بين ان
يكون ببيعه او بفكه من غيره كما صرح به في البيان والروضة وشرحها واشكل بان التمكن من البيع ليس تمكنا من التصرف في المرهون فهو نظير التمكن
من بيع المغصوب ولا مؤنة له حتى يكون كاستنقاذ المغصوب فلا يبعد عدم الوجوب حينئذ وحيث تعلق الزكوة بالمرهون فمقتضى القاعدة تقدم
حق الفقراء لتعلقه بالعين بل لخروجه عن ملك المالك وتعلق حق المرتهن بالذمة فما عن المبسوط والجامع من انه يكلف باخراجها من غيره لا يظهر
له وجه الا الجمع بين الحقين وهو حسن على عدم القول بتعلق الشركة وح فيشكل اعتراضهما بتقديم حق الفقراء مع الاعسار الا ان يكون كتعلق
ارش الجناية واما النصاب المنذور التصدق به فهو على اقسام لان النذر اما ان يتعلق بجميعه واما ان يتعلق ببعضه وعلى التقديرين فاما ان يتعلق
النذر بتصدقه او بكونه صدقة وعلى التقادير فاما ان يكون النذر منجزا او معلقا على شرط وعلى التقادير اما ان يكون المنذور موقتا بما قبل
الحول وبما بعده واما ان يكون مطلقا والشرط المعلق عليه اما ان يعلم بحصوله قبل الحول او بعده او يعلم عدمه او يشك في ذلك فهذه الاقسام كلها
فيما اذا كان النذر قبل تمام الحول فان كان بعده فلا شبهة في تقديم تعلق الزكوة على تعلق النذر وح فان تعلق النذر بالقدر الخارج عن القدر
الواجب في الزكوة لزمه الامران وان تعلق النذر بالجميع وجب اخراج الزكوة اولا ثم التصدق بالباقي بناء على انه لا ابدال كله في نحو المقام لا بدل الكل
ويحتمل وجوب ضمان الزكوة من غير النصاب والتصدق بالجميع لامكان الايفاء بالنذر ويحتمل في الصورتين كفاية التصدق المنذور عن الزكوة لو لم ينصرف
الاطلاق الى غيرها واما حكم الاقسام المتقدمة فهو ان النذر ان كان منجزا مطلقا سقطت الزكوة اما في صورة تعلق النذر بكونها كلا او بعضا صدقة
فلخروج المنذور عن الملكية فيما قطع به الاصحاب على ما في المدارك وهو مبني اما على صحة نذر الغايات مطلقا والحكم بحصولها بمجرد النذر كما صرح به
بعضهم فيما لو نذر كون المال ملكا لزيد واما على صحة خصوص الصدقة كنذر كون الحيوان هديا او اضحية مما يمكن ان يلزم بعد احتياجها الى الصيغة
وقد حكى عن بعضهم الاجماع على خروج الحيوان عن الملكية اذا نذر كونه هديا وعن بعضهم اذا نذر كونه اضحية بل حكى عن المنتهى والتذكرة الاجماع
على الخروج عن الملك اذا قال لله على ان اهدي كذا مع انه نذر للفعل لا الغاية وان كان الكل محل تامل بل التحقيق ان الغايات التي يثبت بالقواعد
توقفها على اسبابها اذا وقعت في حيز النذر افاد النذر وجوب ايجاد تلك الاسباب لان الوفاء بالنذر موقوف على ذلك ولا يفيد تحقق الغاية من دون
السبب بل ربما يقال هنا ببطلان النذر من حيث انه الذي يتحقق الغاية بنفسها من غير توسط سبب وهو غير مقدور شرعا لان ظاهر ادلة الوفاء بالنذر
الاختصاص بما كان انشاء متعلقه فعلا اختياريا يتصور فيه البر والحنث فلا بد من الحكم ببطلان نذر الغاية لو اريد نفسها من دون تأويل بارادة السبب
الغاية ولكنه ضعيف لما عرفت من امكان الوفاء بايجاد اسبابها الا ان الامر بالوفاء راجع الى ايجاد السبب لتوقفه عليه وبالجملة فالمسئلة مشكلة
وربما يمكن ان يستدل لصحة هذا النذر المستلزمة لوقوع مضمونه من غير حاجة الى توسط سبب بعموم ما دل على وجوب الوفاء بالنذر من غير تخصيص بكون
متعلقه فعلا اختياريا مثل قوله تعالى ما جعلته لله ففي به ونحوه وفيه تامل بل نظر ويمكن ان يستدل له ايضا بعموم ادلة الشروط حيث ان النذر شرط لغير
وليس منافيا لمحلها واما لو نذر التصدق بالنصاب كلا او بعضا فلصيرورته ممنوعا من التصرف فيه بغير النذر وان لم يخرج عن ملكه بل قيل بالخروج في هذه الصورة
ايضا اذا قصد بالتصرف معناه العرفي وهو الاعطاء والتصرف بقصد القربة لا جعلها صدقة المتوقف على ايجاد ما به يحصل صدقة من الاسباب المعهودة في الشرع
مستدلا بانه يصير كالزكوة يجب صرفها الى مستحقيها ولعل منشأ هذا التفصيل ان النذر ان تعلق بالتصدق بمعنى التمليك على قصد القربة فلا بد من
عدم حصوله بالنذر ولتحقق طلبه بعد النذر وان تعلق بمعنى التصدق بمعنى الدفع الى المستحق فيكون مأمورا بالدفع والاطلاق الامر بالدفع من المالك
يدل على خروج ما امر بدفعه عن ملكية الناذر وعدم تقرير الشارع له على الملكية واستحقاق المدفوع اليه ولذا استفيد خروج الزكوة والخمس
عن ملك المالك الى ملك الفقراء من الامر بدفع بعض النصاب اليهم والا لم يرد في ادلة تشريع الزكوة حكم وضعي في تملك الفقراء لحصتهم من النصاب
وما ورد من ان الله تعالى شرك بين الاغنياء والفقراء في اموالهم وجعل للفقراء في اموال الاغنياء ما يكفيهم فليس الا مأخوذا عن الحكم التكليفي
الصادر في اول التشريع الا انه ملك الفقراء او لا ثم امر الاغنياء بدفع ملكهم اليه على هذا التكليف باداء الامانة بل الظاهر العكس واستفادة
التملك من الامر بالدفع وقد استدل المفصل على ما ذكر زيادة على جعله كالزكوة بما رواه الكليني في آخر الكافي في باب النذر عن الخثعمي فيمن نذر
ان يتصدق بجميع ما يملك ان عافاه الله تعالى فلما عوفي خرج عن داره وما يملكه ليبيعها ويتصدق بثمنها فلما سأل الامام ع امره بان يقوم جميع ذلك
على نفسه ويتصدق بقيمتها الذي بحاسبه يؤدي ما عليه وبما رواه عن علي بن جعفر عن اخيه قال وسألته عن الصدقة يجعلها لله مثوبة هل له ان يرجع فيها
قال اذا جعلتها لله فهي للمساكين وابن السبيل فليس له ان يرجع فيها ولا دلالة للروايتين على ما ادعاه بوجه اما رواية الخثعمي فلان الخروج عما ملكه

بالاطلاق اي تعلق الزكوة دون القول المروي

واما

وارادة بيعها انما هو لاجل ارادة الوفاء بالنذر بالدفع الى الفقراء على وجه القربة الذي هو المراد من التصدق وهو المملك للفقير لا الخروج عن
ملكه بمجرد النذر وامر بتقويمها على نفسه لا يدل على الخروج ايضا لكونه من جانب الامام الذي هو ولي الفقراء والا فهو مخالف للقاعدة المقتضية
لوجوب التصدق بالعين وعدم جواز التقويم والتصدق بالقيمة تدريجا المنافي لمصلحة الفقراء وكيف كان فالرواية ليس لها دلالة على الخروج عن
الملك بمالها وانه على تقدير فلان الظاهر من الصدقة المنوية ولو بقرينة السؤال عن الرجوع فيها انما الخروج عن ملكه بالوقف او بغيره ولا ينافيه قوله
هي للمساكين بناء على ان الوقف لا ينتقل عنه الى الموقوف لان المراد بيان الاختصاص في مقابلة عدم دخل المالك فيها واما ما ذكرنا من قضية الامر
بالدفع ابتداء كما في الزكوة والخمس فان الانصاف ظهور ذلك في استحقاق المدفوع اليه بل مالكيته له واما اذا امر بالدفع من جهة التزام الموصي به
والزامه على نفسه المفروض انه لم يلتزم الا بالتصدق يعني احداث ملكية الفقير له ونقله اليه بقصد القربة حيث انها في ملك الناذر وقبل النذر فيجب عليه
بمقتضى لزوم الوفاء بما التزم على نفسه ان يدفعه الى الفقير على وجه التمليك ولازم وجوب الدفع على هذا الوجه هو بقاؤه في ملكه بعد النذر
ليتحقق طلب الدفع على الوجه المذكور اذ الحاصل لا يطلب فالتحقيق ان نذر الصدقة انما يفيد وجوب التمليك لا حصول التملك نعم الظاهر منع الناذر
من التصرف فيه بما ينافي النذر ووقوع التصرف المنافي باطلا لا لاقتضاء النهي للفساد ولذا لا نقول لو نذر ترك البيع بل لعموم الامر بالوفاء بالنذر
الشامل لما بعد التصرف المنافي فيلزم بطلانه مثلا اذا باع المال المنذور فمقتضى عموم الامر بالوفاء بالنذر وجوب التصدق بما باعه الناذر ولا يتحقق
ذلك الا ببطلان البيع ودعوى ان وجوب الوفاء مشروط ببقاء محله وهو بقاء العين في ملك الناذر فاذا باع والمفروض صحة البيع لاجل العموم لم يبق
محل للوفاء مدفوع بان اطلاق وجوب الوفاء بالنذر المتقدم على البيع او عمومه الشامل لما بعد البيع كاشف عن عدم فوات محله بمجرد البيع فتم وان شئت
توضيح ذلك فيه تنبيها فتبين بطلان العقود النافية بادلة الوفاء بالنذر على اثبات لزوم العقود وبطلان العقود النافية الحاصلة من البايع
بادلة الوفاء بانه لو كان وجوب الوفاء بما انشاه البايع وحرمة نقضه على الاطلاق يدل على بطلان النقض وما يوقعه من النواقل بعد النقض والا
فمجرد الامر التكليفي بالوفاء وحرمة النقض غايته ثبوت الاثم على ايقاع المنافي لا بطلانه فكذلك فيما نحن فيه فتم ويؤيده ما ذكرنا اتفاقهم ظاهرا على ان المال
المنذور لا يورث بموت الناذر فعدم قابليته للتمليكات الاختيارية اولى ايضا فالنذر سواء كان منجزا او معلقا شرط لانه التزام فيشمله ادلة لزوم الشرط
وقد ثبت في محله بطلان ما ينافي الشروط من التصرفات فتم وعلى اي تقدير فالمنع عن التصرف متفق عليه في المال المنذور وان اختلف في صحة التصرف المذكور
وعليها ولا فرق في ذلك بين تعلق النذر بكل النصاب او ببعضه بلا خلاف نظفر به ولا تردد من احد كما في شرح الروضة مع ان في صورة تعلقه بالكل
يستحيل التكليف بالزكوة اذ لا يجتمع في مال واحد حقان يحيط احدهما بالاخر وان كان النذر منجزا او موقتا كان بنذر التصدق به في وقت معين فان كان
الوقت قبل تمام الحول فلا اشكال في سقوط الزكوة سواء وفى بالنذر في وقته او لم يف سواء قلنا بوجوب القضاء مع فوات الوقت ام لا لرجوع الموقت
بعد حضور وقته الى المطلق وقد عرفت الحال فيه كما في شرح الروضة انه لا شبهة في وجوب الزكوة هنا لو لم يف بالنذر في وقته ولم يوجب القضاء لو قلنا بان مجرد
التكليف بالتصدق يوجب انقطاع الحول من غير توقف على الوفاء الا ان الظاهر ابتناء ما ذكره على ان عدم التمكن من التصرف انما يقدح لو منع من التكليف
باخراج الزكوة لا مطلقا وان كان الوقت بعد الحول او نفس الحول بناء على ان الوجوب في النذر الموقت يتنجز عند الصيغة او عند حضور الوقت والظاهر الاول
فينقطع الحول بتنجز التكليف وان لم يحضر وقته ودعوى ان حولان الحول سبب لوجوب الزكوة فيرجع النذر الى ايجاب التصرف في مال الفقراء وهو غير مشروع
مدفوعة بمنع كون الحولان سببا مع تحقق التكليف قبله بالتصدق الذي هو رافع قابل للنذر وعلى القول بتنجز التكليف بحضور وقت المنذور فان كان
بعد الحول وجب التصدق بما بقي بعد الزكوة وان كان نفس الحول اجتمع في المال الزكوة والتصدق فان وسعهما وجب الجمع والا فيمكن القول بوجوب اخراج
الزكوة بالقيمة وصرف المال في النذر ويحتمل بطلان النذر في قدر الزكوة ويحتمل صحته وصرفه الى الذمة ويحتمل القرعة والاول لا يخ عن قوة الا ان
يعلم من النذر والتنجز جواز العدول الى القيمة فلا يبعد التنجز فان كان زمان الشرط مقدما على الحول وعلم بحصوله فيمنع من التصرف من حين الصيغة لعلمه
بناء على انه زمان الوجوب وان لم يكن زمان الواجب ح فينقطع الحول فان تبين بعد ذلك خطاه لعدم حصول الشرط وان قلنا بالوجوب من حين تحقق
الشرط انتظر زمانه نعم لو كان النذر المشروط متعلقا بالغايات كنذر كونه صدقة ان وجد كذا بناء على صحة نذر الغايات وكفاية النذر في وقوعها فالمنع
من التصرف ثابت من حين النذر لان كونه صدقة عند وقوع ذلك الامر المعلوم وقوعه مناف لصحة التصرفات المنافية كالبيع ونحوه كما لا يخفى نعم ظاهر المحكي عن الشهيد
الثاني في الروضة جواز التصرف في النذر المعلق على الوفاة كبيع المنذور حريته بعد الوفاة مع الحنث اذا لم يكن فيما ثناها لكن حكى عدم الصحة في المسئلة
المذكورة بل عن السيد الاجماع على صحة البيع وان علم عدمه فكالعدم واحتملها بناء على المنع عن التصرف من حين الصيغة وعليه على ما سيجيء من مسئلة النذر
المشروط وان كان زمان الشرط بعد الحول وعلم بتحققه بني على ما تقدم من تحقق الوجوب بالصيغة وان علم عدمه فكالعدم وان احتملهما بني عليه وعلى
جواز التصرف فيما في النذر اذا كان مشروطا بشرط مترقب فان قلنا بالجواز لم يمنع النذر من وجوب الزكوة والا منع والاقوى المنع اما في نذر الغايات
بناء على صحته كان بنذر كونه صدقة فلما تقدم من ان مقتضى صحة النذر كونها صدقة عند الشرط وهو مناف لاخراجها في الزكوة ودعوى اصالة عدم

تحقق

تحقق الشرط والمشروط لا ينفع لان المنافي هو كونه صدقة عند الشرط وهذا امر منجز مقطوع به لا اطلاق كونه صدقة حتى يقال انه تعلق بشرط محتمل
للاصل وبهذا ينظر فيما حكي من انه لا يجوز لمن باع ماله من الفضولي ان يتصرف فيه بناء على اصالة عدم الاجازة نعم لو فهم من النذر كونه مشروطا بتحقق الشرط وحال
كون المنذور باقيا على ملكه فلا اشكال في جواز التصرفات المخرجة عن الملك لانه انما نذر الفعل اذا تحقق الشرط واتفق بقاؤه في ملكه فبقاؤه شرط
اختياري يحصل بترك اعانته المنذورة ولا يجب تحصيل الشرط الاختياري ومثله ما لو كان نفس الشرط من الامور الاختيارية كان يقول ان كون النصاب
صدقة اذا فعل كذا فان الظاهر انه لا اشكال في جواز التصرف فيه وان لم يبعد ان يحرم عليه بعد ذلك فعل ذلك الشرط الموجب للحنث فضابط جواز التصرف
في نذر الغاية المشروط ما ثبت توقفه على ما يرجع الى اختيار الناذر واما في نذر الافعال كان ينذر عند تحقق شرط محتمل الوقوع فان كان الشرط راجعا
الى اختيار المكلف كدخول الدار ووطي الجارية او فهم من النذر وجوب التصدق عند الشرط لو اتفق كونه مالكا له فقد عرفت جوازه في الصورة الاولى
المسلم بجوازه فضابط طرقا اولى وان لم يكن كذلك فان قلنا بان الوجوب في النذر المشروط كالوجوب الاصلي المشروط لا يحصل الا بعد حصول الشرط فلا مانع من
الجواز ايضا لان المانع هو الوجوب ولم يتحقق قبل شرطه وان قلنا بتنجز الوجوب بالصيغة فان كان زمان الواجب بعد الشرط فلا يجوز التصرف فيه ان اصلا
في الشرط بين ما خالف الاصل وبين ما وافقه كان حكم الاول الجواز وحكم الثاني المنع ثم ان ما ذكرنا من الشروط انما هي شروط الوجوب بمعنى انتفائه
ينتفي الوجوب براسا واما شرط الضمان الحاصل بعد الوجوب يعني وجوب البدل لو تلف فهو امران الاسلام وامكان الاداء فلو تلف بعد الوجوب وامكان
الاداء وان لم يفرط في التلف على ما يقتضيه اطلاق النص والفتوى والاتفاق المحكي عن التذكرة ضمن المسلم لا الكافر اما ضمان المسلم فعن التذكرة ان
عليه علمائنا اجمع لان الامساك مع التمكن تفريط يوجب الضمان عند التلف وحسنة ابن مسلم بل ابن هاشم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل بعث بزكوة
ماله ليقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم قال اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها
الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت عن يده وكذا الوصي الذي يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع اليه اذا وجد ربه الذي امر بدفعه اليه وان لم يجد فليس عليه
ضمان وحسنة زرارة بل ابن هاشم قال سئل ابا عبد الله عليه السلام عن رجل بعث اليه اخ له زكوة ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان
قلت فانه لم يجد لها اهلا ففسدت وتغيرت ايضمنها قال لا ولكن ان عرف لها اهلا فعطبت او فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها واما عدم ضمان الكافر
وان فرط في الاتلاف فلاشتراط الاسلام في الضمان على ما ذكره المص والشهيد والوجه فيه غير واضح وربما يحتمل ان وجهه عدم تمكن الكافر من الاداء
لعدم صحته منه حال الكفر وسقوطه عنه حال الاسلام وفيه مع ان ظاهر الجماعة بل صريح المص والشهيد في البيان كون الاسلام شرطا مستقلا
بل صرح المحقق الاردبيلي بانهم اشترطوا في الضمان شرطين منع عدم تمكن الكافر من الاداء وان لم يكن مكلفا به ولم يعاقب عليه وان صحة
التكليف لا يستلزم التمكن في الحال بل يكفي فيه تمكنه من عدم الكفر بناء على ما قضي لا يبعد عليه الفعل في الحال فاسد لان التكليف فيه لا بد من
التمكن الحالي كما لا يخفى والامتناع ولو كان بالاختيار كاف في قبح التكليف حال الامتناع مع انه لو كان الامتناع الاختياري كافيا في صحة
التكليف المشروط بالتمكن يكفي في الزمان المشترط بطريق اولى فانه يتحقق في تصحيح تكليف الكافر ما يحقق في تصحيح تكليفه بقضاء العبادات وربما يوجه ذلك
في الغنائم الفاضل القمي بان التلف يوجب الانتقال الى الذمة ولا مواخذة على اهل الذمة بمعاملاتهم ومدايناتهم وفيه نظر فانه لا ينبغي الاشكال
في انهم لو اتلفوا اعيانا للمسلمين يجب مواخذتهم بمثله او بقيمته فالاشكال في القيمي والعين اي كون التالف من مال المسلم نعم يمكن ان يفرق بان الكافر
ما دام كافرا لا يجبر على اداء العبادات لكن مع بقاء العين يكون مالا للمسلمين بيده الذي يؤخذ منه وان لم يمتثل بالدفع واما القيمة فلا يصير مالا
للمسلمين الا اذا نوى اداء الزكوة به والمفروض انه لا ينوي ولا يجب على امثال هذا التكليف كما يجب ان يمنع من المسلمين حتى لا يحتاج هذا الفعل الى
النية كساير الواجبات التي يجبر بها المسلم الممتنع واما اجبار الكافر على اداء ما في ذمته من المسلمين وان لم يقصد فلعدم اعتبار النية في الممتنع
فيما يمتنع منه والحاصل ان الممتنع اذا اجبر على ما امتنع عنه يسقط النية فيه فان اجبر على عبادة كالمسلم المجبور على الصلوة والزكوة سقطت النية
المعتبرة فيهما المتوقف عليها اثارهما وان اجبر على ما هو من قبيل المعاملات كاداء الدين سقط النية فيه ايضا كالكافر والمسلم المجبورين على اداء الدين
فان قلت الزكوة بعد تلفها بتفريط المكلف بمنزلة الدين فيجب ان يجبر عليها قلت في وجوب الوفاء ما دام حيا ومن ماله بعد الموت لا في سقوط النية بل يصير كالكفارة
التي لا يؤخذ بها الكافر حال الكفر ويبقى الكلام في دليل ما ذكروه من اشتراط الاسلام في الضمان وليس بواضح كما اعترف به غير واحد وثمرة عدم الضمان
في المال التالف تظهر في عدم جواز اخذ الساعي لبدل التالف والا فبالاسلام تسقط مع بقاء العين وتلفها لحديث الجب المنجبر بعد ظهور الخلاف فيه ولولاه
لا شكل الحكم بالسقوط ولذا مال الى عدم السقوط جماعة من متاخري المتاخرين ولو تلف من المسلم قبل الامكان فلا ضمان للاصل والاجماع ظاهرا
وفتوى ومعنى الوجوب قبل امكان الاداء هو الاستقرار في المال المتعلق به لا وجوب التسليم كما صرح به في المعتبر او وجوب التسليم بمعنى تحقق التكليف
المنجز بالتسليم المقيد بحال الامكان لا التكليف المشروط بالتمكن حتى يكون منفيا قبله ولا يجمع بين ملكي شخصين وانما ذكرنا اجماعا لان خلطا في
الزكوة محققة من واحد ولذا لا يفرق بين ملكي شخص واحد ان تباعدا فان العبرة بوحدة المكلف لا المال والدين لا يمنع الزكوة بلا خلاف ظاهرا

الادلة وخصوص مارواه الكليني في الحسن بابرهيم بن هاشم عن زرارة عن ابي جعفر ع وضريس عن ابي عبد الله ع انهما قالا ايما رجل كان له مال موضوع
حتى يحول عليه الحول فانه يزكيه وان كان عليه من الدين مثله او اكثر منه فليزك مما في يده ووقت وجوبها في الغلات الاربع بدو الصلاح باشتداد الحب
في الحنطة والشعير واحمرار التمر او اصفراره وانعقاد الحصرم في الزبيب على المشهور كما صرح به جماعة لاطلاق الحنطة والشعير على الحب بعد الاشتداد
وثبت في البسر والحصرم بما ادعى من عدم القائل بالفرق بل قيل في البسر باطلاق التمر عليه حقيقة مستشهدا بكلام بعض اهل اللغة وفيه نظر بل الظاهر
من العرف واللغة خلافه وان التمر لا يسمى تمرا الا بعد الجفاف بمعنى الخروج عن الرطبية بل عن الاصبهاني ان عليه اجماع اللغات وعبر به عما عن المص
في المنتهى من اجماع اهل اللغة على ان البسر نوع من التمر وفي ثبوت الاجماع المركب ايضا تامل لان المحكي عن بعض الفرق فالاولى التمسك في ذلك بصحيحة
سليمان بن خالد ليس في النخل صدقة حتى تبلغ خمسة اوساق والعنب مثل ذلك حتى تبلغ خمسة اوساق زبيبا فان الظاهر ان الزبيب حال مقدرة وان
كان تقدير الحال خلاف الظاهر ونحوها صحيحة سعد بن سعد عن مولانا الرضا عليه السلم هل على العنب زكوة او انما تجب اذا صيره زبيبا قال نعم اذا خرصه
اخرج زكوته فان زمان الخرص على ما صرح به في المعتبر وغيره مقدم على بلوغ التمر والزبيب واحتمال كون خرصه بالحاء المهملة من حرص الزرع اذا جمعه
ثم يكون كناية عن صيرورة العنب زبيبا بالكلية مع انه خلاف المضبوط في كتب الرواية والفتوى على ما يظهر ان الكناية في غاية البشاعة عند الطبع
السليم واما الصحيحة الاخرى لسعد عن مولانا الرضا ع في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها الزكوة قال اذا صرم واذا خرص فعلى تقدير
اجمالها الظهور في اتحاد زمان الصرام والخرص مع ظهور الخلاف في زمانهما فلابد من التصرف في الصرام او في الخرص لفظا او معنا لا يوجب اجمالا
في الصحيحة الاولى مع ان اظهر الاحتمالات في الصحيحة حمل قوله صرم على قابلية الصرام للاكل لا لجعلها زبيبا فيتحد مع زمان الخرص ويكون من ادلة
المش وهذا هو اولى من قراءة الخرص بالحاء المهملة بالمعنى المتقدم فيكون كناية عن الصرام بالكلية وان كان هذا المعنى هنا اقرب منه في الصحيحة
السابقة ومما ذكر ظهر وجه التمسك في المقام بادلة الخرص فان مما ذكروا في فائدته وصفته صريح في القول المش قال في المعتبر بعد ذكر جواز الخرص
في الكرم والنخل على وجه يستفاد منه عدم المخالف في المسئلة الا من ابي حنيفة ان زمان الخرص حين يبدو صلاح الثمرة لانه وقت الامن على الثمرة
من الجائحة ثم ذكر ان صفة الخرص ان يقدر الثمرة لو صارت تمرا والعنب لو صار زبيبا فان بلغ الاوساق وجب الزكوة ثم خيرهم بين تركه امانة في
يدهم وبين تضمينهم حق الفقراء او يضمن لهم حقهم فان اختاروا كان لهم التصرف كيف شاؤا وان ابوا جعله امانة ولم يجز لهم التصرف بالاكل والبيع
والهبة انتهى وهذا الكلام من المحقق في النخل والكرم الا عند صيرورتهما تمرا او زبيبا ولو لم يكن على سبيل التفريع على فتوى المش بنافي قوله بعدم وجوب
الزكوة في الغلات الاربع الا بعد صدق التمر والزبيب والحنطة والشعير وفاقا للمحكي عن الاسكافي والنجم في النهاية وسلار ووالد المص ومال
اليه بعض من تاخر بل ينسب الى ظاهر كثير مما تقدم حيث اطلقوا القول بوجوب الزكوة في الغلات الاربع الحنطة والشعير والتمر والزبيب وعدم وجوبها
فيما عداها في النشر بمجرد هذا الاطلاق نظرا لاشتراك الكل في هذا التعبير المراد به جنس هذه الاربعة في مقابل غيرها من الاجناس ويظهر ضعف
التمسك بما دل على وجوب الزكوة في مسميات الاسماء الاربعة ونفيها عن غيرها الشامل لما قبل بدو الصلاح في هذه الاربعة فلم يبق لهذا القول ما يركن
اليه عدا الاصل المندفع بما تقدم للمشهور هذا في الغلات واما في غيرها فوقت الوجوب اذا اهل اي دخل الشهر الثاني عشر عند علمائنا اذ به يتم
الحول الذي يجيء انه احد عشر شهرا لحسنة زرارة عن الباقر ع اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال الحول ووجبت الزكوة وظاهر النص والفتوى
استقرار الوجوب كما في الغلات عند بدو صلاحها خلافا للمحكي عن جماعة منهم الشهيد الثاني في الروضة فلا يستقر الا باكمال الثاني عشر جمعا
بين اطلاق النص والفتوى بالوجوب بدخول الثاني عشر وما ثبت من الاجماع نصا وفتوى على وجوب مضي الحول والسنة والعام التي هي موضوعة
لغة وعرفا لاثني عشر شهرا كاملا فيتحقق الوجوب بدخول الاخير ويبقى متزلزلا فان كمل مع بقاء شرائط المال والمكلف والا كشف عن عدمه اولا
فيسترد ما دفع مع بقاء العين او علم القابض بالحال كما في كل دفع متزلزل وفيه انه طرح لظاهر ادلة من الطرفين فان ظاهر الحسنة المتقدمة بل
صريحها بملاحظة صدرها المانع من نقل النصاب بعد هلال الثاني عشر لاشتمالها على مال الفقراء استقرار الزكوة وتعلق حق الفقراء
بل شركتهم بمجرد دخول الثاني عشر وكذا ظاهر ادلة اشتراط الحول بل صريح المانع من الدفع قبله الا قرضا هو توقف اصل الوجوب على ذلك لا استقراره
مع ان الوجوب المتزلزل ليس معنى مجازيا للفظ الوجوب بل هو وجوب مقيد بصورة تحقق ما به يستقر فاستعماله فيه على وجه التقييد دون المجاز و
ظاهر انه لا يمكن ارتكاب التقييد في الحسنة المتقدمة بان يقال ان قوله وجبت الزكوة مقيد بما اذا كمل الشهر الاخير لاجل صراحة الكلام في كفاية
دخوله فالتحقيق ان هذه الحسنة من حيث تضمنها لكون الدخول في الثاني عشر موجبا لحول الحول الذي جعل مناطا لوجوب الزكوة في ادلة
اعتبار الحول حاكمة على تلك الادلة فلا معنى للجمع نعم يشهد لهذا القول رواية اسحق بن عمار عن السخلة متى تجب فيها الصدقة قال اذا اجذع والجذع
من الغنم ما دخل في السنة الثانية واما في الضان فقد اختلف فيه الا ان المحكي عن حيوة الحيوان ان اصحابنا واكثر اهل اللغة انه مضى عليه سنة مع انه
لا يناسب هنا ارادة غيره لعدم الوجوب فيما دون الاحد عشر اجماعا فتصير الرواية دالة على توقف الوجوب على مضي اثني عشر فيحمل على استقراره

بدليل

بدليل الاجماعات المستفيضة على تحقق اصل الوجوب بمضي احد عشر شهرا لكن حيث عرفت ظهور الحسنة بل صراحتها في الوجوب المستقر سيما
بعد الاعتضاد بظاهر الفتاوى ومعاقد الاجماعات بل صريحها حيث انهم يستدلون على كفاية الاستهلال الثاني عشر بادلة اعتبار الحول فينكشف من ذلك
عن ارادتهم الوجوب المستقر ولذا اعترف في المسالك بان مقتضى الاجماع والرواية استقرار الوجوب بدخول الشهر وظاهر ارادة الاجماعات المحكية
والانفكاك بعيد عن مقتضى الاجماع المحصل ويمكن ان يريد به متن الاجماع المحقق وكيف كان فيتعين حمل رواية اسحق عن السؤال عن زمان قابلية
السخلة لاخراجها في الصدقة فيصير مفادها اعتبار الجذع في الفريضة وسيجيء تحقيق معناه انش تع واما الكلام في سند الحسنة فان كان من جهة
ابن هاشم فقد عد في المسالك روايته صحيحة في مسئلة مبدء حول السخال وان كان من جهة حريز فلا يخفى انه ليس محل الكلام وان ورد فيه بعض الكلام
مع انها لا تقصر عن الضعف المنجبر والاجماعات المنقولة فلا محيص من التصرف في ادلة اعتبار الحول وان كثرت ووردت في مقام البيان اما بحمل الحول
فيها على الاحد عشر شهرا باثبات الحقيقة الشرعية كما يظهر من بعضهم او المجاز اللغوي واما بالتصرف في حولان الحول بارادة الدخول في الشهر
الاخير منه ودعوى الحقيقة الشرعية في غاية البعد مع ان الوارد في الادلة ليس منحصرا في لفظ الحول بل في بعضها العام وفي بعضها السنة
وادعاء الحقيقة في الكل كما ترى مع انه مخالف للاصل ولم يثبت ودونه في الضعف التجوز في الالفاظ المذكورة فالاحسن التصرف في حولان
الحول ومضيه فانه كثيرا ما يستعمل مضي الحول اذا دخل الجزء الاول من الشهر الاخير كما يستعمل مضي الاسبوع والشهر بدخول يوم الاخير
ونحو مضي عشرة ايام او خمسة ايام او غير ذلك بدخول اليوم الاخير وهذا وان كان مبنيا على المسامحة الا انه لا باس به بعد قيام الدليل
ثم ما ذكرنا وان قلت بتنجز الوجوب بدخول الشهر الاخير الا ان الظ انه بمجموعه محسوب من الحول الاول فلا يستانف الحول الا بعد انقضائه
ولم يثبت التلازم بين القول باستقرار الوجوب بما ذكر والقول بعد الاخير من الحول الثاني كما يظهر من غير واحد لذا نسبه جماعة من
المتاخرين نعم لو جعلنا المراد بالحول في الاخبار الحول الشرعي حقيقة او مجازا فلا مناص عما اختاره جماعة كالمص وولده في الايضاح والشهيد في
الروضة من عد الشهر الاخير من الحول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **مسئلة** لا خلاف
ولا اشكال في اعتبار البلوغ في زكوة النقدين والفتوى به كدعوى الاجماع مستفيضة نعم في المختلف عن ابن حمزة اطلاق ثبوت الزكوة
في مال اليتيم فان اراد به ما يعم النقد كان شاذا وقد استدل على ذلك ايض بادلة رفع التكليف عن الصبي وفيه نظر لان عدم تكليف الصبي
باداءها لا يستلزم عدم ثبوتها في ماله بحكم امثال قوله ع انه جعل للفقراء في اموال الاغنياء ما يكفيهم مما دل على ثبوت الزكوة في عين مال
الاغنياء المستلزم لوجوب اخراجها على من له ولاية المال والظ اعتبار البلوغ من ابتداء الحول فلا يكفي تحققه في الجزء الاخير واستدل له بقوله ع في رواية
ابي بصير الموثقة ليس في مال اليتيم زكوة وليس عليه صلوة وليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة ولو بلغ فليس عليه لما مضى زكوة ولا عليه لما يستقبل
زكوة حتى يدرك فاذا ادرك كانت عليه زكوة واحدة ثم كان عليه مثل ما على غيره من الناس بناء على ان الموصول في قوله لما مضى يشمل الاحوال المتعددة
والحول الواحد الا ابا ما قبله وبما دل على اعتبار حول الحول بشرط كون المال في يده طول الحول عنده بناء على ظهوره في اعتبار تمكنه من التصرف طول الحول
والصغير والمجنون في بعض الحول ليسا متمكنين من التصرف في المال طول الحول وفيه نظر لان الظ من هذه الاخبار اعتبار التمكن من التصرف في مقابل الدين
والمغصوب والغائب لا في مقابل قصور المالك عن التصرف لصغر او جنون ولهذا لا يسقط عن السفيه والحاصل ان الصغر مانع اخر لا دخل له بعدم تمكنه من التصرف
وعدم تمكنه من التصرف مانع اخر وليس منع الاول من جهة الثاني ولذا عد كل منهما شرطا مستقلا نعم يمكن ان يقال ان الظ من قوله ليس في مال اليتيم زكوة ان مال
اليتيم ما دام كذلك ليس محلا للزكوة ولا تكون الزكوة متعلقة به حتى يجري في الحول ويلاحظ فيه الشروط الا انه بمجرد الوقوع في اليد يجب فيه الزكوة
والحاصل ان المراد من هذه الاخبار نفي كونه متعلقا للزكوة لا نفي تنجز الزكوة فيه فتدبر **مسئلة** اذا اتجر بمال الطفل فاما ان يتجر له الولي
نظرا له فالمشهور استحباب اخراج زكوة التجارة عن الطفل وعن المفيد وجوبه كما هو صريح رواية محمد بن الفضل وظاهر غيرها من المستفيضة الا انه
لا قائل ظاهرا به من الاصحاب قال الشيخ الذي كالمترجم لكلام شيخه المفيد لو قلنا بالاستحباب ويحتمل ايض حمل الاخبار على التقية حيث ان المحكي عن ابي حنيفة
والشافعي واحمد وجوب زكوة التجارة الا ان الظ ان حمل تلك الاخبار على الاستحباب اولى من حملها على التقية لانه طرح في الحقيقة مضافا الى ما عن المعتبر
والمنتهى والغنية والنهاية من الاجماع على الاستحباب ثم ان الظ عدم الضمان على الولي خلافا للمحكي عن ظاهر جماعة لاطلاق غير واحد من الاخبار في ضمان
العامل بمال اليتيم ويحمل على صورة التقصير او على غير الولي لعموم قوله ما على المحسنين من سبيل ولرواية ابي الربيع المصرحة بعدم الضمان اذا كان العامل
ناظرا للصغير وجواز جعل الربح بينهما ومن هنا يظهر ايضا جواز اخذ الاجرة لتصريح الرواية بجواز المضاربة واذا اتجر غير الولي للطفل فلا اشكال في
تحقق المعصية فان اجاز الولي كان الربح لليتيم وعليه ضمان المال كما في الاخبار المستفيضة ولو لم يجز الولي فمقتضى القاعدة البطلان كما هو المحكي
عن الشهيد والمحقق الثاني ومقتضى اطلاق نصوص الباب الصحة وكون الربح لليتيم الا ان تحمل على صورة الاجازة او على وجوب الاجازة مع ظهور الربح

فان لم يجز الولي الخاص وجب على الولي المتاخر عنه حتى ينتهي الى الامام او الشارع المجيز له كما يكشف عنه هذه الاخبار ولا تامل في كون اجازة الشارع بمقتضى هذه الاخبار بمنزلة اجازة الولي الثابت ولايته باذن الشارع ايضا واذا اتجر الولي به لنفسه فان اتجر بما في الذمة فالظاهر ان الربح للولي وعليه زكوة التجارة سواء ضمن مال الصغير باقتراض بقصد او دفعه عصيانا ويدل على الصورة الاولى ما يجيء من الاخبار وان اتجر بالعين من حيث يجوز له الاقتراض فربما يقال بان العقد يقع للطفل لوروده على عين ماله وقصد الولي نفسه لغو ولم يقع القصد من الغير حتى يحتاج الى الاجازة كما لو اشترى بعين مال زيد شيئا لنفسه وكان وكيلا له او اجازه زيد فالولي هنا كالوكيل القاصد نفسه فالشراء بالعين حيث ان صحة البيع لا يحتاج الى اجازة الموكل في وجه قوي **مسئلة** لا اشكال في جواز اقتراض الولي واقراضه مال الطفل مع المصلحة بلا خلاف فيه ولا اشكال ايضا في عدم جواز ذلك مع المفسدة له الا ان في خصوص الاب والجد كلاما يجيء وهل يجوز الاقتراض مع عدم المصلحة ومفسدة زائدة على ما يحتمل ترتبه على نفس الاقتراض ام لا المعروف الجواز بشرط ملائة المقترض وهو ان يكون عنده ما يمكن ان يوفي به مال الصغير اما اصل الجواز فلصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل ولي مال يتيم يستقرض منه قال كان علي بن الحسين صلوات الله عليهما يستقرض من مال ايتام كانوا في حجره فلا باس بذلك ونحوه رواية اخرى حاكية لاستقراضه ظاهرة في ارادة بيان الجواز لا ارادة الحكاية خلافا للحلي فمنع من ذلك ولعله اما لاعتبار المصلحة في التصرف في مال الصغير واما لترتب المفسدة على نقل مال الصغير الى الذمة لكونه معرضا للتلف بالاعسار او الانكار او الموت وغير ذلك مما يغلب على الاحتمالات القائمة مع بقاء العين وهو حسن لولا النص المعتضد بالشهرة واما اعتبار الملائة فالظاهر انه مما لا خلاف فيه في غير الاب والجد يدل عليه الاخبار المستفيضة واما استثناء الاب والجد من اعتبار هذا الشرط ففيه غير واحد من المتاخرين وفي الحدائق الى الاصحاب من غير خلاف يعرف فيه عن مجمع الفائدة كانه مما لا خلاف فيه نعم في كلام بعض انه حكى عن المبسوط انه قال من يلي امر الصغير والمجنون خمسة الاب والجد ومن يامره فكل هؤلاء الخمسة لا يصلح تصرفهم الا على وجه الاحتياط والحظ للصغير المولى عليه لانهم نصبوا لذلك فاذا تصرف على وجه لا حظ فيه كان باطلا وحكى عنه ايضا انه نص على المنع من اقتراض الاب للحج المندوب وان اجازه للحج الواجب في مقام اخر ولعله لرواية سعيد بن يسار الابية والظاهر ان مستند المتاخرين ما دل على ان الولد وماله لوالده مثل ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله قال لرجل انت ومالك لابيك وقوله عليه السلام في رواية سعيد بن يسار ان الوالد يحج من مال ولده حجة الاسلام وينفق منه ان مال الولد للوالد وفي اخرى ان الوالد ياخذ من مال ولده ما شاء الى غير ذلك وانصاف ان استفادة المطلب منها مشكل سيما ما ورد في المعتبرة من انه لا يوخذ الا ما اضطر اليه مما لا بد منه ان الله لا يحب الفساد واي فساد اشد من ان يستقرض ماله مع الاعسار فانه عرفا اتلاف له وكيف كان فالمسئلة محل اشكال سيما في الجد المندرج في عموم قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن ودعوى صدق الاب عليه فيشمله الاخبار ممنوعة بلا مقدمية **مسئلة** الاقوى عدم وجوب الزكوة في غلات الطفل وفاقا لاكثر اصحابنا كما عن التحرير ولعامة المتاخرين كما في المدارك وكلام بعض مشايخنا انه حكى عن تخليص الخلاف نسبته الى اصحابنا وعن كشف الحق ان الزكوة لا تجب على الطفل للاصل واطلاق قوله الزكوة على يتيم بل جميع ما دل على انه ليس في مال اليتيم بناء على منع دعوى انصراف المال الى النقدين وخصوص موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله ليس على مال اليتيم زكوة ولا عليه صلوة ولا على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة خلافا للمحكي عن الشيخين واتباعهما فاوجبوه فيها وعن الناصريات نسبته الى اكثر اصحابنا لكن الانصاف ان عبارته ليست صريحة لانه قال ذهب اكثر اصحابنا الى ان الامام ياخذ الصدقة من الزرع والضرع لليتيم وهو غير صريح بل ولا ظاهر في الوجوب لاحتمال كونه مستحبا فاخذ الامام احسان بالنسبة الى الطفل والفقير كليهما ولو كان فالمستند صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم حيث قال بعد نفي الزكوة عن مال اليتيم واما الغلات فعليها الزكوة واجبة وحملت على الاستحباب ان لم يحمل على التقية حيث ان القول بالوجوب محكي عن فقهاء الجمهور لرواية ابي بصير الموثقة الطفل ليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة وحمل النفي على سلب العموم كما فعله الشيخ بعيد جدا واما في المواشي فلا دليل عليه الا الاجماع المركب المحكي عن ابن حمزة عن الموجبين واولى بعدم الوجوب غلات المجنون وهو اشبه فان الحكم بالاستحباب فيها مشكل فضلا عن الوجوب **مسئلة** لا زكوة في مال العبد ان قلنا بتملكه لانصراف الاخبار الدالة على وضع الزكوة على الاغنياء الى غير العبد المحجور في تصرفاته اجماعا المستفاد من الاخبار مثل قوله ليس على المملوك زكوة ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا اذ لا عبرة بغناه وفقره اذ لا يعد غناه غنى لاجل الحجر ولا فقره فقرا لان مؤنته على غيره وهو كل على مولاه فمن تامله وما ورد من وجوب الزكوة على الاغنياء للفقراء يجد ان العبد لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء مع ان تمام ما دل على اعتبار كون المال في يد المالك وهو كون المالك مسلطا عليه لان المراد من اليد ليست الجارحة المخصوصة بل هي كناية عن التصرف والسلطنة والعبد غير مستقل في شيء من التصرف كتابا وسنة واجماعا بل وعقلا مع ان وجوب الزكوة على المملوك تعلقه بعين ماله كما هو مقتضى ادلة الزكوة من ثبوت الشركة بين الفقراء والاغنياء ومقتضى ذلك انه ليس لاذن المولى مدخل في ذلك وهذا موجب لجواز استقلال العبد في الاخراج وان لم يرض المولى وهو مناف للادلة الدالة على ان العبد وما في يده لمولاه وما ادعى في الخلاف وكشف الغطاء من ان للمولى انتزاع ما في يده اجماعا وما ورد في الكتاب

من ان العبد لا يقدر على شيء انه ليس له من الامر شيء وقد ورد في المكاتب مع تشبثه بالحرية لانه لا يصلح له ممن ان يحدث في ماله الا الاكلة من طعام وسكنى الشروط لا يجوز له عتق ولا هبة ولا نكاح ولا شهادة يعني اقرار ولا حج حتى يؤدي ما عليه فالظاهر ارادة التمثيل الا ان تمامه لا منافاة بين تعلق الزكوة في العين والشركة الا ان العبد محجور عن تعيين الزكوة وتميزه فيكون ذلك الى المولى الا ان اذن العبد في ذلك الى ان يرجع قوله في رواية قرب الاسناد ليس على العبد زكوة الا باذن مولاه فالعمدة في الاستدلال التمسك بصحيحي ابن سنان ليس في مال المملوك زكوة ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا وتخصيصهما بروايته قرب الاسناد غير صحيح مع ضعف السند بل والدلالة لعدم ظهور قائل به الا ما حكاه في الحدائق بلفظ قيل **مسئلة** الاشهر ان العبد لا يملك شيئا وفي التذكرة فنسبته الى اكثر علمائنا وعن نهج الحق ونسب الخلاف الاجماع عليه وعن السرائر بلفظ عندنا وعن شرح القواعد لبعض مشايخ المعاصرين انه المشهور غاية الاشتهار بين المتقدمين والمتاخرين المدعى عليه الاجماع معبرا عنه بلفظ الصريح عن جماعة وبما يفيد بظاهره بعبارات مختلفة عن نقله معتد بن كونه مذهب الامامية ومذهب اصحابنا وعندنا وعن الرياض انه الاشهر بين اصحابنا انه الظاهر من تتبع كلماتهم حيث لم يجد لمخالفا الا نادرا ويمكن ان يستدل لهم بوجوه الاول الاصل فان الملكية امر شرعي موقوف على حكم الشرع بثبوته وقيل ان المزوج عنه لازم بمقتضى عموم اسباب الملك الاختيارية والاضطرارية الا ما خرج كالارث الثاني الكتاب وهو قوله تعالى عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فان التمسك بعمومه لا اشكال فيه سيما بعد تمسك الامام عليه السلام به في غير واحد من الروايات الواردة في طلاق المملوك فيدل على نفي القدرة على الملك الناشي عن الاسباب الاختيارية فيكون في الملك الاضطراري لعدم القول بالفصل بالاجماع كما عن المسالك والعلامة الطباطبائي وقيل ان المراد بالقدرة الاستقلال اذ معنى القدرة على الشيء انه ان شاء فعله وان شاء تركه وهذا المعنى مفقود في العبد لانه محجور عليه اجماعا في افعاله من التصرفات ومما يؤيد ان المراد الاستقلال انه في صحيحة زرارة التقدير ان المملوك لا يجوز طلاقه ولا نكاحه الا باذن سيده قلت فان السيد كان زوجه بيده من الطلاق قال بيد السيد ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء افشيء الطلاق وقوله تعالى هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فان الاستفهام انكاري دال على نفي الشركة بين الاحرار ومماليكهم في جنس الاموال التي رزقهم الله لا خصوص الاعيان المختصة بالاحرار لا يطلب هذا رفعة لشان الاحرار وضعة لشان المماليك وفي الاستدلال به ايضا نظر لا يخفى الثالث السنة وهي كثيرة منها صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام في المملوك ما دام عبدا فانه وماله لاهله لا يجوز له تحرير ولا كثير عطاء ولا وصية الا ان يشاء سيده ودعوى دلالة على الملك له لكن مع الحجر عليه في استقلاله اهله على ماله اظهر كما يدل عليه اضافة المال اليه وثبوت جواز التحرير والوصية له فان الظاهر ان مع مشية سيده يقع التحرير له لا انه يكون كالوكيل في التحرير عن مولاه او في الوصية للغير فما عن المفاتيح من انه صريح في المطلوب كما ترى ومنها قوله عليه السلام في صحيحة ابن مسلم ليس للعبد شيء من الامر والكلام فيه نظير الكلام في الاول حيث ان ظاهرها نفي اختصاص امره به واستقلاله فيه ومنها الروايات الدالة على ان العبد اذا بيع فماله للبايع الا ان يشترط عليه المشتري او الى ان يعلم البايع حين البيع ان ماله فماله للمشتري فلو كان العبد مالكا لاستمر عليه ملكه بعد بيع المبيع ولم يبق للبايع بل ولا يدخل في ملك المشتري وفيه ان القائل بالملك قد لا ينكر سلطنة المولى عليه وان له ان يتملكه وقت بيع ما له كما ان له بيع ولد ابقاء المال المبيع نفسه وبالجملة فان سلطنة المولى على تملك ماله او نقله الى الغير مما لا ينكر بل عن المختلف الاجماع على جواز انتزاع ماله عن شرح القواعد لبعض المشايخ المعاصرين من ذلك ايضا ومنها ما دل على ان العبد اذا اعتق وان علم المولى ان له مالا تبعه ماله والا فللمولى ورثته ان مات وفيه نظير ما في سابقه من ان في تبعية المال له مع علم المولى دليلا على تملكه والا لاحتيج الى نقله اليه باحد النواقل ومنها ان لو كان مالكا لكان استحقاق السيد له بعد الموت له ارثا والمولى لا يرث العبد بالاجماع والفرض وفيه ان تملكه له لا يستلزم ان يكون على وجه الارث لا عقلا ولا نقلا ومنها صحيحة ابن مسلم عن رجل يؤخذ من ام ولده شيئا وهبه لها بغير طيب نفسها من خدم او متاع ايجوز ذلك قال نعم اذا كانت ام ولد وفيه ان جواز الاسترداد من جهة عدم لزوم الهبة مع ان في تقريره على الهبة دليلا على جواز تملكه مما ملكه مولاه وغير ذلك من الاخبار ومنها ما عن بعض ان تتبع المقامات المتفرقة في الفقه المسلمة بين الجميع كعدم وجوب الزكوة بل استحبابها مع استحبابها او وجوبها في مال الطفل والمجنون في الجملة والخمس والحج والكفارات ونفقة الغير بغير ما في يده من العبد ومنعه من التصرفات ان لم يكن هؤلاء قابلا للولاية وعدم بقاء ما في يده لربع بيعه واعتاقه وعدم ضمانه لسلفاته الا بعد العتق وعدم استحقاقه للارث الا بعد عتقه وانتقال ما له بموته الى المولى وعدم جواز الوصية له الا من المالك عليه وعدم حرمة التصرف في ماله لضرورة حق التملك مع تسلط الناس على اموالهم وعدم حل مال المسلم الا عن طيب نفسه وصرف الوصية له من المالك الى عتقه كصرف الوصية لام الولد الى اعتاقها من الثلث ثم اعطاء الوصية الى غير ذلك مما يورث القطع بعدم قابليته للملك فيان ان جميع ذلك اما من جهة التعبد الشرعي او من جهة الحجر على العبد في تصرفاته الرابع العقل وهو ان المملوك والمسلط عليه من جميع الجهات لا يعقل ان يملك شيئا لان ما يكتسبه لغيره فرع ما يكتسبه لنفسه ولانه لو ملك لزم جواز تملك كل من العبد بن صاحبه في بعض الصور واجيب عن الاول بمنع الملازمة لجواز كون المالكية والمملوكية متضايفين وعن الثاني بعد تسليم عدم الجواز بان المنع لمانع لا يوجب المنع مع عدمه في يد العبد سلطنة مطلقة والحاصل ان المستفاد من الكتاب والسنة ليس الا حجر العبد في استقلال المولى واما انتفاء الملكية فلا دليل ظاهر كثير من الاخبار مما ذكرنا لم يذكر ثبوتا للملك

لصحيحة ابن سنان المتقدمة ليس على مال المملوك زكوة ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا فانها ظاهرة سيما بقرينة المقابلة بالاول
في كون المال لنفس المملوك مع ان المال لو كان لمولاه كان في ذلك المال زكوة على المشهور بل المنسوب الى الاصحاب كما تقدم في مسئلة زكوة مال المملوك
ومنها ما دل على جواز مكاتبة العبد على نفسه وماله وولده ومنها انه لا يصح للمكاتب الا الاكل من طعام وهو ظاهر في الملكية مع الحجر ومنها صحيحة عمر بن يزيد في
فاضل الضريبة ان له ان يعتق ويتصدق وله اجر ذلك وحمله على العتق والتصدق من مال المولى باذنه يدفعه مضافا الى منافاته لاختصاصه بالاجر ان ذيل
الرواية ان المعتق ليس له ولاء المعتق معللا بان العبد لا يرث الحر ولو كان من مال المولى لم يحتج الى هذا التعليل بل نفي الولاء للمعتق من جهة عدم
كونه مولى ومنها ما دل على جواز هبة العبد لمولاه كما في صحيحة ابن مسلم المتقدمة ورواية اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل وهب
لعبده الف درهم او اقل او اكثر فقال حللني من ضربي اياه ومن كل ما كان مني اليك ومما اخفتك وارهبتك فحلله وجعله في حل رغبة فيما اعطاه ثم
ان المولى بعد اصاب الدراهم التي اعطاه في موضع قد وضعها فيه فاخذها المولى احلال هي له قال لا يحل له لانه افتدى بها نفسه من العبد مخافة العقوبة
والقصاص يوم القيمة فقلت له فعلى العبد ان يزكيها اذا حال الحول عليه قال لا الا ان يعمل له بها ولا يعطي العبد من الزكوة شيئا الخبر ولا ينافيه ما
تضمنه الخبر من حرمة الاسترداد لما سبق من جواز الانتزاع اجماعا لان ما اعطاه هنا انما كان لاجل استرضاء وتحليله مما له عليه من الحقوق الاخروية
فاسترداده يوجب رجوع الحقوق الى العبد فالنهي عن اخذ الشيء ليس من جهة عدم تملك المولى لها بل من جهة ان مقتضى الافتداء رجوع المفدى
الى ما كان له اذا رجع الباذل في البذل نظير رجوع المختلعة في البذل ومنها ما دل على انه لا ربا بين السيد وعبده فان معناه تجويز المعاملة الربوية
بينهما ولا يتحقق الا على تقدير ملكية العبد وكيف كان فالاخبار الدالة بظاهرها على ثبوت المال للعبد اكثر من ان يحصى فالمتحقق الثابت من
الادلة من غير معارض هو تسلط المولى على جميع ما في يد العبد من انواع التصرفات وليس هذا منافيا لملكية العبد بان يترتب على ما في يده
احكام الملك من جواز العتق عن نفسه وجواز التصدق لنفسه ونحو ذلك بعد الاذن من المولى فيجمع بين الاخبار ويحكم بان ما في يد العبد كان
ملكا حقيقيا لنفسه في حكم الملك في السلطنة لمولاه ويمكن العكس بان يحكم بالملك الحقيقي للمولى وان ما في يده بعد الاذن عموما في التصرف
في حكم الملك للعبد ويمكن ترجيح الثاني من جهتين احدهما انا لا نعقل من الملك عرفا وشرعا الا كون الشيء بحيث يكون للشخص التسلط على الانتفاع به
وبيده وهذا المعنى موجود للعبد في المولى وبعد الاذن منه للعبد ان كان موجودا في العبد ايضا الا ان ملاحظة نسبته كذلك عن بعض الغير و
دورانه مداره يوجب صحة سلب الملك حقيقة عنه الثاني عموم ما دل على تسلط الناس على اموالهم وانه لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه و
الحجر على الصغير والمجنون والسفيه لمصلحة لا للتسلط الغير عليه فحجرهم تقوية لتملكهم بحفظ اموالهم عن معارض التلف وموارد الخسارة فالولي نائب
عن هؤلاء في السلطنة لا انه قاهر لهم ورافع لسلطنتهم ولا تضعيف ودفع لسلطنتهم فالعمومات المذكورة ان لم يدل على ان ما في يد العبد ليس ملكا له
لانتفاء لازم الملكية هو التسلط وحرمته للغير بغير طيب النفس وادلة استقلال المولى لا يخصص هذه العمومات الا بعد ثبوت الملكية للعبد من
الخارج وادلة ثبوت الملكية له ان كان ما اطلق فيه المال على ما في يد العبد فهو معارض بالاخبار الكثيرة الدالة على ان ما في يد العبد لمولاه ويمكن حمل الاول
على ملك التصرف بعد الاذن وحمل الاختصاص على الاستقلال في اقرار يد العبد بنفسه لكن الانصاف ان الترجيح لادلة الملكية من جهة عمومات
امضاء اسباب الملك كالبيع والفسخ والحيازة للحر والعبد غاية الامر عدم سببيتها في حقه الا بعد اذن المولى فيكون ادلة تسلط الناس على اموالهم
مخصصة بادلة حجر العبد بواسطة العمومات المقتضية للملك عند حصول اسبابها الا ان يقال ان ظاهرها الاستقلال المنفي في حق العبد اجماعا
مثل قوله عليه السلام من سبق الى ما لم يسبق اليه احد من المسلمين فهو اولى به فان ظاهره التسلط المنفي في حق العبد والحاصل انه يمكن ان يحكم ان المملوك لا يملك
الا انه يجوز له جميع التصرفات التي يملكها الملاك في املاكهم فيحمل ادلة اضافة الملك الى العبد على المجاز من جهة وجود عمدة خواص المال فيه
ودعوى ان مجرد الاذن والاباحة من المولى لا يوجب جواز جميع التصرفات حتى المتوقفة على الملك كالعتق والوطي بعد الشراء والتصدق ونحو ذلك فيه
اولا ان ذلك معلوم من تصرفات الفتاوى والنصوص مطلقا ولو في غير العبد ومن هنا قيل ان المعاطاة تفيد الاباحة دون الملك مع عدم استثنائهم
التصرفات المحتاجة الى الملك ويمكن ان يستفاد ذلك من قوله لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه ولا يجوز لاحد ان يتصرف في مال غيره الا باذنه كما
في التوقيع بل وعموم قوله الناس مسلطون على اموالهم بناء على ان اباحة جميع التصرفات معاملة يجوز للمالك ايقاعها على ماله وثانيا ان ذلك
ثابت في خصوص العبد المأذون بحكم ما يظهر من الاخبار من جواز تحريره وتصدقه بل الفتاوى وثالثا ان هذا وان كان مخالفا للقاعدة الا ان القول
بتملك العبد مع تسلط المولى على ملكه وجواز اخذه منه قهرا عليه وجواز ايقاع تصرفات الملاك عليه من البيع والعتق ونحو ذلك ايضا مخالف لقاعدة
توقف هذه التصرفات على الملك فالحاصل ان لكل من المولى والعبد تصرفات الملاك اما المولى فبالاستقلال واما العبد فباذن السيد فعلى اي
حال يلزم مخالفة القاعدة في احد الطرفين اذا قلنا بالملك في الطرف الاخر والاخبار من الطرفين قابلة للحمل على الملك المجازي لعلاقة وجود عمدة خواص
الملك في المولى مستقلا وفي العبد بعد الاذن نعم ادلة نفي الربا بينهما وادلة نفي الزكوة على مال المملوك مع ما اشتهر بينهم ان الملك لو كان للمولى

يتعلق

يتعلق به الزكوة يابى عن ذلك لكن يمكن حمل الملاق الاول على صورة المعاملة كما بين الحربي والمسلم وعلى خصوص المكاتب الذي يجوز له المعاملة مع سيده
وحمل الثاني على ثبوت الزكوة في مال المملوك كثبوته في غيره بان تعلق بالعين ويتخير صاحب المال في ادائها من مال اخر فان الوجوب بهذا المعنى ينبغي عن
المملوك بل المولى يتخير بين الاخراج من العين وبين ان تؤدي من نفسه ولا يتعلق على العبد شيء واما القواعد الخارجية فبعضها ينافي الملكية
مثل قاعدة تسلط الناس على اموالهم وحرمة التصرف فيها بغير طيب النفس ومثل قاعدة ان الملك لا يخرج عن ملك مالكه الا باحد النواقل الاختيارية
او القهرية مع ان مال العبد ملك للمولى بعد موته او بيعه او اعتاقه اللهم الا ان يدعى انصراف الاختصاص المستفاد من الاضافة في مثل اموالهم
وقوله مال امرء مسلم على الاختصاص الذاتي الابتدائي دون الاختصاص المستفاد المتوقف على مشية الغير والمراد من اثبات التسلط ليس اثبات
هذا المعنى حتى يلزم اللغوية بل المراد ان المال المختص في اثاثا بالمالك من غير مراعاة وجودا وعدما برضا احد للمالك ان يفعل به ما شاء من التصرفات
فانها ممضاة لهم وعليهم في حكم الشارع فالرواية في مقام امضاء التصرفات التي يفعلها فيما اختص ملكيته بهم اختصاصا تاما بمعنى عدم تبعيته لرضا غيرهم
وعدم دورانه معه وجودا وعدما وكذا الكلام في قوله لا يحل مال مسلم الا عن طيب فهذه القاعدة لا تنافي الملكية الناقصة للعبد الثابتة بتوسط رضا المولى
الدائرة معه وجودا وعدما واما القاعدة الثانية فهي غير نافية ولا مثبتة لان الملكية قد ترتفع من غير ناقل كرجوع ملك الواقف اليه بعد انقضاء الموقوف
عليهم في منقطع الاخر على بعض الاقوال وانتقال الملك من البطن الاول بعد انقضائهم الى البطن الثاني فاذا قلنا ان ملكية العبد دائرة مدار
رضا مولاه بالتملك فلا يقبل البقاء بعد موته او بيعه او انعتاقه مع عدم شهادة الحال او انتقال بابقائه على مالكيته ذلك المال وملكية المولى له
من باب رجوع ملكه اليه لا من باب الانتقال اليه بناقل حتى يقال ان الجمع مفروض الانتفاء فيكون ميراثا مع ان التوارث منفي بين الحر والعبد هذا المعنى
فيما ملكه مولاه واضح بان بقي كان المولى مالكه ونقل الملك على هذا الوجه انه ملكه ما دام كونه عبدا له وما دام المولى راضيا فبعده وبعد العبد او
عتقه او رجوع المولى يرتفع سبب الملكية كما ذكرنا في الوقف وحاصله ان الملكية مستمرة باستمرار موضوعها اعني الملك والمالك ومع ارتفاع احدهما يرتفع
الملكية باستعدادها الى الناقل واما فيما لم يملكه المولى بل الاذن له في اسباب التملك فيشكل الامر من جهة ان الحاصل من تلك الاسباب هي الملكية المطلقة التي
لا ينتقل الى الغير الا بالناقل بل الملك مطلقا ولو كان مثل الوقف المذكور فالمال السابق لا ينتقل الى غير المالك الاول الا بناقل فان انتقال المال الى البطن الثاني
بجعل الواقف وعوده الى الواقف في المال الاخر انما هو باقتضاء السبب القديم بجعله لم يخرج الملك عن نفسه الا على وجه خاص يرتفع بارتفاعه مع انه محل
الخلاف وقد يابى المنع لمخالفته للاصل ومن هنا يمكن التفصيل بين ما ملكه مولاه فيملكه وبين غيره فلا يملكه الا ان ملكيته ما يملك ان كان بعقد من العقود كالهبة
مثلا فهي لا يقتضي الا الملكية المطلقة وليس كالوقف على حسب ما يوقفها اهلها والمفروض ان الملكية المطلقة غير مقصودة وغير واقعة شرعا لان المفروض عدم القول
بها حتى لا ينافي انتقال المال الى المولى بعد الرجوع او الموت او العتق او البيع ومنع اقتضاء الهبة للملكية المطلقة يكذبه ما يستفاد من خواص الهبة من جواز الرجوع
بعد التصرف او مع قصد القربة ونحو ذلك والحاصل ان تطبيق القول بملكية العبد على القواعد الكلية اصعب من تطبيق القول بعدم الملكية على بعض القواعد
المنافية له لو سلم ثبوت ذلك كما ان امر التصرف في اخبار الطرفين على العكس فان التصرفات في ادلة ملكية المولى اسهل من التصرف في ملكيته ثم ان الثمرة بين القولين
يظهر في مواضع منها انفاق قريب المولى اذا اشتراه العبد او قريب العبد ومنها اذا زوجه المولى مملوكة فاشتراها فهل يبطل النكاح او لا يبطل ومنها اذا وطئ
ما اشتراه فحملت منه فهل يكون ام ولد ام لا ومنها جواز معاملته مع سيده هذا اذا قلنا باتفاق الاقوال على جواز جميع التصرفات للعبد بعد اذن المولى حتى
التصرفات المتوقفة على الملكية نحو العتق والتصدق واما اذا قلنا بعدم كون ذلك اتفاقيا كما يظهر من المحكي عن المهذب البارع فالثمرة اظهر من ان يخفى في
التصرفات المالكية قال في المهذب الاقوال في ملكية العبد ثلثة الاول ملك الرقبة ونسبه الى الصدوق والاسكافي وملك التصرف نسبه الى الشيخ في النهاية وابن حمزة
الثالث قال ولم يمنع من الثالث بل هو اجماع والفرق بينه وبين الثاني من وجهين الاول ان ملك التصرف اقوى من اباحته فان في الاباحة لو ظهر شاهد حال
بالكراهة لم يجز التصرف الثاني ان في ملك التصرف له ان يتصدق منه ويطعم غيره وليس له ذلك في الاباحة **مسئلة** الملك شرط في وجوب الزكوة
اجماعا وللاخبار المستفيضة في غير واحد منها ان الزكوة على صاحب المال ويشترط في التملك التام فلا يكون في الملك المتزلزل فلا يكون في البيع فضولا قبل الاجازة
بل يجري في البيع في الحول من حين الاجازة لا العقد ان قلنا بالكشف ولا في الموصى به قبل القبول وان قلنا انه بالكشف ولا في الموهوب قبل القبض وان قلنا بانه
شرط اللزوم بمعنى تمامية الملك واستقراره والحكم بالملكية من حين العقد لا اللزوم بمعنى عدم جواز الرجوع للواهب نعم لو جعلنا اللزوم بهذا المعنى اتجه
البناء على جريان المال في الحول من حين العقد لكن ارادة اللزوم بهذا المعنى بعيد حكي عن شرح شيخ الفقهاء في عصره انه قد صرح المحققون بان مرادهم من كون القبض
شرطا في اللزوم في الهبة ليس المعنى المعروف بل قالوا ان العقد توجب ملكية مراعاة بتحقق القبض فان تحقق تم من حين العقد وصرحوا ايضا بان الاجماع واقع
على انه ما لم يتحقق القبض لا يتحقق الثمرة فجعلوا محل النزاع ثمرات خاصة ولم يجعل احد الثمرة انه بمجرد العقد يتحقق الملكية التامة غاية الامر انه يجوز ان يفسخ
وانه الى حين الفسخ كان ملكا تاما وان القبض يرفع جواز الفسخ وان الهبة بعد الفسخ من العقود اللازمة انتهى ومن هنا يظهر صحة ما في المسالك في هذا
المقام من انه لا فرق في عدم جريان الموهوب في الحول قبل القبض بين ان نقول ان القبض ناقل او كاشف عن سبق العقد لمنع المتهب عن التصرف قبله

المقدر

القدير بن ولا وجه لاعتراض صاحب المدارك بان القول بالكشف غير محكي في الهبة وما ذكرنا ايضاً يظهر ان معنى تمامية الملك التي اخذها المحقق وغيره شرطاً غير اشتراط اصل الملك هو اخراج الملك المتزلزل في مقابل المستقر لا ما يقابل اللازم بمعنى عدم جواز الرجوع للناقل حتى يعترض عليه بانه لازمه خروج المبيع في ايام الخيار بل الموهوب بعد القبض لتزلزل الملك بمعنى جواز رجوع الناقل وليس بمعنى التمكن من التصرف حتى يورد بانه لا يصح من جعل التمكن شرطاً آخر كالمحقق في الشرايع وليس بمعنى تمام اسباب الملك حتى يغني عنه بقيد الملك ودعوى ان التزلزل بمعنى الذي ذكر يغني عن قيد التمكن من التصرف مسلمة لكن ذكر الخاص بعد العام اذا كان القيدان متغايرين من حيث المفهوم غير عزيز في مقام بيان الشرايط بل في الحدود ايضاً فتدبر **مسئلة**
التمكن من التصرف شرط وجوب الزكوة اجماعاً محققاً في الجملة ومستفيضاً ويظهر من الاخبار مثل ما دل على اعتبار ان يحول الحول على المال وهو في يده او عنده او عند ربه وما دل على انه اذا لم يقدر على اخذ الغائب فليس عليه زكوة ونحو ذلك وقد يستشكل اعتبار هذا الشرط في غير الافراد الثابتة كمال الغائب ونحوه بانه ان اريد التمكن من جميع التصرفات فلا ريب في انتفاض ذلك بما اذا لم يقدر على تصرف خاص لاجل التزام شرعي كنذر وعدم البيع او قهر قاهر كاكراهه على عدم البيع بالخصوص بل ومثل التصرف في زمان خيار البايع على القول بانه يمنع من الزكوة وان اريد التمكن من التصرف في الجملة فاكثر ما مثلوا به لغير التمكن منه يدخل فان المغصوب يمكن نقله الى الغاصب بل الى غيره في الجملة وكذا الغائب والمرهون بل الموقوف والتحقيق ان يقال ان المراد بالتمكن من التصرف في معاقد الاجماعات الذي يظهر اعتباره من النصوص اعتباره هو كون المال بحيث يتمكن صاحبه عقلاً وشرعاً من التصرف فيه على وجه الاقباض والتسليم والدفع الى الغير بحيث يكون من شانه بعد حول الحول ان يكلف بدفع حصة منه الى المستحقين فان قوله عليه السلام في الصحيح الى اسحق بن عمار في المال الموروث الغائب لا يجب عليه الزكوة حتى يحول عليه في يده او وهو عنده وقوله ايما رجل كان له مال موضوع حال عليه الحول فانه يزكيه وقوله في حسنة زرارة في مال القرض ان زكوته اذا كانت موضوعة عنده حولاً على المقرض ونحو ذلك يدل على تعلق الوجوب اذا حال الحول على المال في يده وعنده من غير مدخلية شيء في الوجوب ولا يكون ذلك الا اذا كان المال في تمام الحول بحيث يتمكن من الاخراج لان هذا التمكن شرط في آخر الحول الذي هو اول وقت الوجوب قطعاً فلو لم يكن معتبراً في تمامه لزم توقف الوجوب مضافاً الى كونه في يده تمام الحول على شيء آخر والحاصل ان الشارع جعل مجرد حول الحول على المال في يد المالك بمعنى ان يكون في يده تمام الحول علة مستقلة لوجوب الزكوة فان كان المراد من كونه في يده هو ما ذكرنا من تسلطه على التصرف في العين بالدفع والاقباض ثبت المطلوب وهو اعتبار كونه كل تمام الحول وان كان المراد منه ما دون ذلك اعني التسلط في الجملة ولو لم يكن مسلطاً على الدفع والاقباض لزم توقف الوجوب بعد حلول الحول على المال في يده الى شيء آخر وهو كون المال بحيث يتمكن من دفع بعضه الى المستحق ويلزم منه عدم استقلال ما فرضنا مستقلاً في العلية ولعله الى هذا ينظر ما استدل به في المعتبر والمنتهى لاعتبار هذا الشرط من ان المال الغير المتمكن من التصرف فيه مال تعلق التصرف فيه فلا تجب الزكوة فيه كمال المكاتب وما استدل به في المنتهى على ما حكي من انه لو وجبت الزكوة في ذلك المال لوجبت من غيره وهو باطل لان الزكوة تتعلق بالعين ولا يرد عليهما ما قيل من انه يقتضي اعتبار التمكن وقت الوجوب فقط لا وجوب كونه كل تمام الحول وجه اندفاع هذا الايراد ان المستفاد من الاخبار ومن استقراء حكم شروط النصاب بل شروط المزكي استمرار هذا الشرط طول الحول وجه هذه الاستفادة من الاخبار ما عرفت ان المستفاد منها وجوب الزكوة فيما كان في اليد طول الحول فلو كان المراد من كونها في اليد امراً آخر غير التمكن من التصرف فيها بالدفع لزم عدم الزكوة فيها بمجرد كونها في اليد طول الحول بل لا بد من امر آخر وهو التمكن من التصرف وقت الوجوب ايضاً فلا يكون حول الحول على ما في اليد علة مستقلة في وجوب الزكوة الا ان يقال ان المستفاد من الاخبار سببية حلول الحول على ما في اليد لوجوب الزكوة ولا ينافيه توقف الوجوب على اجتماع شرائط التكليف التي منها التمكن من دفع العين ويدفعه ان المستفاد من اطلاق وجوب الزكوة اذا حال الحول على النصاب الموضوع عنده او على ما في يده هي العلة التامة كما هو جواب في الجمل الشرطية نعم لو ثبت توقف الوجوب على شرط آخر من قدرة المالك على الدفع بحيث لا يمنعه مانع من اعطاء الزكوة مثل قهر قاهر او خوف ونحو هذا لا ينافي في تمامية علية الوجوب من جهة نقص الملك فهنا امران احدهما النقص من جهة الملك بان يكون بحيث لا يتمكن المكلف من التصرف فيه كالمغصوب والمجحود والمفقود والمرهون ونحو ذلك والثاني العجز من طرف المالك عن مباشرة الدفع او عن مطلق الدفع ولو بالتوكيل فمجرد كون المال في يد المالك طول الحول بحيث لا قصور في طرف المالك من التصرف فيه بالدفع يتعلق الزكوة فهو سبب مستقل وعلة تامة لتعلق الزكوة بالمال فان اجتمع شرائط المكلف وجب الاداء والا فلا هذا كله مع ان الاخبار المتقدمة الدالة على اعتبار كونه في يد المالك طول الحول نفسها ظاهرة في كون المراد من اليد التسلط على التصرف بالدفع وتحقق التسلط بان يكون المال حاضراً ولم يرد عليه ما يمنع المالك عن التصرف فيه منعاً حقاً او عدواناً فالمرجع الى اليد بالمعنى المذكور ثلثة الغيبة في معناها الفقد والمنع الشرعي والمنع العدواني ولا بد ان يعلم ان الخروج عن اليد باحد الثلثة فعلاً مع التمكن من ازالة الخروج واثبات اليد بمنزلة اليد الفعلية وان كان ظاهر الاخبار فعلية اليد كما تقدم منها صحيحة ابن سنان لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك الا انه لا بد من الخروج عن ظاهرها اما بارادة قوة التسلط من اطلاق اليد واما من جعل التمكن من اثبات مكان اليد فعلية الدليل الخارجي وهو قوله عليه السلام في موثقة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل ماله عنه غائب وهو لا يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر به من السنين ونحوها مرسلة اخرى لزرارة وفي رواية دعائم الاسلام في الدين يكون على الرجل على الاجل اذا كان غير ممنوع باخذه متى شاء بلا خصومة ولا مدافعة فهو كسائر ما في يده من ماله يزكيه وان كان الذي هو بدافعه ولا يصل اليه الا بخصومة

فزكوته على من في يده وكذلك الغائب وكل مهر المرأة على زوجها الا ان المسئلة لا تخ من اشكال من جهة كثرة ما يدل على اعتبار اليد الفعلية مثل صحيحة ابن سنان المتقدمة وقوله عليه السلام في صحيحة الفضلاء كلما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه فيه ومرسلة زرارة لابن في صنف الابل والبقر والغنم شيء الا ما حال عليه الحول عند الرجل ونحوها صحيحة حسنة ابن يقطين كلما لم يحل عندك فيه الحول فليس عليك فيه زكوة الى غير ذلك مما يدل على اشتراط ثبوت اليد الفعلية واما الموثقة فقد يعد حملها على الدين ويستغرب عدم وجوب الزكوة الا استحباباً او امارة رواية الدعائم فضعيفة الدلالة جداً واما المرسلة فالظاهر انها عين الموثقة فقد اكثر منها الى عموم ما نفي الزكوة في المال الغائب بقول مطلق سيما ما ورد فيمن خلف لاهله نفقة ان كان شاهداً فعليه الزكوة وان كان غائباً فليس عليه وقد يتوهم ان العموم الموجبة لثبوت الزكوة في مطلق المال الذي حال عليه الحول بعد تخصيصها بغير المتمكن من التصرف تصير اعم من وجه من عموم ما نفي الزكوة في مال الغائب وهو توهم محض لان العام اذا ورد عليه خاصان فلا بد ان يخصص بكليهما الا ان يخصص باحدهما ثم يؤخذ النسبة بينه بعد التخصيص وبين الخاص وكيف كان فالاخبار النافية عن الزكوة في مال الغائب سليمة عما يرد عليها ما عدا الموثقة المتقدمة وقد عرفت ضعفها من تخصيص العمومات الكثيرة مع احتمال ارادة الدين منها بقرينة قوله حتى يخرج مع انه لا يبعد ان يقال على تقدير اختصاصه بالعين فان المراد من القدرة على الاخذ كونه تحت اليد بالفعل عرفاً وان كان غائباً كما اذا كان في منزله محفوظاً او في يد وكيله ونحو ذلك فلا يشمل ما لو لم يتمكن فعلاً وان كان قادراً على تحصيل التمكن نعم يمكن ان يقال ان اقصى ما ثبت من الادلة اعتبار التمكن من التصرف في العين وما يدل على اعتبار اليد للحول يدل على اعتبار الحضور عند المالك في مقابلة قصور يده عنها وبعضها ظاهر بقرينة السياق في ان المراد باليد ما بيد المالك السابق والحاصل ان في اثبات دلالتها على اعتبار ازيد من يد التصرف في العين اشكالاً والمرجع الى عموم ما دل على وجوب الزكوة فيما حال عليه الحول قال الشيخ في الخلاف على ما حكي في مال واستقرض الفاً ورهن عليه الفاً انه لو قيل يجوز زكوة الالفين كان قوياً لان الالف القرض لا خلاف بين الطائفة في انه يلزمه زكوتها والالف المرهونة مال قادر على التصرف فيها بان يفك رهنها والمال الغائب اذا كان متمكناً منه يلزمه زكوته بلا خلاف انتهى وظاهر هذا الكلام كما ترى التمكن من تحصيل التسلط الفعلي وعدم اعتبار حصول التسلط بالفعل والا فالرهن ما دام رهناً غير متسلط عليه فهو كالمغصوب القادر على استنقاذه بمال او غيره لكن فيه بيعه لتمكنه عن اخلاق الروضة واما المجحود فان كان لسفره فالظاهر عدم السقوط واستظهر في المناهل الاتفاق عليه وان كان لرده عن ملة فكل كما صرح في البيان والدروس وعلله في الاول بقدرته على ازالته بعوده الى الاسلام وان كان لفلس فصرح في البيان بمنعه وحكاه في الدروس عن المبسوط **مسئلة**
المشهور بين المتاخرين انه لا زكوة على الدين حتى يقبضه فانا للحكي عن القديمين وابن زهرة وابن ادريس والمحقق والفاضل وولده وولده وغيرهما العموم لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك ونحوه من العمومات الدالة على عدم الزكوة في الدين حتى يقبضه للعمومات المتقدمة كلما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه فيه وعن الشيخين والمرتضى وجوبها في الدين اذا تمكن صاحبه من اخذه متى شاء لعموم الموثقة المتقدمة في مال الغائب اذا قدر صاحبه على اخذه وخصوص ما ورد في الدين من الاخبار منها ان كل دين يدعه هو اذا اراد اخذه فعليه زكوته وما لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوته وهذا وان كان اخص من الاول الا ان كثرة تلك الاخبار وموافقتها للاخبار الكثيرة الظاهرة في ان الزكوة انما وضعت على الاعيان الخارجية من الاموال واعتضادها بالشهرة المطلقة بمخالفة الجمهور كما يظهر من المعتبر يوجب حمل الاخبار الخاصة على الاستحباب سيما مع شهادة رواية علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الدين يكون على القوم المياسير اذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكوة قال لا حتى يقبضه ويحول عليه الحول واعلم ان اعتبار التمكن من التصرف فيما يعتبر فيه الحول لا اشكال فيه واما ما لا يعتبر الحول فيه كالغلات فهل يعتبر التمكن حال تعلق الوجوب او لا بل يكفي التمكن من الاخراج ولو كان بعد زمان تعلق الوجوب ظاهر كلامهم والمصرح به في المسالك هو الاول لان ظاهر هذا الشرط كونه شرطاً كساير الشروط فكما ان الملك وتماميته والبلوغ والعقل والحرية كلها تعتبر في الغلات في ذلك الوقت فكذلك التمكن من التصرف اللهم الا ان يدعى عدم كونه شرطاً في غير الغلات لاختصاص ادلته بما يعتبر فيه الحول من الاجناس لكنه خلاف فتوى الاصحاب بل الظاهر ما يستفاد من الاخبار بعد التامل فيها فان قوله عليه السلام في رواية سدير المسئول فيها عن المال الذي فقد بعد حلول الحول ووجده صاحبه بعد سنين انه يزكيه سنة واحدة يعني السنة الاولى قبل الفقدان لانه كان غائباً عنه يدل بمقتضى التعليل على ان كل مال الغائب لا يجب عليه الزكوة والمراد من الغائب ما يعم المفقود فيدل على ان الزكوة لا يتعلق بعين مال المفقود ولا شك في عدم القول بالفصل بينه وبين مطلق غير المتمكن منه كالمغصوب والمجحود ونحوها فيدل الخبر على ان الزكوة لا يتعلق بالعين التي لا يتمكن مالكه من التصرف فيها كما اذا فرضنا الزرع حال انعقاد حبه او تسميته حنطة او شعيراً مغصوباً فالزكوة لا يتعلق بعينها بمقتضى الرواية المنضمة الى عدم الفصل فاذا لم يتعلق به زكوة فلا يتعلق به بعد ذلك لان الزكوة انما يتعلق بالغلات بمجرد صدق الاسم او بمجرد انعقاد الحب في ملك المكلف كما يدل عليه جميع ما دل على بيان وقت الوجوب ودعوى دلالة العمومات على وجوب الزكوة في الغلات خرج صورة عدم التمكن من الاخراج فاسدة جداً اذ تلك العمومات ليست الا ما دل على تعلق الزكوة في الاجناس الاربعة فاذا فرض عدم تعلقها بها حين تحقق عنوان هذه الاجناس في الخارج فلا مقتضي لثبوتها فيها بعد ذلك الا ترى انه لو دخل في ملك المكلف بعد ذلك او حدث شرط لم يكن قبل ذلك انتفى الزكوة اجماعاً ولا يجوز التمسك في وجوبها بعموم ما دل على وجوبها في هذه الاجناس فعلم من ذلك ان تعلق الزكوة بعين الغلات وقت مخصوص لو لم يتعلق فيها لم يتعلق بعد ذلك **مسئلة**
المعروف بين الاصحاب عدم وجوب الزكوة فيما سوى التسعة الاصناف وعن الشيخين في المقنعة والخلاف والسيد في الناصريات والمنتهى علم الاجماع وعن

المنتهى ان عليه علمائنا اجمع ومثله في المعتبر باستثناء الاسكافي والروايات بالعفو عما سوى ذلك لا يبعد تحقق تواترها بل تواتر بعد عشرة منها على الثلثة عشر رواية
منها ان رسول الله صلى الله عليه وآله عفى عما سوى ذلك نعم في كثير من الاخبار وجوبها في الحبوب كلها مثل صحيحة زرارة ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة وقال
جعل رسول الله صلى الله عليه وآله الزكوة في كل شيء انبتت الارض الا ما كان من الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه وقريب منه رواية محمد بن اسمعيل وفي رواية ابي بصير
بعد التصريح بوجوبها في الارز قال وكيف لا يكون كذلك وغالب خراج العراق منه فيحمل على مطلق الرجحان لترجيح الاخبار الكثيرة فيما عدا الاربعة ويمكن ايضا
حملها على التقية لموافقتها لكثير من العامة على ما حكي عن الذخيرة نسبته الى الجمهور والعامة وفي بعض الاخبار دلالة على ان ذلك عليه فلا الاستحباب الاقوى الجماعة وظاهر
لفظ العفو في الاخبار وكيف كان فظهر ضعف ما عن الاسكافي في وجوب الزكوة في كل ما يدخل في القفيز وحكي ايضا عن يونس بن عبد الرحمن وعن الانتصار
التصريح بشذوذه وتقدمهما الاجماع الامامية وتأخرهما وفي وجوب الزكوة في العلس بفتحتين والسلت بضم السين وسكون اللام قولان من ان الاول نوع
من الحنطة والثاني نوع من الشعير ومن منع ذلك لغة او عرفا او انصراف اطلاق الاخبار وبؤيد ذلك مقابلة السلت للحنطة والشعير في رواية الحسني وزرارة
ومحمد بن مسلم وابن هاشم ورواية ابي مريم **مسئلة** اذا زاد الابل على مائة وعشرين فهل يتخير بين عدها بالخمسين والاربعين مطلقا ام ان بعد ائتلاف
الواحدة والعشرين بخمسين فيكون فيه حقتان وان بعد المائة والخمسين باربعين فيكون فيه ثلث بنات لبون ام لا يتخير الا امكن العد بكل من العددين كالمائتين
مثلا والاقوى المثال الاول بتعين العد بالاربعين وفي الثاني بالخمسين وفي المائة والثلاثين بكليهما فيعطى حقة وابنتي لبون ظاهر الفاضلين والشهيد والمحقق
الثاني رحمهم الله كما في الحدائق الثاني بل في المنتهى ان في المائة وواحدة والعشرين ثلث بنات لبون عند علمائنا وكذا الظاهر المحكي عن الناصريات بل اخطئها ذكر
في الانتصار بل هو ظاهر عبارة المعتبر ايضا كما سيظهر وعن شرح الروضة انه صريح الاصحاب وعن الشهيد في فوائد القواعد الاول وحكي عنه نسبته الى ظاهر الاصحاب ولا
واختاره سبطه في المدارك وتبعه جملة ممن تأخر منهم صاحب الحدائق والرياض والمعتمد على ما عليه الشيخ ونسب هذا القول الى ظاهر الاصحاب غير مقرون بالصواب
وكذا نسبته الى ظاهر الاخبار اما الاول فلان ظاهر الوسيلة والشرائع والقواعد والبيان وصريح المحقق والشهيد الثانيين بل حكي عن المبسوط والسرائر ايضا
مدعيا ثانيهما عليه الاتفاق وستسمع عن الناصريات والمنتهى والتذكرة دعوى الاجماع ايضا والظاهر ان منشأ النسبة اشتهار التعبير في كلام الاصحاب
عن نصاب الاخير للابل بان في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون تبعا للاخبار المعبرة بهذا التعبير ونسب في المختلف الى المشهور بل يحكي المعتبر الى علمائنا
وفي محكي الناصريات الى الاجماع وانت خبير بان هذه العبارة لا يريدون بها التخيير المطلق ولا دلالة فيها على ذلك اما انهم لا يريدون ذلك فلان جماعة ممن عبر
بهذا التعبير ونسبه الى المشهور كالعلامة في المختلف او الى علمائنا كالمحقق في المعتبر او الى الاجماع كالسيد في الناصريات كلامهم كالصريح في تعيين ثلث بنات
لبون في المائة وواحدة والعشرين بل اكثر هؤلاء القائلين عبروا بالعبارة المذكورة فلاحظ كلماتهم في هذا المقام ففي الناصريات ادعى الاجماع على العبارة المذكورة
وذكر موافقة الشافعي له من العامة وقد حكي عن الشافعي في الانتصار وحكي عن الناصريات موافقته وذكر موافقة الشافعي ايضا وكيف كان فلا يرتاب احد في كون هذا
القول هو المشهور وانه لم يعرف القول الاول ممن تقدم على الشهيد الثاني في فوائد القواعد وقد ذكره في الروضة احتمالا لا غير منسوبا الى احتمال غيره ولو لم يصرف الكلام
الى بيان دلالة الفقرة المشهورة في الفتوى والنص اعني قوله في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون فنقول مقتضى ظاهر لفظ ان المراد من الخمسين والاربعين
في هذا الكلام هو نظير الواحد في قولنا كل واحد من هذا العدد يراد به العدد الخاص المنتشر فكل فرد يحصل في الخارج من الخمسين باي فرد من هذه الابل المجتمع
ففيه الحقة وكذا كل اربعين اي فرد منه ففيه بنت لبون ولا يتوهم من ذلك لزوم وجوب حقق كثيرة في المائتين مثلا باعتبار كثرة افراد الخمسين المنتشرة فيه بسبب
ضم بعضها الى بعض كما لا يخفى ضرورة ان المراد بالعام هنا ليس القطعات المفرزة من عدد الابل وكثرة الافراد يحصل من تداخل الافراد من حيث ضم الاجزاء بعضها
الى بعض فالمائتان ليس فيها الا اربعة افراد من الخمسين فيها اربع حقق وان كان الافراد المتداخلة اكثر من ذلك فح فنقول اذا فرضنا مائة واربعين وعلمنا
بقوله في كل خمسين حقة فيبقى بعد المائة اربعون وهي قطعة مفرزة من العدد داخلة في النصاب الآخر وهو قوله في كل اربعين بنت لبون وهذا
الاشكال فيه ولا الى القائلين بالتخيير المطلق ينكرون وجوب حقتين وبنت لبون ولذا فصل بعض مشايخنا المعاصرين بين ما يبقى بعد العد باحدهما
مسقطا تاما للآخر وبعبارة اخرى بحيث يتمكن تطبيق مجموع العدد على احد النصابين كالمائة والاربعين او ثلاثة فيجب فيه ملاحظة ما هو المنطبق على الكل
وبين ما لا ينطبق تمام العدد على احدهما كالمائة والواحدة والعشرين فلا يجب العد بالاكثر ولو كانت مائة وثلثين فنقول مقتضى الفقرة المذكورة وجوب
بنتي لبون في ثمانين منها ويبقى خمسون وفيها حقة بمقتضى قوله في كل خمسين حقة ولو عزل مائة منها فجعل فيها حقتان واسقط الثلثين عفوا لزم
طرح قوله في كل اربعين بنت لبون من غير تخصيص اذ لو عمل به لم يكن الثلثون عفوا بل كان جزء من النصاب وهو الاربعون ويظهر من كلام السيد في الانتصار
ان ثبوت الحقة وبنتي لبون هنا مما لا خلاف فيه وكذا الكلام لو كانت مائة واحدى وعشرين فان مقتضى الفقرة المذكورة وجوب ثلث بنات لبون فيها ولا
لزم من ذلك طرح قوله في كل خمسين حقة انما انتفى مورده اذ مع ملاحظة العد ثلث مصاديق للاربعين لا يبقى محل الافراد بخلاف العكس والحاصل
ان الخمسين والاربعين نصابان متبادلان لما عرفت من ان المراد ان كل قطعة افرزت من الابل اذا كانت خمسين فيها حقة والمعارضة بان العد المذكور
اذا اقتطع منه قطعتان خمسين خمسين فلا يبقى جملة يصدق عليها الاربعين ليكون فيها شيء مدفوعة بانا لا نريد اثبات بنت لبون مضافا الى الحقتين حتى

يحتاج الى قطعة اخرى تبلغ بنفسها اربعين ويكون انضمام بعض المائة الى الجملة الباقية موجبا للتداخل في الافراد المفرزة بل نقول ان الجملة الباقية بعد
انضمام عشرين اليها تصدق عليها اربعون فيها بنت لبون والباقي ايضا مصداق للاربعين ففيهما بنتا لبون بمقتضى نصابية الاربعين عند وجود العفو هنا
فيقل العفو لا يكون الا مع اهمال نصابية الاربعين وسببية الثابتة بمقتضى العموم وكذا لو كانت مائة وخمسين فاذا افرزنا منه قطعات ثلث كل منها اربعين يبقى
ثلثون يمكن ان يضم الى عشرين فيصير خمسين فيها حقة والباقي من القطعات بعد الضم قطعتان كل منها خمسون ففيهما حقتان فالعمل هنا بقوله في كل خمسين
حقة لا يلزم منه طرح الفقرة الاخرى بل لا مورد له بخلاف ما لو عمل بقوله في كل اربعين بنت لبون فانه يلزم طرح الفقرة الاخرى بالنسبة الى الثلثين
الباقي وجعله عفوا فحصل من جميع ذلك انه لا محيص هنا عن العمل بخمسين كما لا محيص في سابقه عن العمل بالاربعين نعم لو كان العدد قابلا لكليهما فلا ريب
في التخيير كما لو كانت مائتين فانه قابل الخمس مصاديق للاربعين واربع مصاديق للخمسين ففيها اربع حقق وخمس بنات لبون فالتخيير هنا عقلي نظرا الى انه اذا
استقر فيكل خمسين حقة وفيكل اربعين بنت لبون فهذا بوله اربع خمسينات وخمس اربعينات فهو مصداق لكل منها ففيها احد الامرين من اربع حقق وخمس
بنات لبون ولا يتوهم ان اللازم من كونه مصداقا لكل منهما ان تكون فيه اربع حقق وخمس بنات لبون معا لما عرفت ان المراد من الفقرتين ثبوت الفريضة في
القطعات المفرزة ولا ريب انه لا يمكن هنا الافراز قطعات احد النصابين فليس فيها الا احد الفريضتين والحاصل ان ثبوت الفريضة والعد على نحو ثبوت
النصاب فان تعددت بحسب الافراز تعددت الفريضة وان تعددت باعتبار القابلية واتحدت بحسب الوجود الفعلي فالفريضة كل واحد قابل للامرين واحد فعلا فعلم
من ذلك ان الفقرتين ليستا محمولتين على التخيير الشرعي حتى يقال ان التخيير فيهما مطلق غير مقيد بصورة دون اخرى وانما التخيير في مقام التخيير يجيء من حكم
العقل والانفي كل فقرة الا في هذا النصاب استقرت هذه الفريضة ومن هنا تبين انه لا وجه للاستدلال على التخيير المطلق بقوله في صحيحي عبد الرحمن وابي
فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة لان هذه الرواية غير باقية على ظاهرها قطعا الا ان ظاهرها ما تدل على انحصار النصاب الاخير في الخمسين والفريضة الاخيرة
في الحقة وهو خلاف الاجماع فهو محمول على بيان احد النصابين وهو وان استلزم تأخير البيان في موارد تعذر امكان العد بخمسين الا انه عن وقت الخطاب
لا الحاجة ودعوى انه يحمل على ارادة الوجوب التخييري حيث يتعذر العمل بالاجماع على عدم وجوب فيكون حاصله انه يكفي في كل خمسين حقة فيستدل بالملازمة
على اطلاق التخيير غلط اذ ليس هنا ما يكون ظاهرا في الوجوب حتى يقبل الكلام صرفه الى التخيير لان ظاهر الكلام انه يستقر في كل خمسين حقة وهذا الوجوب
المستفاد من الاستقرار لا يمكن ارادة التخيير منه حتى يصير معناه انه يكفي في كل خمسين حقة لان الثابت في الخمسين ليس الا التخيير بين الحقة وغيرها بل
الحقة بنفسها في كل خمسين اجماعا طريقه مع انه لا داعي الى صرف الكلام عن ظاهره بل يبقى على ظاهره وهو ان كل خمسين تفرز من الابل ففيها حقة وكل اربعين
تفرز منه ففيه بنت لبون غاية الامر انه في بعض المقامات لا يجتمع افراز احدهما مع افراز الآخر وفي بعض المقامات يجتمع فعند الاجتماع يحكم بالتخيير عقلا
لتحقق النصابين على البدل من حيث السببية لتحقق الفريضة فيتحقق الفريضتان ايضا على البدل وعند عدم الاجتماع نطرح ما يجتمع مع الآخر لعدم تحقق
موضوعه لا لطرح حكمه ومما ذكرنا ظهر فساد ما ربما يتوهم من ان المشهور حملوا الفقرتين على التخيير ثم خصصوه بامكان اخذ النصابين فاورد عليهم ان هذه
الادلة واردة في مقام زيادة الواحدة على المائة والعشرين فكيف يمكن عد الحكم هنا بل الحكم هنا بتعين الاربعين وفيه مع ما مر ان قوله فاذا زادت واحدة
ففي كل خمسين حقة الخ عدل الى بيان نصاب آخر كلي وليس في مقام بيان حكم خصوص قوله فاذا زادت واحدة والمراد انه اذا زادت واحدة فلا يتعلق النصاب
بخصوص عدد المجموع بل لا بد من ملاحظة العدد خمسين خمسين او اربعين اربعين فافهم وتدبر ومما ذكرنا تبين ان وجوب ثلث بنات لبون في المائة والواحد
والعشرين ليس لاجل مراعاة مصلحة الفقراء لانه اغبط لهم كما ذكره بعض اذ لا وجه لوجوب هذه المراعاة بل من جهة اقتضاء سببية الاربعين لعدم العفو عن
افراده واجزائه وان العفو عن فرد منه كما في المائة والاربعين او عن جزء فرد منه كما في المثالين مناف لسببيته كل فرد منه ومما يؤيد ما ذكرنا ما اتفقوا عليه
في نصاب البقر من وجوب العد بهما بل النصابين عفوا كما هو المشهور مع ان الروايات الواردة فيه ايضا في كل خمسين تبيع حولي وفي كل اربعين مسنة وما
يلزم ابقاء على التخيير المطلق ان يكون في المائتين والخمسين خمس حقاق معينا وفي المائتين وستين يجوز اربع حقاق وبنت لبون فيكون زيادة العشرة
موجبة لنقص الفريضة ثم التخيير في مقام هل هو الى المالك او الى الساعي مهما شاء اذ ليس للساعي الا ان يقول له ادفع الى ما امرك الله به وهو احد ما على
سبيل التخيير فالساعي انما طالب ما طلب الله منه هذا مضافا الى ما يظهر من آداب المصدق عن سيد الاوصياء سلام الله عليه من تخيير المالك في غير ما الزمه الله تعالى و
الرفق معه فالقول بتخيير الساعي نظرا الى ما عن الشافعي من تحقق سببية الفرضين فليس للمالك الامتناع عنه كما عن الخلاف ضعيف ثم الواحد الزائد على
المائة والعشرين لا ريب في اعتباره اذ لولاه لم يجب الا حقتان بمقتضى النصاب الحادي عشر فوجوده مؤثر لا محالة من احدهما اعطاء ثلث بنات لبون لم يجز قبله
الثاني جعل الزائد على الواحد التسعين داخلا في النصاب ومورد للفريضة وقد كان قبل ذلك عفوا وهل هو بنفسه جزء من مورد الفريضة كالآحاد المتقدمة
عليه او خارج شرط في تعلق الفريضة بما قبله وجهان بل قولان من جعله النصاب مورد الفريضة في هذا العدد وما بعده الاربعين والخمسين ففي كل اربعين
كذا ولا ريب ان هذا الواحد خارج عن افراد الاربعين اذ لا يكون الا ثلث اربعين بنت لبون في كل اربعين ثلث ومن ان الزكوة في مجموع المال والواحد الزائد ليس عفوا
اجماعا فهو مورد للفريضة واما قوله في كل اربعين كذا فهو حيث كان مسوقا لبيان ضابطة كلية في جميع ما فوق المائة والعشرين فالمقصود بيان ما لا بد

يخرج من غير نعلق عرض بيبا ما هو تمام المورد لهذا المخرج مع ان الاربعين ليس تمام المورد في هذه الصورة والامر فيه تامة في غيرها والحاصل انه في مقام وجوب
اخراج بنت لبون بحسب افراد الاربعين لا في مقام بيان المورد الحقيقي لبنت اللبون نظير ما اتفق للشهيد في اللمعة حيث قال بعد النصاب الحادي عشر وهو
الواحد والتسعون ثم في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون فان ظاهر هذا الكلام ان الحقتين ثابتتان في المائة فاجزاؤهما موزعة على احادها ثم
دعوى وجودها حقيقة مع ان موردهما الواحد والتسعون من المائة والتسعة الاخرى عفو وكذا الكلام في المائة والعشرين فهذا الكلام لا ينافي ما ذكرنا من
ان المراد بيان ضابطة الاخراج وتعيين المخرج فلا يقدح ترك التعرض للمورد الحقيقي للمخرج وكانه قال عد الاربعينات واخرج بعددها بنات اللبون
هذا ولكن الانصاف انه اذا كان ظاهر اللفظ المورد الحقيقي فورود الكلام في مقام بيان حكم اخر لا يمنع من الاستدلال بظاهره مضافا الى ما في رواية ولزم
البقر شيء ولا على الكسور شيء فان الحكم بجزئية الواحد الزائد مستلزم لثبوت الزكوة في البقر فهو ما بين العقد بل في الكسور حيث بنت اللبون تكون
على الاربعين وثلث والمراد من البقر هنا ما بين الاربعين والخمسين كما يشهد ذكره بعد النصاب وليس المراد مطلق ما بين العقد حتى ينقض بثبوت
الفريضة في ست وعشرين وامثاله مع ان تخصيص ليس عزيزا في العمومات **مسئلة** النصب الثلثة الاولى للغنم وهي الاربعون والمائة والعشرون
والمائتان وواحدة مما لا خلاف فيه نصا وفتوى والخلاف في ان الثلثمائة وواحدة نصاب خاص فيها اربع شياه ثم بعدها نصاب عام وهي المائة والواحد
جزء بلا اشكال او ان الثلثمائة داخل في النصاب العام وهو ان في كل مائة شاة ففيها ثلثة بمقتضى النصاب العام لا بالخصوص وح ففي دخول الواحد في
النصاب وكونها شرطا الخلاف المتقدم في الابل قولان مشهوران مرويان بالسند المعتبر الا ان الاول اشهر ودليله اوثق وان كان ابن هاشم واشتهر
لامكان التوجيه في الاخر ومخالف للعامة فقد حكى اتفاق الجمهور على الثاني ومع ذلك فهو احوط وعليه فلا فرق بين الثلثمائة وواحدة بين الاربعمائة
في وجوب الاربع في كل منهما ومحل الاربع هو مجموع الاربعمائة فلو تلف منها شيء بعد الحول سقط من الاربع شياه ما يقابله اما لو نقص العدد عن
الاربعمائة بواحد او اثنين فتلف منه شيء بعد الحول لم يسقط ما يقابله لان محل الفريضة وهو ثلثمائة وواحدة موجود واما الحكم المترتب على
كون المحل هو الاربعمائة فيتوقف على مقدمتين احديهما كون الفريضة شايعا في النصاب لا في الكل في العدد التام لا في الفرد المنتشر كما هو الحكم
والا فلا وجه لسقوط شيء من الفريضة بتلف شيء من النصاب كما هو واضح ويتأتى الكلام فيه في تعلق الزكوة بالعين والثانية كون النصاب المتقدم بعد تمام
المتاخر ساقطا عن الاعتبار والا فبعد تلف شيء من الاربعمائة يجب في الثلثمائة وواحدة التي هو سبب مستقل لوجوب الاربعة لا وجه لسقوط
شيء منها حقيقة الثلثمائة وواحدة ولا الاربعة الى خمسمائة فاذا حال الحول فان امكنه الاخراج وجب لصحيحة سعد بن سعيد في الكافي بعد السؤال عن
جواز تاخيرها عن زمان الحول قال متى حلت اخرجها وفي موثق يونس بن يعقوب في الكافي بعد السؤال عن جنسها عن وقت حلولها قال اذا حال الحول
فاخرجها من مالك ولا تخلطها بشيء ثم اعطها كيف شئت وفي رواية ابي حمزة الثمالي في الكافي عن ابي جعفر عليه السلام عن الزكوة يجب علي في موضع لا يمكنني
ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح وان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك شيء وان لم تعزلها
فاتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها وفي رواية ابي بصير المحكية عن السرائر وليس لك ان تؤخرها بعد حلها ولكن في صحيحة
معوية بن عمار المحكية عن التهذيب انه لا باس بتاخيرها من رمضان الى المحرم وفي رواية حماد بن عثمان تاخيرها الى الشهرين يمكن حملها على صورة العذر او على
تاخير دفع المعزول ولو لم يخرجها اختيارا ضمن في التذكرة انه لو تلف المال بعد الحول وامكان الاداء وجبت الزكوة عند علمائنا اجمع **مسئلة**
لا خلاف بين الخاصة في اعتبار السوم في وجوب الزكوة في الانعام وعليه جمهور العامة الا مالكا وللاخبار المستفيضة مثل قوله ع في صحيحة زرارة ليس
على ما يعلف انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه وصحيحة الفضلاء ليس على العوامل من الابل والبقر شيء انما الصدقة على
السائمة الراعية وهل يعتبر حول السخال من حين النتاج كما عن الشيخ والاسكافي وجماعة منهم المحقق في ظاهر عبارته في المعتبر في فروع مسئلة تعلق
الزكوة بالعين بل في المختلف والمسالك انه المشهور ام من حين الاستغناء بالرعي عن اللبن كما في المعتبر والمختلف واللمعة وبعض اخر يفرق بين المرتضع من لبن
السائمة والمرتضع من المعلوفة فيلحق كل منهما باللبن كما عليه في البيان اقوال الاقوى الاول للعموم مثل قوله في كل اربعين شاة شاة وقوله ع يعد صغيرها
وكبيرها وقوله لا يؤخذ من صغار الابل شيء حتى يحول عليها الحول لعدم تخصيص هذه الاخبار بما ورد من اختصاص الزكوة بالسائمة مع تسليم كون النسبة
بين ادلة خصوص الصغار عموما مطلقا مدفوعة بان الظاهر من اعتبار ادلة السوم هو اختصاصها بما شأنه ان يعلف ويسوم فقوله انما الصدقة على السائمة
الراعية حصر اضافي بالنسبة الى المعلوفة التي من شأنها ان يسوم او في مقابلة ما اعد للعمل كالفرس المركوب والابل للحمل والمعلفة اول النتاج ليس من شأنها
السوم ولا الاعلاف ولا العمل كما يفهم ذلك من اخبار اعتبار السوم بعد التأمل وقد يعطى لما ذكرنا المحقق الفرع في الغنائم الا انه جعل التبادر موجبا لحمل
المطلق بالفتح الى غير المتبادر وقال قده فلا يمكن التمسك بعمومات فيرجع الى اصالة البرائة وفيه نظر من وجوه كما لا يخفى هذا كله مضافا الى حسنة
زرارة بابن هاشم بل في المسالك صحيحة ليس في صغار الابل شيء حتى يحول عليه الحول من يوم ينتج ونحوها رواية معتبرة لزرارة وما ذكرنا في معنى ادلة
اعتبار السوم يظهر ان السوم يعتبر في السخال عند الاستغناء عن اللبن لا بها من شأنها السوم والعلف وليس في ادلة السوم مخصصة بها ودون السخال

من اعتبار حولها من يوم ينتج حتى لا يعتبر في السخال هذا الشرط بل السوم معتبر في كل ما من شأنه الاتصاف به وبمقابله ثم انهم اختلفوا فيما يتحقق به السوم
وما ينقطع به فعن الشيخ انه يتحقق بمجرد كون السوم اغلب عليه من العلف وظاهر المحقق اعتبار استمراره طول الحول نعم لا يقدح مثل اللحظة وعن العلامة
في التذكرة والشهيد والمحقق الثانيين احالة ذلك الى العرف في الحد والاقوى ان الظاهر كونه المشهور بين المتاخرين وهو الاقوى وتحقيقه ان الحكم مرتب على
السائمة الا السوم وبعد ملاحظة اعتبار حلول الحول على الملك الخاص الواجد للشروط المقررة للمال الزكوي يعتبر ان يكون في تمام الحول سائمة لا بمعنى ان يتلبس
بالسوم في طول الحول كما يعتبر تلبسه بالمملوكية طول الحول كيف وهو ينام ويسكن ويشرب وغير ذلك بل يعتبر ان يكون من المصاديق الحقيقية للسائمة التي من
المشتقات التي لا يشترط في صدقها قيام المبدأ بها بالفعل فان الغنم اذا سام الى حد يصدق عليه عرفا انها سائمة فكما يصدق عليه في حال السوم انها سائمة فكذلك حال
اشتغاله بالاعتلاف يصدق عليها انها سائمة الا ان يبلغ الاعتلاف حدا يصدق انها غير سائمة والحد الموجب لصدق السائمة والمعلوفة موكول الى العرف والظاهر
تحقق الاول بمجرد بناء المالك على ان يعلفها ما يحتاج اليه ويكفي عن ذلك بعثها في المرعى ويبني على ذلك مدة اذا اتفق بعد ذلك اليوم لا يعلفها لمانع
من الرعي فعلفها يصدق انها سائمة اعتلفت في هذا اليوم ولا يسلب عنه صدق هذا المشتق بمجرد يوم او يومين بل اكثر ومما يؤيد ذلك اطلاق الروايات مثل قوله ع
اما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه فان ارسالها في مرجها اي مرعيها عام اقتنائها لا ينفك غالبا من ان يتفق مانع في
بعض الايام عن ارسالها الى المرعى فالحاصل ما ذكرنا هو اعتبار صدق السائمة طول الحول لا استمرار السوم واما الملك فحيث ان عنوانه لا يتحقق الا بالتلبس
فلهذا يقدح انقطاعه لحظة وقد يتوهم ان المعتبر هو ان يصدق عليها انها سائمة في الحول بان يكون الشرط هو تحقق السوم المضاف الى الحول الا ان يتحقق السوم
المطلق بان يصدق السائمة في كل جزء جزء من الحول وبعبارة الحول ليس من قيود السوم بان يقيد السوم مقيدا بالحول ثم يعتبر في المال وليس كل بل صدق
السائمة عرفا او تحقق السوم على القول الاخر معتبر في المال ثم يعتبر حلول الحول على المال المقيد بهذا القيد نعم يحتمل ذلك اي لكون الحول قيدا للسوم ما
في خبر زرارة انما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيها وحينئذ فالمعتبر ان يصدق عليه تمام الحول انها سائمة يظهر انه
لا يقدح في ذلك اعتلافها بنفسها من مال المالك وغيره مدة لو اعلفها المالك سلب عنها عنوان السائمة نعم لو اشترى لها المالك مرعى او كان
له قصيل او ما بقي من اصول السنابل بعد الحصاد فاعلفها اياها مدة يسلب الاسم كما لو فصل له الحشيش المباح فاعلفها اياه وحكى بعض المعاصرين
عن بعض مشايخه انه لو اشترى مرعى فارسلها فيه فهي سائمة لصدق المرعى لغة وعرفا بل لا فرق بينه بين الاستيجار مع ان بعض اخبار اعتبار الحول
نص في عدم جواز التقديم عليه وعدم تعلق الوجوب اصلا قبل الحول مثل قوله ع في حسنة عمر بن يزيد بابن هاشم الرجل يكون عنده المال ايزكيه
اذا مضى نصف السنة قال لا حتى يحول عليه الحول ويحل عليه انه ليس لاحد ان يصلي صلوة الا لوقتها وكذلك الزكوة ولا يصوم احد شهر رمضان الا في شهره الا
قضاء وكل فريضة انما يؤدى اذا حلت فانها صريحة في نفي الوجوب قبل حولان الحول فلا يجمع بينه وبين الحسنة المتقدمة بما ذكر بل يتعين بانها من
التصرف في حولان الحول **مسئلة** لا اشكال في اعتبار الحول في وجوب زكوة النقدين والانعام ومال التجارة ولا خلاف في تحقق الوجوب
بمضي احد عشر شهرا واستهلال الثاني عشر بل في المعتبر وعن المنتهى نسبته الى علمائنا وفي المسالك وعن التذكرة والايضاح الاجماع عليه ويدل عليه حسنة
زرارة بابن هاشم بعد المنع من هبة المال اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال الحول ووجبت الزكوة وانما الاشكال والخلاف في انه هل يستقر الوجوب بدخول
الثاني عشر او يبقى متزلزلا الى ان يكمل الثاني عشر فان بقي المال على الشرائط كشف عن استقرار الوجوب بالاول وان اختل كلها او بعضها كشف عن عدم الوجوب
لولا ظاهر الحسنة والفتاوى الاول لاحتمال الشهيد او الكركي والميسي وغيرهم على ما حكي عن بعضهم الى الثاني ولعله للجمع بين ما ظاهره اعتبار كمال الحول وتمام السنة
والقائل في المال مستجمعا لجميع الشرائط والحسنة المعتضدة بالفتاوى بحمل الاول على اعتباره لذلك في الاستقرار وحمل الثانية على مجرد تعلق الوجوب
ولو متزلزلا ويمكن ان يستشهد لهذا الجمع بموثقة اسحق بن عمار عن السخلة هل يجب فيه الصدقة قال اذا اجذع والجذع وان اختلف في معناه بالنسبة الى الضان
فقيل انه ما مضى ستة اشهر وقيل سبعة وقيل ثمانية وقيل عشرة الا ان المحكي عن جمع الجوان ان الصحيح عند اصحابنا واكثر اهل اللغة انه ما مضى عليه سنة
فيكون الجذع في الضان مثله في المعزوح فيدل الخبر على انه لا يتعلق الزكوة بالسخال الا باكمال السنة الاولى اما كلمات الاصحاب فظهورها في الوجوب
المستقر مما لا ينكر ولذا استدل المعتبر بعد دعوى الاتفاق على اخبار اعتبار الحول ومن المسلم عند الخصم اعتباره لذلك في الاستقرار ولذا اعترف في ذلك
بان مقتضى الاجماع والرواية هو الاول والظاهر انه اراد الاجماع المنقول والا فكيف يدعى عن المحصل واما الرواية فقد ذكر ان في سندها كلاما وان الطريق
الكلام الا في ابن هاشم وهو مشهور في الاعتماد على روايته بل عدها هو في مسئلة مبدأ نصاب السخال من الصحيح كما هو مذهب جماعة من متأخري المتاخرين
وعلى الضعف فلا يقصر عن الضعيف المنجبر بالاجماع المنقول الا ان يتأمل في دلالة الاجماع المنقول من جهة احتمال ارادتهم مطلق الوجوب الاعم من المتزلزل
وهو بعيد بل الانصاف ان التصرف فيما دل على اعتبار الحول لان المحول اقرب من التصرف في الحسنة المتقدمة وفي الفتاوى وهل يتصرف في ذلك باثبات الحقيقة
الشرعية للفظ الحول كما يظهر عن بعضهم او بارادة الاحد عشر منه مجازا بقرينة الرواية المعتضدة او يتصرف في الحولان بان يراد منه الدخول في الشهر الاخير
منه لا قرب الثالث على الاولين فلا بد من عد الثاني عشر من الحول الثاني كما عن فخر الدين في الايضاح اما لو حمل الحول على احد عشر شهرا بالحقيقة الشرعية

او المجاز كما ذكر او للتصرف في الحولان نظرا الى ان ظاهر قوله في الحسنة السابقة فقد حال الحول انقضاء الحولان لان كلمة حال فعل ماض ظاهر في الانقضا
والفا ظاهرة في التعقيب فبمجرد دخول الثاني عشر يحصل انقضاء حولان الحول لكن الانصاف ان الحسنة غير ظاهرة في انقضاء الحول وان سلم ظهورها في انقضاء
الحولان لان الحولان يصدق بمجرد دخول جزء الشهر الاخير ولا تنافي بين تحقق الحولان شرعا وعدم انقضاء الحول ويضعف دعوى الحقيقة الشرعية في الحول
ان مورد الاخبار ليس مختصا بلفظ الحول حتى يرتكب فيه دعوى الحقيقة بل فيها لفظ السنة والعام وارتكاب الحقيقة فيهما او التجوز للمسامحة فيهما بعيد جدا
مع ان دعوى الحقيقة او المسامحة فيهما في جميع ابواب الفقه مما لا يرضى به احد وان كان في خصوص الزكوة كما ترى واما ارادة الاحد عشر مجازا من لفظ الحول
والسنة فاما المجاز المرسل فغير ثابت واما المجاز لعلاقة المشابهة والمجاز في ادعاء تنزيل المعدوم منزلة الموجود فهو وان كان احسن من دعوى الحقيقة
الا ان ارادة خصوص الاحد عشر من لفظ الحول او السنة او العام مجاز مهجور الا ان الانصاف ان التصرف في الحولان ايضا بعيد في الغاية لان حولان الحول
كالتمر في مضيه وانقضائه لان الظاهر ان معنى الحولان دورانه باعتبار الشهور نعم لو امكن ان يراد منها مجرد اهلال الاهلة الاثني عشر ولو كان كتاسع وعشرين
من ذي القعدة الى اليوم الاول من شوال كان ذلك قريبا من الاطلاقات العرفية لكنه خلاف الاجماع ظاهرا مع ان في بعض الاخبار اعتبار بقاء المال سنة
عند المالك ولا يمكن التصرف هنا في غير لفظ السنة وكذا في بعض ما اذا كان موضوعا عنده حولا وفي بعضها ان في الخيل في كل سنة دينارا او دينارين وقوله في
زكوة النقدين يلزم زكوة المال في كل سنة وفي بعض الاخبار مضى الحول وفي اخر مرور السنة الى غير ذلك مما في هذا التصرف نعم يمكن ان يقال ان المراد من
مضي الحول عرفا ما يعم الدخول في الشهر الثاني عشر فيطلقون بمجرد ذلك انه مضى سنة وحال الحول كما يقال مضى اسبوع بمجرد دخول اليوم السابع ومضى شهر
بمجرد دخول يوم الاخر والحاصل ان العرف كثيرا ما يطلقون مثل هذا الاطلاق فيحكمون بتحقق الاسبوع بمجرد الدخول في السابع والشهر بمجرد الدخول في
اليوم الاخر وان لم يمض ويتحقق السنة والحول والعام بمجرد الدخول في الشهر الاخير ويحكمون بمضي عشرة ايام في اليوم العاشر وهكذا ومما يدل على صدق اتيان
السنة ومرور السنة وحلول الحول بمجرد حلول الشهر الثاني عشر صحيحة ابي بصير عن الصادق عليه السلام عن رجل يكون نصف ماله عينا ونصفه دينا فتحل
عليه الزكوة قال يزكي العين ويدع الدين قلت فانه اقتضاه بعد ستة اشهر قال يزكيه حين اقتضاه قلت فان هو حال عليه الحول وحل الشهر الذي كان يزكي
فيه وقد اتى لنصف ماله سنة ولنصفه ستة اشهر قال يزكي الذي مرت عليه السنة ويدع الاخر حتى يمر عليه السنة الحديث فان السائل اطلق اتيان السنة بمجرد
حلول الشهر الذي كان يزكي فيه مع انه يمكن ان يكون قد يزكي المال في اخر ذي القعدة فبمجرد هلال ذي القعدة اطلق اتيان السنة وحكم الامام بوجوب
تزكيته لانه مر عليه السنة ولم يمر عليه الا احد عشر شهرا ويوم او اقل او اكثر وليس المراد تعلق وجوب الزكوة بحلول الشهر الذي كان يزكي فيه حتى يقال انه
ليس الوجوب في الجملة موقوفا عليه اجماعا والاستقرار لا يتحقق بمجرده اجماعا بل المراد ان المكلف اذا ادى زكوته في اول حلول الشهر الذي كان يزكي في
السنة السابقة في اخره او وسطه فلم يقدم الصلوة على السنة وانما زكى بعد مرورها كما يفهم من الرواية نعم لا يطلقون ذلك قبل الدخول في الجزء الاخير
لا في الاسبوع ولا في اخوته وهذه الاطلاقات وان كانت مبنية على المسامحة في الحكم بالتحقق والمضي والحولان والمرور والمسامحة غير معهودة في القضايا
المتعلقة للاحكام الشرعية الا ان الدليل هنا لما قام على كون مجرد الدخول في الثاني عشر موجبا لتعلق الزكوة وكشف ذلك عن كون الاطلاقات الكثيرة في الاخبار
اريد بها ذلك فهي مسامحة في التعبير وليست المسامحة في الاعتبار بان تعلق الشارع حكما على موضوع قابل عرفا للمسامحة فيه بالزيادة والنقصان كالشهر في
المسافر المتردد عشرة ايام في المقيم وثمانية فراسخ للمقصر وثلثة ايام وعشرة للحائض وغير ذلك الا ان الانصاف انه يلزم على ذلك تاخير البيان في جميع الاخبار سيما
في بعضها مثل ما روي فيمن كان عنده مال الى نحو سنة او قريبا من راس الحول فانفقه هل عليه صدقة قال لا ونحو ذلك الا انه لا محيص عن ارتكاب ذلك لتحقق
الاجماع على ثبوت الوجوب في الجملة بدخول الثاني عشر الا ما يحكى عن الكاشاني في الوافي من احتمال كون الحسنة المتقدمة مختصة بحكم موردها وهو عدم جواز
اتلاف المال بعد الوجوب لا تعلق الزكوة وهو خلاف ظاهر الرواية وجميع الفقهاء وظاهر الكاتبين عليه في الحدائق ثم انك تعرف مما ذكرنا ان القول بالوجوب المستقر بمجرد دخول
الثاني عشر لا ينافي عد الثاني عشر من الحول بل هو اللازم على طريقة التجوز التي ذكرناها من التصرف في الكلام بالحمل على المسامحة العرفية في مضي الحول وحولانه ومروره
ونحوها اذ الظاهر بل المقطوع ان الشهر الاخير من الحول الاول وانما يصدق مضي الحول بالدخول فيه مسامحة لا انه ينقطع الحول الاول بالدخول في الشهر الاخير
فكانه يصدق في اليوم الاول من الشهر الاخير انه قد مضى الحول ومرت السنة فكذلك يصدق في اليوم الثاني والثالث والرابع وهكذا الى اخر الشهر ولا يتوهم في اليوم
الثاني انه قد زاد على الحول شهر كما انه لا يلزم من صدق مضي عشرة ايام مسامحة بمجرد دخول العاشر ان يصدق في اخر ذلك اليوم انه عشرة ايام ونصف مثلا فما
دل على وجوب زكوة المال في كل سنة مثل قوله في صحيحة علي بن يقطين بعد السؤال عن المال اذا لم يعمل به ولم يقلب قال يلزمه زكوته في كل سنة وغير ذلك على معناه
الحقيقي وان بالدخول في الثاني عشر يجب زكوة السنة التي هي عبارة عن الكاملة فقد اعطي زكوة اثني عشر شهرا في اول الثاني عشر نعم لو بني على التصرف في لفظ
الحول بالحقيقة الشرعية او المجاز فالظاهر انه لا بد من جعل الثاني عشر من الحول الثاني اما مطلقا او باستثناء جزء منه بناء على ان الجزء الاول شرط للحول الاول لا شرط
ويدل على ما ذكرنا من ان الشهر الثاني عشر معدود من الحول الاول ما تقدم من صحيحة ابي بصير من امر الامام بزكوة السنة اللاحقة في الشهر الذي كان يزكي فيه في السابقة
وقوله في صحيحة ابن يقطين عن المال الذي لا يعمل به ولا يقلب قال يلزمه الزكوة في كل سنة الى اخره في الصحيحة المروية في العلل انه يوخذ الفقير وعنده قوة شهر ما

بكفيه لسنة لا انها انما هو في سنة الى سنة اعلم ان معنى اعتبار الحول في الانعام والنقدين هو اشتراط بقائها الى حولان الحول مستجمعة للشرائط فمهما نقص شرط
بتلف بعض النصاب اثناء الحول او بتلافه او معاوضته بغيره مجانسا او مغايرا سواء كان الاتلاف والمعاوضة بقصد الفرار من الزكوة ام لغرض اخر كل ذلك
لعموم الاخبار مثل قوله لا زكوة على مال حتى يحول عليه الحول وعمومها دل على جواز انفاقه اذا دام عليه نحو من سنة او قريب منه وجواز هبة المال قبل حلول الحول
بشهر او يوم وانه ليس عليه شيء كما في الحسنة المتقدمة في حولان الحول وفي اخر ابنه التصريح بجواز ان يحدث في المال شيئا فرارا ومثله في التصريح بعدم الزكوة
ولو احدث فيها احد اخبار مستفيضة في خصوص النقدين ويتم بعدم القول بالفصل مع ان الحسنة مطلقة وعموم قوله في التسعة الاصناف اذا حولت ما لها في الحسنة
فليس عليك فيها شيء وصحيحة علي بن يقطين انه يجتمع عندي الشيء فيبقى نحوا من سنة انزكيه قال لا كل ما لم يحل عندك عليه الحول فليس عليك فيه زكوة وكل ما
لم يكن ركازا فليس عليك فيه زكوة قلت وما الركاز قال الصامت المنقوش ثم قال اذا اردت ذلك فاسبكه فانه ليس في سبائك الذهب والفضة شيء من الزكوة
فقد علم الامام طريق الفرار من الزكوة نعم في غير واحد من الاخبار ثبوت الزكوة اذا جعل بعض الدراهم دنانير او نقصها كموثقة اسحق بن عمار او جعل المال
حليا كصحيحة معوية بن عمار المحكية عن مستطرفات السرائر عن كتاب معوية بن عمار ونحوها حسنة ابن مسلم بابن هاشم وبحمل على من فر بها بعد حلول
الحول كما فسر الصادق كلام الباقر عليهما السلام في الحسنة المتقدمة وفي حسنة حريز ففيها قلت لابي عبد الله عليه السلام ان اباك قال من فر بها من الزكوة فعليه
ان يؤديها قال صدق ابي ان عليه ان يؤدي ما وجب عليه وما لم يجب عليه فلا شيء عليه الى ان قال لعبد نظر ان اخ فيلزم ان يعمي عليه ثم مات حتى انه لا يقضى
عليه لمن مرض في رمضان ثم مات فيه قال وكذلك الرجل لا يؤدي عن ماله الا ما حال عليه الحول وهذا الحمل في تلك الاخبار وان كان بعيدا في نفسه الا
انه يصير قريبا بملاحظة هاتين الحسنتين بابن هاشم لكن هذا الحمل ينافي رواية ابن عمار حيث ان فيها ان كان فر بها من الزكوة وان كان فعله ليتجمل
به فليس عليه فان مورد التفصيل لا بد ان يكون قبل الحول والا لم يسقط عنه في القسم الثاني ويمكن حمل تلك الاخبار على التقية من مالك ولمثله كما حكي عن
وان كان القول بعدم الوجوب محكيا عن جميع المخالفين كما عن الانتصار وعن الشافعي وابي حنيفة المشهور الاتقاء عنه في ذلك الزمان ويمكن ايضا
الحمل على الاستحباب وهو اوفق بقاعدة الجمع والاحتياط ولا ينافي ذلك ارادة المكلف الفرار من الزكوة لان المعنى انه يستحب له بعد الفرار الندم على ذلك
واخراج الزكوة لكنه كما ترى مخالف لسياق تلك الروايات فان كان سياقها في انه هل ينفع الفرار في سقوط الوجوب ام لا مع ان قوله في غير واحد من روايات
السقوط ان ما منع نفسه من فضله اكثر مما منع من حق الله الذي يكون فيه مشير الى صحة نية الفرار محرم وما من بسبيله الزكوة الا ان باب الاستحباب اوسع
من ان يبعد بهذه الوجوه ثم الظاهر كما في الرياض ان الخلاف انما هو في تبديل النصاب بقصد الفرار واما اتلافه كلا او بعضا فالظاهر عدم الخلاف في السقوط
به بل يظهر لو اقتصر المخالف على مورد الاخبار الدالة على انه لا يجدي الفرار لزمه القول باختصاص ذلك بالنقد اذا تبدل احدهما بالاخر كما في رواية اسحق بن
عمار او صيغها حليا كما في غيرها **مسئلة** لا خلاف ظاهرا كما عن صريح جماعة في ان للسخال حولا بانفراده بمعنى انه لا يكفي في تعلق الزكوة
حولان الحول على امهاتها خلافا للمحكي عن اكثر الجمهور بشرط تولدها منها وبلوغ الامهات نصابا والاشتراك مع الامهات في جزء من الحول بان
لا يتولد بعد حولان الحول على الامهات واجماع الامامية واخبارهم المتقدم بعضها على خلاف ذلك كله ثم ان كانت السخال نصابا مستقلا بعد
الامهات كما لو ولدت خمس من الابل خمسا فلا اشكال في ابتداء حولها وانه من حين النتاج او السوم على الخلاف المتقدم فيغاير حولها حولها وان كانت ناقصة
عن نصاب فمقتضى القاعدة انه مال متجدد ضم الى الامهات فلو ضم الى الاربعين في اثناء حولها اربعون فبعد الحول الاول للامهات لا يجب الا واحد لها وايضا
بعد حلول الحول على السخال شيء فيها اذ لا يفرق بين مجتمع وعموم قوله في اربعين شاة شاة انما هو في النصاب الابتدائي لان الاربعين ليس نصابا كليا
في الغنم وانما هو نصاب شخصي نعم قال المحقق في المعتبر لو ملك اربعين شاة ثم ملك اخرى في اثناء الحول لعند تمام الحول الاولى شاة فاذا تم الحول
الثانية ففي الزكوة فيها وجهان احدهما الوجوب لقوله في اربعين شاة شاة والثاني لا يجب لان الثمانين ملك لواحد فلا يجب فيها اكثر من
واحد انتهى وعن المنتهى حكي الوجوب في الاولى ولو كان عدد السخال متمما للنصاب الاخر للامهات كما لو ولدت احدى وثلثون عشر فصات بعد اخراج الفريضة
اربعين وجبت عند كمال حول الثلثين واحدة لا يهدم حولها ضم الزيادة لعدم الدليل على تخصيص ما دل على وجوب الزكوة في الثلثين بحول الحول عليه
تصير الحول اربعين فيبتدئ لها حول من هذا الزمان ويحتمل من زمان وجود الزيادة فاذا مضى حول من زمان الزيادة وجبت بنت اربعين ولا يقوى الاول لان
الثلثين لا يزكى مرتين في سنة واحدة نعم ربما توهم ظاهر قوله وكل شيء دخل بيته او وهبه لك فاستقبل به اذ الظاهر ان المراد استيناف الحول له من زمانه ثم
جملة الكلام في هذا المقام انه اما ان يكون الضميمة الحاصلة في اثناء حول الامهات نصابا مستقلا منفردا او في ضمن الغير كان ولدت خمس من الابل خمسا
فان الخمسة الثانية نصاب بعد النصاب الاول ولا اشكال في حكمه واما ان يكون كل منهما لا يكون نصابا ولا مكملا للنصاب كان ولدت خمس من الابل
اربعا وحكمه واضح واما ان يكون يبلغ النصاب اذا كان منفردا لا في ضمن غيره ولا يبلغ المجموع نصابا ثانيا كان ولدت الزائد على اربعين شاة زائدة على
اربعين بعد ستة اشهر فالظاهر انه لا يستقل نصاب الفرع فيجب عند مرور السنة على الاصل شاة واحدة ولا يجب بعد ستة اشهر واحدة للفرع فيكون لو لم يجب
شاة في كل ستة اشهر التي هي من اثر السنة لاحدهما واما قوله في كل اربعين شاة شاة فالمنساق منه الى الافراد المتعددة باعتبار تعدد الملاك لا تعدد الا ملاك للمالك

حتى يكون بلا تأمّل وجوب شاتين في ثمانين وثلاثة في مائة وعشرين وخمسة في مائتين وهكذا ودعوى ذلك مع الالتزام خروج ما لمخرج بالاجماع كما ترى
مع ان قوله بعد ذلك ثم ليس فيها شيء حتى يبلغ مائة وعشرين فاذا بلغت ففي كل خمسين حقة واحدة فاذا زادت واحدة ففيه شاتان الى اخر الرواية كالصريح
في ان الاربعين نصاب شخصي لا يجتمع اثنان منها في مال واحد كما يجتمع في النصب الكلية كنصاب البقر وبعض نصاب الغنم والابل وان بلغ المجموع نصابا ثانيا كما
لو ولدت الزائدة على الاربعين ما الحقها بالنصاب الثاني كما لو ولدت مائة مائة فالظاهر انه ينتظر حول الاصل فاذا حصل ينضم الباقي ويستقل الحول
والفرق بين هذا وسابقه ان الفرع في السابق لا يتعلق به زكوة الا اذا صار جزءا من النصاب الاول بان ينقص عن الاصل فيجب بالفرع بخلاف هذه الصورة فان
الفرع ينضم مع الاصل بعد اكمال سنة الاصل ويتعلق بالمجموع الزكوة وان كان الزائد نصابا في ضمن غيره لا منفردا كما اذا ولدت من مائة خمسين خمسون
فان الخمسين نصاب في ضمن ما زاد على الثلثمائة واحد لا مستقلا والظاهر انه لا اشكال في انه لا يستقل حولها بل اذا حال حول الاصل يخرج زكوته ثم ينضم
اليه الفرع ويستقل بمجموعها الحول لا يزكى الفرع وهو الخمسون بعد حلول الحول المختص بها وهو ما اذا مضى ستة اشهر من الحول الثاني للاصل لان
الظاهر من قوله في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون هو الخمسون او الاربعون اذا حال عليه الحول في ضمن ما زاد الى النصاب الحادي عشر
لا مستقلا كما يظهر من قوله اذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة ثم انه لو زاد على الست وعشرين من الابل خمس فهو من هذا القسم لا القسم الثاني
لان الخمس نصاب اما منفردا او لما في ضمن ما دون الخمسة والعشرين وليس نصابا مستقلا في هذا الفرض بل هو عفو وهذا كله اذا كان الزائد
نصابا تاما كخمس من الابل او بشرط الانفراد كاربعين شاة او بشرط الانضمام كخمسين من الابل واما اذا لم يكن نصابا ولكن كان مكملا
لنصاب بحيث يخرج الاصل بانضمامها الى نصاب اخر كما لو ولدت ثلثون من البقر احد عشر بعد ستة اشهر من حولها وح لا اشكال في وجوب تبيع
خال عن الثلثين وانما الاشكال في مبدأ حول الاربعين هل هو من حين الزيادة فيجب المسنة في المثال المفروض بعد مضي ستة اشهر من حول
الثلثين لحلول حول الاربعين او بعد ما صدق عليها انها اربعون حال عليها الحول وهو من حين كمال حول الثلثين لان الثلثين في حولها متعلق الزكوة ذلك
الحول فالتبيع المخرج منها متعلق بها ومشاع فيها فلا يتعلق بها الزكوة الا بعد حلول حول عليها فلو تعلق بها شيء بعد ستة اشهر لزم تعلق الزكوة بها
في سنة مرتين ويدل عليه قوله في رواية زكوة القرض لحلي المقرض انه لا يزكى المال من وجهين في عام واحد مسند انه حال الحول على الاربعين مسلم لكن
حلول الحول ليس سببا لوجوب الزكوة الا في ذلك الحول والمفروض ان في ذلك الحول تعلق الزكوة بالثلثين ولو في نصف الاول من ذلك الحول فلزم
ان يكون منفصلا هذا الحول موثرا في تعلق زكوتين بالثلثين زكوة في نفس الثلثين وزكوة في ضمن الاربعين ومن الغريب ذهاب بعض مشايخنا المعاصرين
الى هذا الاحتمال ولا ارى له مسقطا ولا الاجماع على خلافه وان لم يصرح احد بالخلاف وابطل ما اخترناه بعموم ما دل على وجوب الزكوة بحلول الحول على
المال الذي كمل النصاب وبما تقدم من صحيحة ابي بصير المتقدمة في مسألة الحول الواردة في السؤال عمن حال عليه الحول لعنه اني لنصف ماله السنة ولنصف الاخر ستة اشهر
قال يزكي الذي مرت عليه السنة ويدع الاخر حتى يمر عليه سنة **اقول** اما العموم فقد عرفت انها تدل على وجوب الزكوة بحلول الحول على المال الذي لم يزك في
حول اخر والمفروض ان النصاب الاول قد جرى في النصف الاول من حول الضميمة فلا تجري في حول الضميمة مرة اخرى فيكون ستة اشهر له محسوبا من حولين واما
رواية ابي بصير فان ابقيت على ما هو ظاهر من ارادة النصف فخارج عما نحن فيه لان موردها في النقدين والمفروض ان الذي مرت عليه السنة لا يزكي حتى يكون بعد
النصاب الاول لاحد النقدين فيكون نصفه الاخر الذي مضى عليه ستة اشهر كان ابضعه فيكون المسألة مما اذا ضم الى النصاب نصاب مستقل اخر كضم خمس من الابل
الى خمس ولا اشكال في حكمه وان حمل النصف فيها على مطلق البعض فلا يكون في النقدين اذ لو فرضنا النصف الاخر اقل من النصاب الثاني للنقدين لم يجب فيه شيئا
قطعا وان كان بقدر او اكثر او اقل من النصاب الاول فهو خارج عن هذه المسألة وهو ما اذا كان الزائد مكملا للاصل وملحقا له بالنصاب الثاني بل داخل في
المسألة السابقة عليه وهو ما اذا كان الزائد نصابا في ضمن الغير لا منفردا فكيف كان فلا ريب في ضعف هذا الاحتمال وضعف ما ذكره العلامة من انه يعطي
عند تمام حول الاصل فريضتها وعند تمام حول الفرع من زمن الزيادة ما نقص الفروع من فريضة النصاب الحاصل بعد ضمها فيعطي من ولدت له ثمانون بقرة
بعد نصف حولها اثني عشر بقرة في رأس حول الامهات تبيعا وفي رأس حول الفروع ربع مسنة لانه يخص المسرلو وزعت المسنة على الاربعين ولا يخفى ان
هذا تجريد عنه لان حولان الحول على الاربعين لو شمل هذا فلا محيص عن وجوب المسنة والا فلا دليل على وجوب الربع والجمع بهذا الوجه بين ما دل على
وجوب التبيع في رأس حول الثلثين ووجوب المسنة في رأس حول الاربعين بعد تعارضهما بضميمة ما ثبت من عدم تثنية الزكوة في عام واحد للمال الواحد
حسن لو استفيد من ادلة الفريضة في النصاب كون حولان الحول على كل جزء من النصاب سببا لوجوب حصته من النصاب ولو لم يكن شمله في مثله وهو بعيد من
مدلول اللفظ وان كان قريبا الى الاعتبار بل الظاهر توقف الوجوب في كل جزء على مصاحبة الوجوب في غيره وتوقف معيته لا توقف دور كما في الابعاض ثم
لو قلنا بربع المسنة عند كمال حول الفروع فهل يجب بعد ستة اشهر حين تم حول الامهات ثلث ارباع مسنة او يجب تبيع ثم ربع مسنة عند كمال الحول
الثاني للفروع فيكون دائما عند كمال حول الاصول تبيع وعند كمال حول الفروع ربع مسنة وجهان من صدق حلول الحول على الثلثين ومن صدق حلوله
على الاربعين والاول اقوى **مسألة** اعلم ان للبقر نصابا كل واحد الامرين من الثلثين والاربعين اجماعا نصا وفتوى والجاموس من

جنس البقرة في الزكوة للاتفاق كما في المعتبر وعن المنتهى ولصحيحة زرارة عليه مثل ما على البقر وفي كل ثلثين تبيع ويجزي تبيعة انها للاجماع المحكي بل للاولوية
حيث ان تبيعة انفع كما قيل وفي كل اربعين مسنة ولا يجزي المسن لظاهر النص **مسألة** يشترط في الانعام ان لا يكون عوامل للاجماع الظاهر
المصرح به في محكي التذكرة والرياض والمدارك وعن الذخيرة وغيرها في الخلاف ولصحيحة الفضلاء في التهذيب ليس على العوامل من الابل والبقر شيء انما الصدقات
على السائمة الراعية ونحوها الحسنة بابن هاشم ولي مرسلة ابن ابي عمير كان امير المؤمنين عليه السلم لا يأخذ من جمال العمل شيئا وكانه لم يجب ان يؤخذ من الذكور
شيء لانه ظهر يحمل عليها وروايات اسحق بن عمار محمولة او مطروحة والمرجع في صدق العوامل العرف فكلما صدق على حيوان انها عاملة خرج من الحول والفرق بين
العمل والسوم في كفاية مسمى الادلة المنع ووجوب استغراق الثاني للحول ان الثاني شرط فيجب استمراره طول الحول والاول مانع فيكفي وجوده في بعضه
ان العمل مقابل للسوم كما في الصحيحة فمقتضى اعتبار السوم طول الحول لكفاية العمل في بعضها في رفع الشروط ثم الظاهر ان الحيوان لا يصدق عليه العامل بمجرد اتفاق
العمل له في يوم او يومين عن السنة بل من الشهر فان الظاهر من العوامل ما صار شغله الدائمي او الغالبي ثم ان المحكي من مسلك اعتبار الاغلب في الانعام
لظاهر قوله في كل خمس من الابل **مسألة** يجوز اخراج القيمة عن العين في زكوة الغلات والنقدين اتفاقا ظاهرا كما في المعتبر وعن كشف
والمفاتيح التصريح بالاجماع كما في ظاهر الخلاف وايضاح النافع والرياض نعم في كلام بعض انه حكى عن الاسكافي المنع مع انه حكى عن شرح الروضة التصريح
بموافقة الاسكافي للمش لصحيحة البرقي كتبت الى ابي جعفر الثاني هل يجوز ان اخرج عما يجب في الحرث من الحنطة والشعير وما يجب على الذهب دراهم بما يسوى ام لا
يجوز الا ان يخرج عن كل شيء ما فيه فكتب ايما تيسر يخرج ونحوها صحيحة علي بن جعفر في الاخراج لاحد النقدين في زكوة الاخر وعن قرب الاسناد عن محمد بن الوليد
عن يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام عيال المسلمين اعطيهم من الزكوة اشتري لهم منها ثيابا وطعاما وارى ان ذلك خير لهم قال لا بأس ومقتضى اطلاق
الاخيرة بل الاولى حيث اطلق جواز الاخراج كلما تيسر في مقام دفع توهم السائل وجوب ان يخرج عن كل شيء ما فيه هو جواز اخراج القيمة في الانعام ايضا كما هو المش
ظاهرا كما في الحدائق المحكي عن المرتضى والشيخ وابن زهرة والحلي والقاضي والشهيد بل عن صريح الشيخ وابن زهرة كظاهر السيد والحلي دعوى الاجماع عليه
بذلك يجبر ضعف سند رواية الاسكافي بل وكذا لتأييده كذا لا الصحيحة ويؤيدها ما دل على جواز احتساب الدين من الزكوة الشاملة باطلاقها لزكوة الانعام
ويؤيدها ما يستفاد من الادلة من تسهيل الامر على المالك مثل تجويز اخراج الزكوة من غير العين فان قيمة العين اولى بالجواز من اخراج مثل العين دون الانعام
ليست من المثليات فالقيمة اقرب اليها من المماثل واما اذا جاز اخراج القيمة من المثليات ففي القيميات اولى وفي قول الصادق ع في صحيحة محمد خالد انها يعني السهم المأخوذ
من الانعام في الزكوة فاذا قامت على ثمن فان ارادها صاحبها فهو احق بها فان هذا الكلام يفهم منه عرفا انه اذا اراد المالك اولا اخراج القيمة التي تقوم الفريضة عليه
فله ذلك ومثل ما تقدم في جواز اعطاء الاعلى من اسنان الابل واخذ التفاوت واعطاء الادنى من الاعلى مع دفع التفاوت فانه وان كان مختصا بمورد معتبر
الا انه لا يخ عن تأييد حيث انه من المساهلات مع المالك في عدم الزامه بشراء الفريضة وربما ايد بذلك خلاف المختار بتقريب انه لو جاز القيمة لم يحتج الى تكلف
الاخراج من الابل والجبر بالشاة والدراهم بل مقتضى التسهيل هو الترخيص في المحاسبة بالقيمة وفيه ان علم الامر المسلمي باخذ القيمة لعله لكونه معرضا لوقوع
التشاح بين المالك في قيمة ما دفعه وكيف كان فلا حاجة الى التأييد بهذه الرواية لما تقدم من المؤيدات المنجبرة لضعف ما تقدم سندا مع ان الشيخ ليس الحكم في
الاجماع الفرقة واخبارهم فالاقوى ما عليه المش دون ما عن المفيد والاسكافي من عدم جواز اخراج القيمة مع التمكن ومال اليه في الحدائق وتوقف فيه في المعتبر
لاصالة عدم برائة الذمة وعموم مثل قوله في كل اربعين شاة شاة وخصوص رواية سعيد بن عمر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يشتري الرجل من الزكوة الثياب
والسويق والدقيق والبطيخ والعنب فيقسمه قال لا يعطيهم الا الدراهم كما امر الله ولكن الرواية بعد تسليم سندها متروكة الظاهر لان الحصر في الدراهم خلاف
الاجماع حتى في زكوة الدراهم فلا بد من حمل النهي اما على المنع من اعطاء القيمة من غير الدراهم وحمله على الكراهة بمعنى افضلية اخراج العين وحمل الزكوة
على زكوة الدراهم او على افضلية اخراج القيمة من الدراهم لا من مثل البطيخ والعنب ونحوهما والاول ضعيف لما سبق من جواز اخراج القيمة من كل شيء
واما العمومات فهي ايضا متروكة الظاهر لجواز اخراج الزكوة من غير العين اجماعا الا ان يقال ان ظاهرها استقرار التعلق بالعين في تعلق الوجوب بالاخراج من العين
وانما اجمع على سقوط الزكوة من العين اذا ضمن الزكوة بمماثل الفريضة فلا دليل على سقوطها عن العين اذا ضمنها بالقيمة وكيف كان فالاصل والعمومات
لا تقاوم ما تقدم ثم انه لا فرق في التجويز والمنع بين دفع القيمة الى نفس الفقراء او الى العامل للفقراء كالامام او وكيله العام او الخاص وما سبق من ان منع
دفع القيمة الى الولي العام في غاية الضعف لثبوت ولايته على الفقير فله المعاوضة بماله فاذا اراد قبض القيمة من اي جنس لم يكن اشكال في الجواز ودعوى
انه لا يجوز لهم ذلك واضح الفساد ففيه ان الكلام في دفع المالك القيمة بان يقوم عند نفسه ويدفع القيمة لا في جواز معاوضته مع الولي العام المتوقفة على
رضا الطرفين بعد معرفة قيمة ما في الذمة وقيمة المدفوع والذي يجوز للولي العام هو الثاني والذي هو محل الكلام الاول ولا فرق في ذلك بين نفس الفقير
ووليه فلا تفاوت في ضعف هذا القول وقوته بين الصورتين ثم ان الظ المش جواز اخراج القيمة من اي جنس كان كما هو صريح معقد اجماع الخلاف بل
صريح الغنية ايضا بعد الملاحظة ويمكن ان يستدل له بعموم قوله في صحيحة البرقي ايما تيسر يخرج بناء على حمل اي على العموم المطلق لا العموم بالنسبة الى الجنس الزكوي
والدراهم ويؤيدها رواية قرب الاسناد المتقدمة المنجبرة بكثرة ما مر فالقول بالاقتصار على الدراهم او على مطلق النقدين اقتصارا في مخالفة الاصل على مورد

اليقين والنفاء الى رواية سعيد عن المتقدم المحتمل لحمل الخبر الا يخلو عن نظر سيما بعد امكان دعوى عدم القول بالفصل فان ظاهر الاصحاب البحوث الاخراج
القيمة عدم الفرق بين النقدين وغيرهما كما يظهر من الحدائق الاعتراف وكذا الذخيرة والمسئلة لا تخلو عن اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط في اصلها وفرعها
ثم ان المراد بالقيمة هو قيمة وقت الاخراج لانه وقت الانتقال اليها ولو ضمن القيمة قبل الاخراج فتعتبر القيمة وقت الاخراج فالظاهر ان العبرة بوقت الضمان
واما المحكي عن التذكرة اذا بالضمان يستقر القيمة بالذمة ولا يجوز للمالك التصرف في مجموع النصاب نعم لو لم يف بالضمان ولم يؤد ما ضمن رجع الساعي فمقول بها
منزل لا يستقر الا بالابراء والحاصل ان التقويم اذا كان جائزا والضمان صحيحا فمقتضاه اشتغال الذمة بالقيمة نحو وقت التقويم وهو وقت الانتقال ويمكن
المناقشة في تعيين القيمة بمجرد التقويم بناء على ان الثابت من النصوص جواز اخراج القيمة لا انه يدفع ان القيمة بدل الاصل فالتكليف وانما ثابت بالبدل الى
ان يحقق المبدل وهو اخراج القيمة وليس مجرد الضمان والتقويم بدلا ومقتضى الاستصحاب عدم الخروج عن العهدة الا باخراج القيمة وقت الاخراج نعم لو ثبت
القسم بالاخبار وكان على وجه لا يعلم منه سيأتي في مقام بنا بمجرد جواز اخراج القيمة لا على اصل ترتب الاثر على التقويم امكن ما ذكره العلامة ولم يثبت وكيف
كان فالقول باعتبار وقت الاخراج سلط كما هو ظاهر الباب لا يخلو عن قوة **مسئلة** المشهور ان الواجب في الشاة التي تؤخذ في الزكوة في فريضة الابل
والغنم وفي الشاة التي يجبر بها الناقص من اسنان الابل المأخوذة في الزكوة لا بد ان يكون جذعا من الضأن او ثنيا من المعز بل في الغنية كما عن الخلاف الاجماع
عليه واستدل عليه في المعتبر كما عن المنتهى برواية سويد بن غفلة قال اتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه وآله وقال نهينا ان نأخذ الراضع وامرنا ان نأخذ الجذعة
والثنية والطعن في الرواية بعض المتأخرين بكونه غير مروي في الكتب للامامية فلا يجبر ضعفه بالشهرة وفيه ان تدوينها في كتب اصحابنا على وجه الاستناد
كما فيما نحن فيه بمنزلة تدوينها في كتب اخبارهم غاية الامر انهم لم يجدها في الاصول الضابطة لما انتهى الى الائمة من الاخبار وان كان مسندا بالاخرة الى النبي بل
وجدها في كتب العامة مروية بطرقهم لكن قد نقوا الطريق على وجه يعتمد عليه هذا كله بعد تسليم العلم بخلو كتب الاصول عنه والا فعدم الوجدان لا يدل على عدم
الوجود وبالجملة فالرواية التي يستدل بها مثل المحقق والعلامة وان كان سنده غائبا او غير معلوم اقوى من الرواية التي يذكر الراوي في اصله المعروف مع عدم
العلم بسنده او بعدل الراوي او غيره عليه فانجبار الثاني بالشهرة موجب لانجبار الاول بطريق اولى وقد يستشكل في الدلالة بعدم العلم بنسبة الامر والنهي الى رسول الله
وفيه ان الظاهر ان مصدق رسول الله لا يقول مثل ذلك الا عنه ويؤيده من عن العوالي انه امر عامله بان يأخذ من الضأن الجذع ومن المعز الثني قال ووجد
ذلك في كتاب علي ثم انه يمكن الاستدلال على القول المشهور بان ظاهر مثل قولهم في كل اربعين شاة شاة مساواة شاة الفريضة لشاة النصاب يعني
انه يجب من كل اربعين واحدة لا اقول انه يجب ان يكون الشاة الواجبة في كل اربعين مساوية لاقل افراد تلك الاربعين اذ معلوم انه قد يدفع شاة من غيرها ولو
كان ادون من الكل من حيث السن بل اقول ان المفهوم من الروايات هو ان الزكوة المجعولة في الاربعين لا بد ان يكون واحدا منها وجواز دفع البدل انما ثبت من
الخارج تسهيلا ولا بد ان لا يكون البدل دونه والا لكان للمالك حين جائه مصدق امير المؤمنين ع وقاسمه الانعام ان يقول له اني ادفع البدل من الخارج عنها
ومعلوم ان شياه النصاب لا يكون فيها ما يكون له اقل من سنة بناء على مقالة جماعة من المتأخرين من ان النصاب لا يستقر فيه الفريضة الا باكمال الثاني عشر فاله
اقل من سنة لا يدخل في النصاب بل في العفو الذي من حكمه ان يجبر به النصاب في ... ما كان من النصاب في الحول ح فنقول ان مقتضى ما ذكرنا وجوب ان لا يكون الشاة
المأخوذة في الفريضة اقل من سنة لانه ان كان من بينها فلها السنة والا فلا بد ان يكون له سنة مراعاة لحق البدلية وما ذكرنا وان كان الظاهر منه وجوب ماله سنة
في النصاب والمعز الا انه قد استفيد من الخارج بل من بعض الاخبار الواردة في الهدي ان الجذع من الضأن بمنزلة الثني من المعز اعني ماله سنة كاملة ففي صحيحة ابن سنان
يجزي من الضأن الجذع ولا يجزي من المعز الا الثني وفي صحيحة حماد بن عثمان قال سئلت ابا عبد الله ع عن ادنى ما يجزي من الهدي قال الجذع من الضأن قال
فالاعز والجذع من المعز قلت لم قال لان الجذع من الضأن يلقح والجذع من المعز لا يلقح وفيها اشارة الى ما عن ابن الاعرابي من ان الضأن ينزو ويضرب في سبعة
اشهر والمعز لا يفعل ذلك الا اذا دخل في السنة الثانية فالضأن يبلغ مبلغ المعز في الفحولة اذا كان له سبعة اشهر والحاصل ان وجوب ما دخل في الثانية
في المعز قد ثبت بما تقدم من وجوب كون الفريضة واحدة من النصاب او لا بد منها من جنب البدلية واما كفاية الجذع من الضأن فلما استفيد من الخارج من اخبار
الهدي من بدليته للمعز الداخل في الثانية وح فمخالفة اهل اللغة في معنى الثني وانه ما دخل في الثانية او الثالثة لا يقدح في المقام لان المستفاد من الادلة
وجوب واحدة من الاربعين المطلق التي قد يكون بعضها او كلها ما له ازيد من سنة والواحدة الثابتة في الكل الصادقة على كل واحدة ليس لها ازيد من سنة
كما لا يخفى واما خلافهم في معنى الجذع وانه ما دخل في الثانية كما عن المشهور او كمل له ستة اشهر او سبعة او ثمانية او تسعة او عشرة فهو ايضا لا يقدح بعد
ما ثبت من الخارج كون الضأن اذا بلغ سبعة اشهر او ثمانية بمنزلة المعز البالغ سنة في اللقاح والضراب مع انه يمكن ان يستدل على عدم كفاية ما دون
ستة اشهر او ثمانية بوجوب الاقتصار في كفاية الاقل من سنة على المتيقن هذا في زكوة الغنم واما في زكوة الابل فالشاة وان كانت الا ان قرينة تقويمها
في شاة الجبران بعشرة دراهم يدل على ارادة المتعارف منها لا ارادة المسمى ولو كانت سخلة بل العدول عن خمس شياه الا بنت مخاض يؤيد ذلك فان خمسة سخال
لا يبلغ قيمة شاة فضلا عن ان يكون قريبا من بنت مخاض وبعد القطع بواسطة القرائن على عدم كفاية المسمى وان حصل الظن بان المراد المتعارف في الذكوة
في نصاب الغنم وفي فريضته فهو الا ان الاجماع لا بد من الرجوع الى ما يحصل فيه اليقين بالبراءة وهو ما اشتهر بين الاصحاب وادعى عليه الاجماع واعلم ان

تفسير

تفسير الجذع من الضأن بما له تسعة اشهر منسوب الى المشهور بل عن بعض انه لا يعرف قولا بغيره بعض من الفقهاء والاقدم ان المحكي في المجمع عن حياة الحيوان
ان الصحيح عند اصحابنا والمشهور بين اهل اللغة ان الجذع ما كان له سنة تامة ولذا ذهب بعض متأخري المتأخرين الى وجوب ما له سنة في المعز والضأن كليهما
والحاصل انه بعد ما ثبت بالنبوي المعتبر والمنتهى والعلوي المحكي عن عوالي اللئالي وجوب الجذع والثني فنقول وان اختلف اهل اللغة في تفسيرهما الا انه لا
يضر الاختلاف اما في الثني فلتردده في كلام اهل اللغة بين ما دخل في الثالثة وما دخل في الثانية والاشهر ظاهر الاول الا انه لا محيص عن حمل ما يجب في الزكوة
على الثاني لاتفاق العلماء ظاهرا على ذلك واطلاق قولهم في كل اربعين شاة شاة خرج ما دون السنة بالاتفاق وبقي الباقي وتوهم ان الشاة الواجبة
قد قيد بكونها ثنيا والفرض اجماله فيجب الرجوع الى قاعدة الاشتغال مدفوعة بان الروايتين في انفسهما لم يكونا حجة والثابت من عموم الروايتين في عمل
الاصحاب هو عدم جواز ما دون السنة فيتقيد المطلق ويعمل بالاطلاق في غيره والوارد في كلام الاصحاب وان كان لفظ الثني كما في الروايتين الا ان مرادهم منه
المعنى الثاني فان سيد زهرة قد ادعى الاجماع على عدم كفاية ما دون الثني ثم فسره في الحج بالمعنى الثاني فظاهره كونه اجماعيا وهكذا المتأخرون لم يريدوا
منه الا المعنى الثاني هذا كله مضافا الى ما سيجيء في صحيحة حماد واما في الجذع فنقول ان المشهور بين اللغويين وان كان تفسيره بما دخل في الثانية كما قيل الا ان المشهور
بين المتأخرين على ما حكي غير واحد هو ما كمل سبعة اشهر بل عن محشي الروضة انه لم يعلم قول بغيره بين الاصحاب فيكون الكلام فيه كما في الثني من رجوع الروع
الى المطلقات لان عمل الاصحاب لم يجبر الروايتين الا في عدم اجزاء ما دون سبعة اشهر فيعمل بالاطلاق في غيره وفي الغنية فسر الجذع بما دون السنة في باب الحج بعد
ان ادعى الاجماع على وجوب الجذع في الزكوة هذا كله مضافا الى الحسن الى الصحيحة المتقدمة لحماد بن عثمان المروية في باب الهدي من التهذيب في تعليل اجزاء الجذع
من الضأن وعدم اجزاء الجذع من المعز بان الجذع من الضأن يلقح ومن المعز لا يلقح ومن المعلوم ان الضأن يلقح دون السنة فعلم من ذلك ان الجذع من الضأن
دون السنة بل سبعة اشهر كما عن ابن الاعرابي التصريح به وظاهر التعليل ان علة اجزاء الجذع من الضأن قابليته للقاح وعلة عدم اجزاء الجذع من المعز عدم قابليته
لذلك فيدل على ان المعز القابل للقاح يجوز في الهدي فاذا انضم الى ذلك ما في صحيحة ابن سنان في باب الهدي من التهذيب من انه يجزي من الضأن الجذع ولا يجزي
من المعز الا الثني علم من ذلك ان الثني ما دخل في الثانية فقد ثبت تفسير الجذع والثني من هاتين الصحيحتين ثم انه لم يمكن الجمع بينهما وبين ما عن اكثر اهل اللغة
بناء على ثبوته عنهم من ان الجذع ما دخل في السنة الثانية بان الجذع في هذه الاخبار ما كان في اول زمان الجذعة فيكون المراد هو المعنى الوضعي الذي يكفي فيه
التلبس بالمبدأ في الجملة كما قال ابن الاعرابي ان الضأن يجذع لسبعة اشهر او ثمانية ومراد اللغويين هو المعنى الاسمي وهو ما صار كاملا في ذلك ويتحقق في السنة الثانية
ويكون قول الراوي في الحديث النبوي نهينا ان نأخذ الراضع وامرنا ان نأخذ الجذعة قرينة على ارادة اول مراتب الجذعة **مسئلة** اعلم انه لا خلاف
ظاهرا في انه لا يجوز اخذ المريضة في الفريضة مطلقا ولا الهرمة وهي البالغة اقصى ——— ولا ذات العوار ويدل على الاخير مضافا الى ما دل على الاول
من انه مقتضى اشاعة الفريضة في النصاب الصحيح ابي بصير في حديث الابل ولا تؤخذ الهرمة ولا ذات عوار الا ان يشاء المصدق ويعد صغيرها وكبيرها والظاهر ان
المراد بالاستثناء ما اذا رأى الساعي المصلحة في اخذها واما اذا اراد المصدق بالكسر اخذها والمصدق بالفتح دفعها من باب القيمة الا ان جواز اخذها مفوض
الى مشية المصدق اذ ليس له ان يأخذ الا ما شاء الله ثم انه لو كان جميع النصاب موصوفا باحد الثلاثة لم يلزم المالك بشراء السليم ولو كان منفصلا من الاثنين او
الثلاثة لا يؤخذ الاخر والظاهر انه لا خلاف في عدها من النصاب كما لا خلاف في عدم عد الربى بضم الراء وتشديد الباء على وزن فعلى اذا فسرناه بما يربى في البيت لاجل
لبنه ——— لانه من الدواجن التي ليس فيها شيء لكونها معلوفة وفي رواية زرارة المحكية عن التهذيب نفي ثبوت الزكوة في الدواجن كالاخذ في عدها
اذا فسرناه بما هو المشهور في تفسيرها من انها الوالدة مطلقا او القريبة العهد من الولادة نعم في رواية ابن الحجاج المروية في الفقيه ليس في الاكيلة ولا في الربى التي
تربي اثنين ولا شاة لبن ولا فحل الغنم صدقة الا ان المقيد هنا الا تعارض المطلق ثم ظاهر الروايتين اطلاق المنع حتى لو رضي المالك فلو دفعها لم يجز الا ان ظاهر
الرواية الثانية كما سيجيء ورودها في مقام الترخيص والتسهيل واما الاكولة وفحل الضراب المحتاج اليه فظاهر المحكي عن الفاضلين في النافع والارشاد ويشهد
في اللمعتين انه لا يعد ان في النصاب قال الحلي في الاخير ولعله لرواية ابن الحجاج المتقدمة الدالة على نفي الصدقة فيها وفيه اشكال لان الظاهر من الرواية ولو
بقرينة ذكر الربى عدم جواز الاخذ تشبيها له بعدم تعلق الزكوة بها وهذا اولى من حمل الرواية على ظاهرها وطرح الرواية بالنسبة الى حكم الربى وشاة اللبن
الا ان يراد من الربى المعلوفة لاجل كونها مربية للاثنين ويراد من شاة اللبن القسم الاول المتقدم للربى وكيف كان فرفع اليد عن العموم مثل قوله يعد صغيرها
وكبيرها وقوله في كل خمسين حقة ونحوها بهذه الرواية وان ضعف سندها مشكل نعم لو دفع المالك الاكولة وفحل الضراب فظاهر الرواية الاولى امكان عدم
الجواز الا ان ظاهر الثانية بيان العفو كما عن المنتهى عدم الخلاف في جواز اعطائها واعطاء الربى لو تطوع المالك وهو كذلك لان الظاهر من الرواية ارادة التسهيل
على المالك وان هذه الاربعة كان لم يتعلق بها الفريضة فتخرج اولا من الانعام ثم يقسم الباقي ويؤخذ منه الحق ولا ينافي ذلك ثبوت هذا التسلط للمالك بالنسبة
الى اي شاة اراد افرازها قبل القسمة بل له ان لا يدفع شيئا ويدفع الفريضة من الخارج لان بيان الخاص لا ينافيه بيان العام مع عدم العلم بسبق علم المصدق
بهذه الكلية فلعله بين له اولا عدم التسلط على هذه بالخصوص للاهتمام بشأنه ثم بين عموم نفي التسلط او لم يبين لهذا الشخص اصلا لعدم احتياجه
مسئلة الظاهر انه لا خلاف بين الامامية في تعلق الزكوة بالعين وصرح في الايضاح باجماع الامامية على ذلك وحكي دعوى الوفاق عن غير واحد نعم

حكى في البيان عن ابن حمزة انه حكى عن بعض الاصحاب تعلقها بالذمة لكن المستفاد من الشهيد ره في البيان في ذكر تفريعات المسئلة ان هذا القائل لا ينكر انها تعلق بالعين في الذمة حيث قال فيما لو باع المالك النصاب ان على القول بالذمة يصح البيع قطعا فان ادى المالك لزم والا فللساعي تتبع العين فيتجدد البطلان ويتخير المشتري ولعل هذا لم ينقل الخلاف غير الشهيد ممن عادته نقل الخلاف ويدل على المطلب ايضا موثقة ابي المغرا عن الصادق عليه السلام ان الله شرك بين الفقراء والاغنياء في اموالهم فليس لهم ان يصرفوا الى غير شركائهم ودلالتها على الشركة واضحة ومنها هو عدم جواز التصرف فيها على غير وجه الدفع الى المستحقين وفي صحيحة بريد العجلي بابن هاشم في باب الصدقة انه لا تدخل المال الا باذن صاحبه فان اكثره له ونحوها ما عن نهج البلاغة فيما كتبه لمصدقه ويدل عليه ايضا الامر فيها بتقسيم المال مرات متعددة ثم يقوم فيه وفاء لحق الله ويدل عليه ايضا رواية ابي حمزة عن الباقر ع عن الزكوة يجب علي في موضع لا يمكنني ان اوديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح فان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك فان لم تعزلها واتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها بل يدل عليه جميع اخبار الاخراج والعزل فتامل ويدل عليه في الغلات والنقدين مثل قوله ع فيما سقته السماء العشر وقوله في كل مائتين خمسة دراهم وفي كل اربعين درهم درهم فان المتبادر من ذلك ربع العشر واما قوله في زكوة الانعام في كل خمس من الابل شاة وقوله في كل خمس حقة وفي كل ثلثين تبيع ونحوها مما لم يخرج من النصاب فانه لا بد من صرفها عن ظاهرها بناء على القول بالذمة وحملها على ارادة ان فيها جزءا مشاعا نسبته الى الكل كنسبة قيمة الفريضة الى قيمة المجموع ولا ريب ان هذا المعنى لا يفهم بدون القرينة الجلية بل المتبادر من ذلك وجوب شاة كلية في ذمة المكلف نعم يحمل على المعنى الذي ذكر بقرينة ما ذكرنا بل قوله في زكوة الغنم في كل اربعين شاة شاة ايضا لا يدل على ذلك وان كان في بادي النظر نظير قوله في كل اربعين درهما درهم الا ان استعمال الفرد من الافراد المماثلة في الكسر المنسوب الى المجموع شايع كما يقال رطل من العشرة ارطال ويراد العشر ولا كذلك في غير المثليات وكيف كان فظ قوله في كل اربعين شاة شاة ثبوت واحد غير معين في المجموع فيكون الواجب كليا صادقا على كل واحد لا جزءا مشاعا مع ان هذا ايضا غير مراد لجواز دفع شاة اخرى من غير النصاب على وجه الاصالة دون القيمة اتفاقا على الظاهر فليست الظرفية باقية على معناها الحقيقي اللهم الا ان يقال ان هذا الحكم وضعي بثبوت واحد من الاربعين على سبيل الظرفية الحقيقية ولا ينافي ذلك تجويز الشارع ضمان ذلك الواحد بمثله من غير النصاب من باب البدل لا القيمة ثم ان القول بتعلق الزكوة بالعين تعلق الشركة وان كان ظاهر ما تقدم من الاخبار بل معاقد الاجماعات بل صريح في موضع من الايضاح بل اخبار الاصحاب تعلق الزكوة بالعين تعلق الشركة الا ان الذي يقتضيه ملاحظة احكام كثيرة للزكوة ما ينافي الشركة وهي كثيرة منها ظهور النص والفتوى في جواز اخراج الزكوة من غير العين ودعوى كون المثل من باب ضمان العين بدلا مع انه خلاف المعهود من ضمان القيمي بقيمته دون مثله تكلف خارج عن مدلول النصوص والفتاوى الا ان يراد تعهد اخراج الزكوة من مال اخر كما هو ظاهر ثبوت الضمان لا نقله الى نفسه بدلا بما يحصل شبه معاوضة وان ذلك كله تكلف واضح ففي حسنة عبد الرحمن البصري بابن هاشم في رجل لم يزك ابله او شاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزكيها لما مضى قال نعم يؤخذ منه زكوتها ويتبع بها البايع او يؤدي زكوتها البايع فان ظاهر ما ان يؤديه البايع من غير المبيع هي الزكوة لا بدلها وهذه وان استدل بها على الشركة من جهة تتبع الساعي العين لا يستلزم الشركة كما سيجيء بل دلالته لما ذكرنا ولما سيجيء على عدم الشركة ويدل على كون المخرج من غير العين نفس الزكوة لا بدلها بعد ضمانها فيهما ما دل على جواز اداء المقرض زكوة القرض وما دل على تعجيل الزكوة وما دل على احتساب الدين من الزكوة وما دل على اشتراط اخراج الزكوة على المشتري وعلى متقبل الارض وغير ذلك ومنها انه لو كان الشركة حقيقية لم يفد اداء البايع زكوة المبيع في صحة بيع النصاب مع انه ثابت بالصحيحة المتقدمة مورده ان الفريضة في النصاب اذا كان مال الغير فان صح للمالك بيعها لم يؤخذ من المشتري والا لم ينفع اداء الزكوة بعد البيع بل نظير بيع مال الغير ثم اشترائه منه ودعوى ان تاديته الزكوة يقوم مقام اجازة المالك مع انه لا يتم الا اذا كان التادية الى الامام او نائبه الولي بين لا الى الفقير الذي ليس له ولاية على المال الا بعد القبض مدفوع بان مقتضى مفهوم الاجازة رجوع حصة من الثمن الى المجيز والمفروض عدمه ودعوى ان الوقوع من المالك عوض الثمن كما ترى وكيفكان فلا محيص على القول بالشركة عن القول بالشركة بطلان البيع في الفريضة عدم نفع تادية الزكوة الا ان يجيز الامام او وكيله فيؤخذ حصة من الثمن كما هو مقتضى البيع الفضولي كما التزم به بعض المعاصرين القائلين بالشركة وقد عرفت ظهور النص في خلافه من جهة حصر الامر فيه بين اخذ الزكوة من المشتري وبين تادية البايع الزكوة وظاهره ايضا تخيير البايع ومنها ان الشركة لو كانت حقيقية لم يتصور ذلك في الزكوات المستحبة كزكوة ما عدا الغلات الاربع من المكيلات وزكوة غلات اليتيم وزكوة الدين ولا ريب في اتحاد سياق تعلقها بالعين مع سياق تعلق الزكوة الواجبة بل اشتمل بعض الروايات على بيان ثبوت الزكوة في الواجب والمستحب معا ولذا تقدم حمل مثل ذلك على مطلق الرجحان لا خصوص الوجوب او الاستحباب ومنها انه لو كان الشركة حقيقية لكان نماء الفريضة تابعا لها وكان المالك ضامنا لمنفعتها استوفاها ام لا مع ان ظاهر النص والفتوى عدمه اما النص فلصحيحة عبد الرحمن المتقدمة الواردة فيمن لم يزك ابله وغنمه عامين ثم باعها فان اقتصار الامام ع بل السائل على وجوب الزكوة ظاهر في عدم استحقاق الفقراء النماء كالولد والصوف واجرة الابل وان لم يستوف منافعها اذ لا يتوقف الضمان على الاستيفاء مع ان الابل والغنم في العامين لا يخلوان عن نتاج كثير ودعوى ان المقام مقام بيان ضمان الزكوة لا ضمان توابعها بل هي مستفادة من قاعدة ضمان المال مدفوعة بان قاعدة ضمان توابع المال ليس بدليل الا مجموع الاخبار الواردة في الجزئيات الخاصة مثل هذا المورد ونحوه وليس لها في النصوص باب مستقل يعرف به السائل من ذلك الباب

ومن هنا يمكن دعوى ظهور كلام جماعة في عدم ضمان النماء حيث صرحوا بانه لو مضى على النصاب احوال لم يلزمه الا زكوة حول واحد فان ظاهرهم الاقتصار على اصل الزكوة وعدم التعرض لحكم الفرع ظاهر في انه ليس عليه الا الاصل الا ان بناءهم على ذكر ضمان توابع المال عند ذكر ضمانه خصوصا مثل هذا المال المشتبه بالتبرع ومن هنا قال في الايضاح واورد على الشركة تملك الفقير لو نتجت الاربعون قبل اداء الزكوة وبعد الحول وظاهر كلام المورد انه اتفاقي في الحكم ان لم يثبت هذا العدد انه يتبع مؤيدا للنص بعد تاييده بخلو كلمات الاصحاب عن التعرض لضمان النماء والمنافع عند حلول الاحوال على النصاب مع مساعدة السيرة عليه ولما سبق في رواية ابي حمزة من انه اذا اتجر بها في جملة المال فلها الربح وليس عليه الوضيعة فهو مع انها خلاف القاعدة من جهة لزوم المعاملة بمال الغير من دون الاجازة ومن جهة توقفها على الغير حتى اذا كانت في الذمة ثم دفع مال الغير معارضة بصحيحة عبد الرحمن المتقدمة الدالة على عدم لزوم الثمن وتتبع الساعي المال الا ان يقال باختصاص كل في مورده ان من عامل بمال الغير فان اطلع على عينه فله اخذه والا فله الربح وعلى العامل الوضيعة كما تقدم في مال اليتيم وكما ورد في المال المغصوب من رواية مسمع المذكورة في محلها وكيف كان فالظ ان القول بالشركة الحقيقية مشكل ويمكن ان يقال ان معنى تعلق الزكوة بالعين هو ان الله تعالى اوجب على المكلف اخراج الجزء المعين من المال فيكون شيء من العين حقا للفقراء بمعنى استحقاقهم ان يدفع اليهم وعدم جواز التصرف فيه بوجه اخر لا بمعنى ملكهم له بمجرد حلول الحول الا ان الشارع قد اذن للمالك في اخراج هذا الحق من غير العين وح فان لم يخرجه من غيره فله ذلك وان لم يخرج من العين لا من غيرها فللساعي تتبع العين لان الحق قد ثبت في العين حق للفقراء لا ملك لهم فلو لم يخرجه المالك من المال ولا من غيره او اخرجه الساعي من المال لا من غيره اذ لا تسلط له على غيره فان حق الفقراء في النصاب ان الظاهر ان هذا الحق على سبيل الاشاعة في مجموع النصاب بمعنى اشاعة الجزء الكسري في الكل اما في الغلات فلانه صريح بثبوت العشر ونصف العشر فيها واما في النقدين فكذلك واما في الابل والبقر فلانه لا يجري فيهما بعد القول بالتعلق بالعين غير الاشاعة المذكورة واما الغنم فلانه وان امكن فيها كون الحق فردا بدلا من النصاب بل يمايد عليه ظاهر قوله في كل اربعين شاة شاة الا ان الظ بعد التامل خلافه اما الاول فلان المستفاد من ادلة وجوب الزكوة ومدح المال المزكي لعين غيره على وجه الظهور بل القطع جواز تعلق الزكوة بالمال لتعلق الجزء بالكل بمعنى ان كل جزء من المال يتعلق به الزكوة فيه لكل جزء منه فلا تخرج الفريضة انه مزكي لان الزكوة تعلق بالنصاب بمعنى حلوله فيه وكونه بعضا من مجموعه ويشهد لما ذكرنا ورود كثير من الاخبار بدخول حرف الاستعلاء على المال الظ في كونه على وجه البسط والتوزيع واشتغال المجموع بالحق على سبيل الاستيعاب واما ثانيا فلان المراد بالشاة الموجودة في الاربعين لو كان هو الفرد المنتشر فان اريد المنتشر في شياة العالم فهو لا يصح الا على تقدير الارجاع الى الاشاعة التي ذكرنا كما يجيء وان اريد به الفرد المنتشر في النصاب وجب فيه التقييد او يجوز الاخراج عن غير نصاب مع ان ظاهرهم جواز اخراج الجذع من الضان لا على وجه البدل مع ان النصاب لا يوجد فيها من ماله دون احد عشر شهرا وكذا ظاهرهم عدم جواز اخراج اقل من الثني من المعز مع ان النصاب قد لا يبلغ الثني الا ان نلتزم بكون الجذع على وجه البدل وبعدم وجوب اخراج غير النصاب بل يجوز الاخراج منه ان لم يبلغ حد الثني فالتحقيق ان حاصل معنى قوله في كل اربعين شاة شاة هو ان في كل اربعين شاة جزءا يعادل شاة من شياة العالم متصفة بكونها جذعا من الضان او ثنيا من المعز غير مريضة ولا كذا الى اخر ما يعتبر في الفريضة والظ ان من يقول بالفرد المنتشر لا ينكر لما ذكرناه اذ لا اثر له ولبيان ان الشارع ضبط ذلك الجزء المشاع بواحد من المجموع فاوجب اخراج الواحد فالواحد من الاربعين نفس الفريضة لا انه معادل الفريضة ومن صريحا ما في الروايات المعتبرة المتقدم بعضها من امر المصدق بتقسيم المال مرات متعددة حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله تعالى اذ لو كان الفريضة الفرد المنتشر كان مقتضى القاعدة عدم تسلط الساعي على دعوى القسمة فكيف امره الامير ع بالتقسيم مع كون معظم كلامه ع في بيان رعاية جانب المالك والتسهيل عليه والارفاق به كما يظهر لمن لاحظ ذلك واذا عرفت ان القائل بالواحد الكلي ايضا لا ينكر ثبوت الحق في كل جزء الا ان الشارع اوجب ما هو ضابط لذلك الجزء ظهر انه لو تلف بعض النصاب من غير تفريط قبل تمكن من الاداء سقط من الفريضة بحسابه عند هذا القائل ايضا لانه انما يقول بوجوب دفع تمام الفريضة لكون المجموع فلا بد من تقسيطها على المجموع ولو تلف البعض بالتفريط لم يسقط من الفريضة شيء بل يكون الفريضة في الباقي لبقاء القدرة على اداء الواجب ما بقي مصداق واحد للفرد المنتشر ولا ينتقل الى قيمة التالف ولا الى البدل الخارجي نعم للمالك اعطاء القيمة او البدل من البعض التالف او من البعض الباقي ولعل لكن ثمرة كون الفريضة في الباقي تظهر فيما لو باع الباقي فان للساعي تتبع العين والظ ثبوت ذلك على المختار من الاشاعة لان تفريطه لا يوجب الرجوع الى البدل ما دام يمكنه اخراج الحصة الواجبة مما في يده وتوزيع الحصة على التالف والباقي انما يختص بغير الكسر المعتبر فيه اما اذا وجب اخراج كسر خاص فيجعله في ضمن اي جزء من الاجزاء الخارجية للعين فلا يرتفع التكليف باخراج ذلك المقدار الا اذا تلف العين كلا نعم في صورة الاشتراك بين شريكين حيث لا يمتاز حصة احدهما الا بالتراضي يلزم الحكم بسقوط جزء من نصيب كل منهما بنسبة التالف فتدبر

مسئلة لو امهر امرأة نصابا فحال عليه الحول من حين تملكه مستجمعا للشروط وجب عليها الزكوة فان اخرجت الزكوة وطلقها الزوج قبل الدخول فللزوج نصف الكل من الباقي لوجود المقتضي لتملك نصف الصداق وانتفاء المانع وليس لها اعطاء نصف الباقي وقيمة نصف المخرج لعدم المقتضي للعدول الى القيمة وفيه ان حق نصف المجموع على الكسر المشاع فيه فلما نفذ بعض المجموع بقي ذلك الكسر ومقدار نصف الكل من الباقي هو ثلثا الباقي ومعادل ثلث نصف لا انه نصف حقيقة فالحق ان له نصف الباقي ونصف قيمة المخرج وفاقا للشهيد خلافا للمحكي عن المبسوط وهو الظ من المحقق في المعتبر ولو طلقها قبل الاخراج فمقتضى القاعدة ان الكل

بين الفقراء والمراة والزوج فللزوج نصف الكامل ولبس لها ان ينقص من نصيبه نعم للمرئة ان يقسم المال بينها وبين الزوج وبعض الفقراء وليس للزوج اجبارها على الضمان بناء على قدرتها بين اداء الزكوة من غير المال واعطاء الزوج النصف الكامل لان الزكوة متعلقة اولا وبالذات بالعين فهذا المال يجب ان يخرج منه سهمان نصف للزوج وعشر مثلا للفقراء فيخرجان كما في الارث ولو ملك النصف مقرطا منها كان للساعي تتبع العين في نصف الموجود وللزوج الباقي بعد اخراج الزكوة وتغرم له قيمة المخرج **مسئلة** الاقوى تعلق الزكوة بالحنطة والشعير بعد انعقاد الحب وبالتمر بعد احمراره واصفراره وبالزبيب بعد انعقاد الحصرم على المش كما صرح به جماعة لصدق الحنطة والشعير بعد اشتداد الحب فيتعلق بهما الزكوة بالعموم ما ثبت في البسر والحصرم بالاجماع المركب مضافا الى ان مقتضى العموم وجوب الزكوة فيما سقته السما وادلة تعلق الزكوة بالحنطة والتمر مثلا لا تنهض لتقييدها لان المتبادر منها ارادة الاجناس الاربعة في مقابل الاجناس الاخر مضافا الى صحيحة سليمن بن خالد في النخل صدقة حتى تبلغ خمسة اوساق والعنب مثل ذلك حتى تبلغ خمسة اوساق زبيبا فان الظ منه ثبوت الزكوة في ثمرة النخل وفي العنب بمجرد بلوغها خمسة اوساق اذا قدر تمرا او زبيبا فقوله زبيبا حال مقدرة وجعل الحال مقدرة وان كان خلاف الظ الا انه لا محال الانكاره عند الثمر تقدير التمرية في ثمرة النخل انما يستفاد من بلوغ خمسة اوساق لان ما يجعل في الوسق هو حمل الابل هو التمر غالبا الا الرطب فهو كقولك ان هذا الزرع الاخضر فيه كذا وكذا حملا او وسقا ويدل عليه ايضا صحيحة سعد بن سعد عن مولانا الرضا عليه السلم وهل على العنب زكوة او انما تجب عليه اذا صيره زبيبا قال نعم اذا خرصه اخرج زكوته فان الظ ان زمان خرص العنب قبل زمان صيرورته زبيبا بعد الحمرى ولما قوله في صحيحة اخرى بالسند المتقدم لسعد عن الرضا عن الزكوة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى يجب على صاحبها الزكوة قال اذا صرم اذا الخرص فيحتمل الحمل على التخيير بمعنى انه مخير في ذلك ويحتمل ان يراد من زمان الصرام زمان قابلية النخلة للصرم والاكل لا وقت تعارف الصرام وكيف كان فدلالة الصحيحتين على تعلق الوجوب في زمان الخرص مما لا ينكر على ما هو المصرح به في المعتبر بل الظ ان المتعارف هو ما قبل بدو الثمرة ومنه يظهر جواز التمسك للمطلب بالاخبار الدالة على الخرص وتعيين النبي صلى الله عليه وآله عبد الله بن رواحة خارصا —— ومما ذكرنا يظهر جواز التمسك باخبار الخرص كما في المسالك اذ زمان الخرص كما صرح به في المعتبر هو قبل يبس الثمرة ومن هنا يشكل الجمع بين ما اختاره المحقق في المعتبر وما في الشرايع والنافع من ان وقت التعلق هو عند التسمية تمرا او زبيبا ونسب الخلاف الى الشيخ والجمهور ثم ذكر جواز الخرص على المالك ولم ينسب الخلاف في الجواز الا الى بعض روايات عن ابي حنيفة ثم ذكر في الفروع ان الخرص حين يبدو صلاح الثمرة قال لانه وقت الامن على الثمرة من الجائحة ثم ذكر ان صفة الخرص ان يقدر الثمرة لو صارت تمرا والعنب لو صارت زبيبا فان بلغ الاوساق وجب الزكوة ثم خيرهم بين تركه امانة في يدهم وبين تضمينهم حق الفقراء او يضمن لهم حقهم فان اختاروا الضمان كان لهم التصرف كيف شاؤا وان ابوا جعله امانة ولم يجز لهم التصرف بالاكل والبيع والهبة انتهى وذكر في بيان الفرق بين الزرع والنخل والكرم في جواز الخرص في الاخرى وعدم جوازه في الاول ان ارباب النخل والكرم قد يحتاجون الى تناوله رطبا قبل جذاذه واقتطافه وليس كذلك الا في سنبله **مسئلة** لا خلاف ظاهرا كما عن الرياض والمنتهى والمعتبر والخلاف في ان الزكوة انما يجب بعد اخراج حصة السلطان في الجملة ويدل عليه الاخبار كصحيحة ابن مسلم وابي بصير عن ابي جعفر ع قالا له هذه الارض التي يزارع اهلها ما ترى فيها قال كل ارض دفعها اليك السلطان فتاجرته فيها فعليك فيما اخرج الله منها الذي قاطعك عليه وليس على جميع ما اخرج الله منها العشر انما عليك فيما حصل في يدك بعد مقاسمته لك ونحوها غيرها مما ان المزارعة اذا وقعت على حصة من الزرع فلا يجب على الزارع زكوة حصة لا حصة صاحب الارض اعني السلطان نعم لو اخذ خراج الارض من غير الزرع لحتاج الحكم بوضعه الى دليل خاص وادخاله في المؤنة التي سيجئ الكلام فيها والاخبار المتقدمة بعضها مختصة بالحصة وكذا معاقد الاجماعات الا ان يفسر حصة السلطان في عباراتهم بمطلق الخراج سواء كان نقدا او حصة من الزرع كما حكى تفسيره بذلك عن المحقق والشهيد الثانيين والصيمري لكن ظاهر معقد اجماع المعتبر والتذكرة خصوص الحصة قال في المعتبر خراج الارض يخرج وسطا ويؤدى زكوة ما بقي اذا كان نصابا المسلم وعليه فقهاؤنا وفقهاء الاسلام انتهى ونحوه عن التذكرة بل هذا ظاهر كل من عبر بالحصة وعلى هذا فالخراج اذا اخذ من النقدين فان كان بدلا عن الحصة فلا بد من وضعها على تلك الحصة بناء على ان ثمن الزرع من المؤنة فان نقص قيمة الحصة عن الثمن فلا زكوة فيها لكن لا يوجب وضع الباقي من الثمن على باقي الزرع لانه ليس مؤنة له بل الحصة منه نعم لو اخذ الخراج من باب اجرة الارض وضع على الجميع والحاصل ان ما ياخذه السلطان اما ان يكون حصة من الزرع يملكها حين تعلق الزكوة كساير الشركاء في اصل الزرع او يستولي عليه بمجرد ذلك بحيث لا يتمكن المالك من منعه واما ان يكون حصة من الحاصل يستحقها او بعضها من الغلة بعد تعلق الوجوب واما ان يكون نقدا يستحقها او ياخذه قبل تعلق الوجوب او بعده فان كان الماخوذ الحصة على التقدير الاول غير مملوكة له وعلى الثاني غير متمكن من التصرف فيه لاجل الغصب فان الغصب متحقق في المشاع ايض وان استحقها او اخذ بعد تعلق الوجوب فعلى الاول يعد من المؤنة وعلى الثاني يعد من غصب بعض النصاب الزكوي وعلى اي تقدير فلا اشكال في استثناء الحصة الا في الصورة الثالثة بناء على عدم استثناء المؤنة فانه وان كان مقتضى هذا القول عدم استثنائها الا ان الاخبار والاجماعات المتقدمة كافية في ذلك واما الاشكال فيما اذا اخذ النقد فقد عرفت ان الاخبار والاجماعات مختصة بالحصة فالخراج بالمعنى الاعم لا دليل على اخراجه على القول بعدم اخراج المؤنة وعلى القول باخراجها فلا يتم على بسطه على جميع الحاصل ان يكون مقاوضة عن الحصة المستحقة قبل تعلق الوجوب بل لا بد من وضعه على الحصة فان نقصت عنه فلا يوضع باقيه على ما في الزرع

لانه

لانه كاشتراء الحصة من الشريك فان الثمن معدود من مؤنة المبيع دون غيره ومن هنا ظهر ما في تصريح بعض المعاصرين بان ظاهر النص والفتوى اخراج الخراج لتعيين بغير الحصة والخراج الماخوذ بدل الحصة ولعل الى ما ذكرنا ينظر جامع المقاصد في كلام العلامة فيما حكى عنه في التذكرة قال لو ضرب الامام الخراج من غير حصة فالاقرب وجوب الزكوة في الجميع لانه كالدين ثم قال بعض مشايخنا انه محتاج بظاهر النصوص المتقدمة اقول لعله قد عرفت ظهورها في الحصة ثم ان ظاهر الاخبار بل المتن اختصاص استثناء الحصة او مطلق الخراج ولو كان نقدا بكون الارض خراجية ياخذ السلطان العادل منه الخراج عند بسط اليد وعند قصورها ياخذ الجائر سواء كان الارض للمسلمين كالمفتوحة عنوة وارض صالح عليها اهلها او من الانفال المختصة بالامام لعموم الاخبار كما تقدم بعضها واما الماخوذ من غيرها ولو كان باسم الخراج والمقاسمة فلا دليل على اخراجه الا على القول باستثناء المؤن وكذا الظ اختصاصها بالسلطان المخالف فما ياخذه سلاطين الشيعة ملحقة بالمؤن ايض نعم لو قلنا بجواز اداء الخراج والمقاسمة اليه بل وجوبه في الجملة كالسلطان المخالف فالظ الحاقه به في استثناء حصته لان ظاهر الاخبار استثناء هذه الحصة من المال الا من حيث ان اخذه مخالف كما لا يخفى ثم ان ما ياخذه المخالف باسم الخراج والمقاسمة فالظ انه لا اشكال في عدم اجزائه عن الزكوة وفي الغنية وعن التذكرة دعوى اتفاق الامامية ويدل عليه الاخبار المستفيضة في ان المتقبلين سوى قبالة الارض العشر ونصف العشر ويدل عليه فحوى عدم الاحتساب بما ياخذه باسم الزكوة عنها كما سيجئ واما ما ياخذه باسمه فلم ينسب الخلاف في المعتبر الا الى ابي حنيفة ولعل الاخبار الكثيرة الواردة بالاجزاء واردة تقية وهل يحسب من الزكوة ام لا قولان ظاهر الاخبار الكثيرة الاحتساب وان في بعضها الاخفاء عنهم ما امكن ويؤيدها ما دل على جواز الشراء من العامل المصدق بل الصدقة وغيرها وظاهر بعض الاخبار العدم معللا بان هؤلاء القوم ظلموكم اموالكم وانما الصدقة لاهلها وبعضها عموم ما دل على اعادة الزكوة على المخالف معللا بان وضعها في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية واجبار الشخص على اعطاء الزكوة لا يوجب احتساب المدفوع عن حق الفقراء لان المشاع لا يتميز بغير رضا الشركاء غاية الامر انه يجب على المكره ان يدفع الى المكره ما يكفيه شره واما احتسابه من حق الفقراء فلا ومن هنا يعلم ان الاكراه على تعيين قسمة احد من المشتركين لا ينفع في التعيين **مسئلة** المعروف بين الشيخ واكثر من تاخر عنه انه يجوز شراء ما ياخذه السلطان الجائر باسم الخراج والمقاسمة والزكوة ذكره الشيخ في النهاية والحلي في السرائر والمحقق ومن تاخر عنه واول من ادعى الاجماع على ذلك الفاضل المقداد في التنقيح ثم المحقق الثاني في جامع المقاصد وحاشية الارشاد ورسالته المعمولة في حل الخراج المسماة بقاطعة اللجاج ثم الشهيد الثاني حيث ادعى اطباق علمائنا ثم جماعة من تاخر عنهم وفي الرياض ان حكاية الاجماع عليه مستفيضة ويدل عليه قبل ذلك الاخبار المستفيضة الدالة على صحة التصرفات المترتبة على تصرف السلطان منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع في حديث انه سئل عن مزارعة اهل الخراج بالربع والنصف والثلث قال لا باس قد قبل رسول الله صلى الله عليه وآله خيبر اعطاها اليهود حين فتحت عليه الخبر والخبر النصيب ومنها صحيحة اخرى للحلبي لا باس ان يتقبل الارض واهلها من السلطان ومنها رواية فيض بن المختار قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في ارض اتقبلها من السلطان ثم اواجرها اكرتي على ان ما اخرج الله منها من شيء ولي من ذلك النصف والثلث بعد حق السلطان قال لا باس به كذلك اعامل اكرتي ومنها صحيحة اسمعيل بن الفضل الهاشمي عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يتقبل بخراج الرجال وجزية رؤسهم وخراج النخل والشجر والاجام والمصائد والسمك والطير وهو لا يدري لعل لا يكون من هذا شيء ابدا او يكون الشيء بيده وفي اي زمان يشتريه ويتقبل منه قال اذا علم شيئا من ذلك قد ادرك فاشتره وتقبل به ونحوه عن الكليني بنحو ذلك عن اسمعيل بن الفضل وفي رواية اخرى لاسمعيل بن الفضل قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل استاجر من السلطان من ارض الخراج بدراهم مسماة او بطعام معين ثم اجرها واشترط لمن يزارعها ان يقاسمه النصف من ذلك او اقل او اكثر وله بعد ذلك فضل ايصلح ذلك قال نعم اذا حفر لهم نهرا او عمل لهم عملا يعينهم بذلك فله ذلك قال وسئلته عن رجل استاجر ارضا من ارض الخراج بدراهم مسماة او بطعام معلوم او اجرها قطعة قطعة او جريبا جريبا بشيء معلوم فيكون له فضل ما استوجر من السلطان ولا ينفق شيئا او لو اجر تلك الارض على ان يعطيهم البذر والنفقة فيكون له في ذلك فضل على اجارته فقال اذا استاجرت ارضا فانفقت فيها شيئا او رممت فلا باس بما ذكرت وفي موثقة اخرى لاسمعيل بن فضل عن رجل اكترى ارضا من ارض اهل الذمة وانما اهلها كارهون وانما تقبلها السلطان لعجز اهلها او غير عجز فقال ان عجز اربابها عنها فلك ان تاخذها الا ان يضاروا ومنها صحيحة ابي عبيدة عن ابي جعفر ع ما تقول في الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم ياخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال ع ليس الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا باس حتى تعرف الحرام منه بعينه قيل له فما ترى في مصدق يجيئنا فياخذ صدقات اغنامنا فنقول بعناها فيبيعناها فما ترى في شرائها منه فقال ان كان قد اخذها وعزلها فلا باس قيل له فما ترى في الحنطة والشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا وياخذ حظه فيعزله بكيل فما ترى في شراء ذلك الطعام منه فقال ان قبضه بكيل وانتم حضور ذلك فلا باس بشرائه بغير كيل وفي معتبرة ابي بكر الحضرمي قال دخلت على ابي عبد الله وعنده اسمعيل ابنه قال ما يمنع ابن ابي سماك ان يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفي الناس ويعطيهم ما يعطي الناس ثم قال لم تركت عطاءك قال مخافة على ديني قال ما منع ابن ابي سماك ان يبعث اليك بعطائك اما علم ان لك في بيت المال نصيبا وفي صحيح عبد الله بن سنان عن ابيه قال قلت لابي عبد الله عليه السلم ان لي ارض خراج وقد ضقت بها ذرعا افادعها فسكت عني هنيئة ثم قال ان قائمنا لو قام كان نصيبك من الارض اكثر من ذلك وقال لو قام قائمنا كان للانسان افضل من قطائعهم وقوله لي ارض خراج يحتمل ان يراد بها ارض اعطي له باكل خراجها او ارض اعطي له باخذ خراجها ومنها ما دل على جواز النزول

على اهل الخراج ثلثة اثام مثل صحيحة ابن سنان وغيرها والظ ان المراد بالنازل من تقبل ارض الخراج من السلطان ومنها ما دل على جواز الشراء من العامل مثل رواية اسحق سئل عن الرجل يشترى من العامل وهو يظلم قال يشترى ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا وموثقة سماعة عن شراء السرقة والخيانة قال اذا عرفت انه كان غلا الا ان يكون شيئا تشتريه من العامل ويؤيد المطلب ما تقدم في قبول جوائز السلطان قال جوائزهم لا يكون غالبا الا من الخراج وفي بعضها ان الرشيد بعث الى ابى الحسن ع بخلع وحملان ومال فقال ع لا حاجة لى بالخلع والحملان والمال اذا كان فيه حقوق الامة والخبر فان حقوق الامة لا يكون الا في بيت المال نعلم ان ما يقع في يد السلطان يصير من بيت المال ولا يبقى على ملك مالكه فيجب رده الى بيت المال بهم جملة **مسئلة** اختلفوا في استثناء المؤن ما عدا حق السلطان فالمش بل عن فوائد القواعد انه كاد ان يكون اجماعا استثناؤها وعن الشيخ في الخلاف والمبسوط وابن سعيد في الجامع عدم استثنائها وحكى عنهما دعوى الاجماع على ذلك وانفهما من المتاخرين الشهيد الثاني في فوائد القواعد وسبطه في المدارك ونجله في شرح الاستبصار وصاحب الذخيرة وجماعة من متاخرى المتاخرين وهذا القول لا يخ عن قوة وفي بعضها يزكى ما خرج منه قليلا او كثيرا وفي بعضها انه ليس في النخل زكوة حتى يبلغ اوساق والعنب مثل ذلك حتى يبلغ خمسة اوساق زبيبا فان بيان النصاب في حاصل النخل والعنب مع عدم استثناء المؤن سكوت في مقام البيان فان زكوة الغلات على هذا القول في ربح المال الذي يغرمه على الزراعة لا فيما اخرجه الله كما هو مفاد الاخبار الكثيرة ومنه يظهر ان المتوهم من الاطلاقات بورودها في مقام حكم الخرص في الاطلاقات العشر ونصف العشر لا في الاطلاقات بيان النصاب كما لا يخفى وتصحيح ابن مسلم المتقدم في قوله انما العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك دعوى ظهوره في خلاف هذا القول نظرا الى ان المقاسمة بعد اخراج المؤن كما ترى ضرورة عدم العلم بذلك بل نقطع بان بعض المؤن في حصة الزارع فقط او في ذمته مع ان المراد من قوله بعد المقاسمة ليس الزمان المتاخر عن المقاسمة الفعلية اذ الوجوب ثابت قبله اجماعا وانما المراد ان العشر ونصف العشر بلاحظ في نصيب الزارع لا في المجموع المشتمل على حصة السلطان فالمراد بما حصل في يده ما يبقى بعد ملاحظة خروج حصة السلطان وهذا لا ينافي وجوب كثير من المؤن على الحصتين فيوضحه التعبير في غيره واحد من الاخبار على المتقبلين في حصصهم العشر ونصف العشر ويؤيده ما ذكرنا رواية على بن شجاع النيشابوري عن رجل اصاب من ضيعته مائة كر فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقى في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك فوقع ع لى منه الخمس مما يفضل من مؤنته حيث ان الظ منه اعتقاد الراوي وجوب خروج العشر او نصفه من جميع ما اصاب من ضيعته من دون احتساب مثل البذر واجرة العوامل ونحوها فانه المتبادر من قوله اصبت من الزرع مع انه صرح بالاخراج قبل اخراج مؤنة الضيعة ودعوى ان عمارة الضيعة ليست من المؤنة اذ المراد منها ما يتكرر كل سنة ممنوعة بل التحقيق كما سيجيء فيما مثل ذلك من المؤن التي لا يحتاج الزرع اليها الا بعد سنين على جميع السنين المحتاجة ودعوى تقرير الامام ع انما يدل على الرجحان ولا كلام فيه لا على الوجوب المتنازع فيه ممنوعة بان الظ اعتقاد الراوي للوجوب مع انه لا قائل بالاستحباب بالخصوص لا من باب الاحتياط لعدم وقوع الاشتباه في المسئلة والاختلاف بين العلماء في فهم الاخبار والا فيمكن دعوى القطع بعدم استحباب العشر بالخصوص على اخراج المؤنة نعم لا باس باستحباب الصدقة المطلقة عقلا ونقلا لكن هذا كله مبنى على قراءة قول الراوي فاخذ منه العشر على طريق المعلوم بان يكون الاخذ المخبر نفسه لكنه خلاف الظ بل الظ او المساوى قراءته على المجهول بان يراد انه اخذه منه المصدق من قبل السلطان وح فلا دلالة فيه على المط لانه مذهب العامة هو اخذ الزكوة من صلب المال كما حكى عن الفقهاء الاربعة نعم فيه دلالة على ما ياخذه الظالم باسم الزكوة عن الزكوة وعدم وجوب الاعادة كما هو مدلول اخبار كثيرة واوضح من ذلك في التاييد ما ثبت من الشارع من جعل العشر فيما سقت سيحا ونصفه فيما سقته الدوالي فان من المقطوع ان التفاوت بينهما من جهة كثرة المؤنة في الثاني دون الاول حتى انه طرد في الكوز والدوس كما عن الفقيه والمنتهى نصف العشر فيما سقى بالدوالي الى ما كان فيه مؤنة فلو بنى على احتساب المؤنة لم يكن في ذلك فرق بين الامرين وكيف يحتسب مؤنة السقى الموجبة لاسقاط نصف العشر من جملة المؤنة ويخرج نصف العشر بعد اخراجها ولذا احتمل في البيان كما حكى عنه اسقاط مؤنة السقى فيما فيه نصف العشر واحتساب المؤن ثم الجواب عن هذا الاشكال بان احكام الشارع تعبدية كما عن المحقق الخوانساري بذلك في المسائل الظنية انما يحسن اذا دل دليل على وجوب احتساب المؤنة والا كما هو المفروض فلا ريب في انه من اعظم الشواهد على عدم احتساب المؤن واظهر من ذلك في التاييد ما تقدم من ادلة الخرص وفائدته وصفته سيما اذا قلنا بجوازه في الزرع سيما ما اشتمل من تلك الادلة على استثناء عذق او عذقين للناطور وترك العرض للعافارة وام جعرور اذ لو كان الواجب اخراج المؤنة من البدل الى الختم لم يكن لاستثناء العذق للناطور بالخصوص وجه بل كان ينبغى ان يحتسب جميع المؤن واما ان يؤخر ذلك كله الى بعد الجذاذ فيعلم من ذلك كله ان الامر بترك العذق والعذقين للتخفيف المستحب للخارص وحاصل الكلام ان حمل اخبار بلوغ خمسة اوسق على بلوغ فائدة الزرع ونتيجة الحاصل للزارع بعد اخراج جميع المؤن دونه خرط القتاد الا ان يستانس له بما ثبت من حال الشارع من التخفيف على ملاك النصاب وهو مناف لاحتساب المؤنة على المالك فربما يستغرق المؤنة فيه حاصل الزرع فان ايجاب الزكوة على المالك لو لم يكن اضرارا وحرجا منفيا فلا اقل من كونه تشديدا على المالك يخالف ما علم من بناء الشارع على التخفيف عنه كما يرشد اليه تتبع اخبار الزكوة ويشهد له قول امير المؤمنين عليه السلام لعامله اياك ان تضرب مسلما او يهوديا او نصرانيا في درهم او تبيع دابة عمل فانا امرنا ان ناخذ منهم العفو والمراد به عدم الاستقصاء عليهم كما فسر به قوله

حد العفو وقيل ما فضل عن قوة السنة ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه ان مقتضى الشركة احتساب المؤن المتاخرة عن زمان تعلق الزكوة من المالك والفقير كليهما فاختصاصها بالمالك يحتاج الى دليل ويثبت الحكم بالمؤن المتقدمة بعدم القول بالفصل كما ادعى هذا مضافا الى ظاهر حسنة ابن مسلم وابن هاشم المتقدمة لترك المعافارة وام جعرور واجر الناطور وما اوردنا عليه سابقا من عدم الوجه في تخصيصها بالذكر لا التخفيف مدفوع بان الوجه في التخصيص هو انه ليس لثمر النخل مؤنة الا هذا واما العامل في البستان بالسقي ونحوه فالغالب انه شريك مع المالك بحصة من الثمر كما هو مقتضى المساقاة وفي حسنة اخرى لمحمد بن مسلم وابن هاشم في تفسير قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده ان هذا من الصدقة تعطى المسكين القبضة بعد القبضة ومن الجذاذ الحفنة بعد الحفنة حتى يفرغ ويعطى الحارث اجرا معلوما ويترك من النخل معافارة وام جعرور ويترك للحارس يكون في الحائط العذق والعذقان والثلثة لحفظه اياه فان جعل ثلثة اعذاق للحارس مضافا الى اجره المعلوم وترك المعافارة وام جعرور ومناف لعدم اندار المؤنة وتجبير المالك اياه وكيف كان فمثل هذا لا يقاوم الشهرة العظيمة والاجماع الظ من الغنية والرضوي المحكى دلالة على المطلب يكفى ظاهر التخصيص بما تقدم وقد يذكر بعض الامور من باب التاييد في ما يدل بها نظر ثم على القول باستثناء المؤن فهل يعتبر استثناؤها من ملاحظة النصاب بمعنى انه لا يعتبر النصاب الا بعد اخراجها ام يستثنى عند الاخراج بمعنى اعتبار النصاب قبل اخراج المؤن لكن لا يخرج العشر الا مما بقى بعد اخراج المؤن وان كان ناقصا عن النصاب اقوال ثلثة اجودها الاول لان ظاهر ادلة اعتبار النصاب ثبوت العشر في مجموع النصاب فيكون الواجب من النصاب ما دل على استثناء المؤن لا بد ان يجعل مقيدا لادلة اعتبار النصاب بما بعد وضع المؤن لا طلاق وجوب العشر في النصاب بمعنى ان ثبوت العشر في هذا النصاب فما فوقه بعد اخراج المؤن والحاصل ان قوله ع في صحيحة زرارة ما انبتت الارض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة اوساق والوسق ستون صاعا فذلك ثلثمائة صاع ففيه العشر يحتمل ان يراد به ما بلغ هذا المقدار بعد وضع المؤن كلها ففيه العشر ويحتمل ان يراد انه ما بلغ هذا المقدار ففيه العشر بعد وضع المؤن كلها لكن الاحتمال الاول اظهر لظهور قوله ففيه العشر في كون العشر في كون العشر في مجموعه بان يكون الواجب عشر المجموع اعنى ثلثون صاعا الا ان الثابت فيه عشر ما بقى بعد المؤنة مع انه مستلزم التقييد اذ قد لا يبقى من النصاب شيء بعد وضع المؤنة فهو مناف لاطلاق الحكم بان ما بلغ النصاب ففيه الزكوة فيحكم عليه بان فيه العشر فعشر المجموع ثابت عند تعلق الوجوب الا انه على المجموع مقسط على حصتى المالك والفقراء بقاعدة الشركة فاخراج المؤنة قبل العشر ليس تقييدا للاطلاقات بل القيد كما عرفت تخصيص باطلاق بلوغ النصاب الا باخراج العشر الا ان يقال ان ادلة وجوب العشر ونصفه فلا بد من تقييد ما بلغ النصاب بما بلغه بعد جميع المؤن لانه الذي يجب اخراج عشره دون ما بلغه قبل المؤن المتاخرة اذ لا يجب الا اخراج عشر ما بقى منه بعد المؤنة فتم ثم ان المراد بالمؤنة هو ما يغرمه المالك او ينفقه لاجل هذا المال ومن البذر وبينها بعضهم بما يتكرر في كل سنة وفيه نظر بل لا يبعد التعميم فيقسط ما يغرمه في كل سنتين او ثلث او اربع عليها بالنسبة ولا يحتسب من المؤنة ما يتبرع متبرع من العمل او بذل عين لعدم احتساب المئنة مؤنة عرفا وفي البيان لو استعمل زرعا او خوخة منها ما قابل البضع وكذا لو خالعها على زرع او ثمر **مسئلة** لا خلاف بين العلماء بل بين المسلمين كما عن غير واحد ان فيما سقى بالمطر او بالنهر ونحوهما فيه العشر وما سقى بالنواضح والدوالي ففيه نصف العشر والاخبار فيه اكثر من ان تحصى والظ ان الضابط في ذلك كما عن الوسيلة والدروس وعن المعتبر والحمل والمنتهى ومجمع الفائدة ما يحتاج في سقيه الى مؤنة وما لم يحتج اصل السقى الى مؤنة وان توقف السقى على حفر النهر وتنقيته وغيرها لكن المعتبر في ذلك احتياج اصل ايصال الماء الى الزرع الى العلاج واستغنائه عنه بل في المناهل ان ظاهرهم الاتفاق على هذا الضابط وان اختلف عباراتهم بل عن المنتهى بعد جعل المعتبر افتقار السقى الى المؤنة وعدمه ان عليه فقهاء الاسلام ففي صحيحة زرارة وبكير عن ابى جعفر ع قال في الزكوة ما كان يعالج بالرشاء والدوالي والنضح ففيه نصف العشر وان كان تسقى من غير علاج او عين او بعل او سماء ففيه العشر فان الظ ان المخصوص بما من باب المثال ولو سقى بهما فمع التساوى فنصف العشر وربعه ومع غلبة احدهما فالعبرة بالاغلب اتفاقا كما استظهره وعن الرياض تصريح جماعة بدعوى الاجماع وعن المدارك ان عليه علماءنا وعن مجمع الفائدة ان به عمل الاصحاب من غير مخالفة وعن الخلاف دعوى الاجماع عليه ويدل عليه مضافا الى ذلك حسنة معوية بن شريح قلت له الارض عندنا تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى سيحا فقال ان ذا ليكون عندكم كذلك قلت نعم قال النصف والنصف نصف بنصف العشر ونصف بالعشر قلت الارض تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى السقية والسقيتان سيحا قال كم تسقى السقية والسقيتان سيحا قلت في ثلثين ليلة او اربعين وقد مكث في الارض قبل ذلك ستة اشهر او سبعة اشهر قال نصف العشر فهل الاعتبار في الاغلبية بالاكثر عددا او زمانا او نموا فيه وجوه بل اقوال اجودها الاول لان ظاهر النص والفتوى اناطة الفرق بالكلفة وعدمها وهما تدوران مع العدد ولا ينافيه ظاهر رواية معوية المتقدمة حيث انه استفصل عن زمان تحقق السقى والسقيتين لا عن عدد السقيات بالدوالي اذ لا يخفى ان هذا محمول على ما هو الغالب من ان اكثرية الزمان علامة اكثرية العدد فاستفصاله في الحقيقة عن عدد سقيات الدوالي مضافا الى ان ظاهر كلام الراوي انه مكث الزرع ستة اشهر ونسقى بالدوالي وسقيت سيحا ثلثين ليلة كما لا يخفى ومن هنا يظهر ضعف التمسك بالرواية لاعتبار الزمان كما حكى استظهاره عنها عن جماعة واما استفادة الاكثرية من الرواية كما استظهره البعض في الايضاح نظرا الى ظهور الرواية في ملاحظة زمان عيش الزرع ونموه فهو بعيد ثم انه هل يكفى مجرد الاكثرية الحقيقية الحاصلة بزيادة واحد او العرفية التابعة للمقامات فان الاكثر من الثلثة والخمسة والستة مثلا بل العشرة مثلا عرفا بزيادة الواحد واما الاكثر

بما يقتضي وجوب عشر ونصفه

من الثلثين والاربعين فصدق بمجرد زيادة الواحد لو سلم لكن انصراف الاطلاق الى الاكثر اليه محل تامل بل منع ام العبرة بالكثرة الملحقة للنادر بالمعدوم وقد
من صدق الاكثر حقيقة بزيادة الواحد ومن انصراف الفتاوى ومعاقد الاجماعات الى الكثرة العرفية ومن ان عمدة الدليل هو النص المتيقن منه الكثرة بمعنى
الاخير ويشهد له حكم الامام بالتنصيف في الدورة السابقة مع المساواة الحقيقية من عدم تصريح السائل واستفصاله عدم الاكثرية المذكورة من ترك تعرضه له
كما تعرض لها في السؤال الثاني حكى الاول عن ظاهر اطلاق المسلم وفيه انصراف الاطلاق الى غير ذلك ولذا اختار المقدس الاردبيلي في ظاهر كلامه المحكى الثاني
من تحقق الكثرة بزيادة الواحد وظاهر بعض مشايخنا الثالث وخيرة المتوسطها للاجماعات المستفيضة التي قد عرفت نعم لو كان الدليل منحصرا في الرواية
امكن الحمل على المتيقن من مورده مع ان الاستشهاد الذي ذكرنا لهذا الاحتمال ممنوع لاحتمال كون قوله النصف والنصف يحتمل ان يكون مبتدا وقوله
نصف بنصف العشر الخ خبر له فيكون معناه النصف المسقى بالدوالي والنصف المسقى سيحا او لهما بنصف العشر والثاني العشر ولاجل تخصيص الامام الحكم
بالتساوي تعرض للسؤال ثانيا فافهم **مسئلة** يستحب الزكوة في مال التجارة على المشهور بين المتأخرين لاخبار كثيرة منها قضية تخاصم ابي ذر
وعثمن والمراد بمال التجارة على ما ذكره جماعة ما ملك بعقد معاوضة بقصد الاكتساب عند تملكه وفي ان هذا اصطلاح فقهي وفيه نظر فان الظاهر انه
معنى عرفي مستفاد من الاخبار الدالة على رجحان الزكوة في المال اذا اتجر فيه فان الظاهر من التجارة في العرف هو ما ذكر فان الظاهر التجارة بالمال المعاوضة عليه
بقصد الاسترباح فيخرج من الحد المملوك بغير عقد المعاوضة كالحيازة والوراثة فان قصد بيع مثل ذلك ولو بالا على القيم ليس استرباحا بما في يده بل هو
طلب لزيادة القيمة السوقية ولهذا لا يسمى تجارة عرفا نعم لو نقله بعوض وقصد نقل ذلك العوض بعوض ازيد قيمة من المنقول عنه كان تجارة فصدق في
التجارة فعلا بعد النقل الاول عازما على الثاني ومما في يده قبل النقل انه مال التجارة اذا عزم على ان يتجر به لكفاية ادنى ملابسة في الاضافة
لكن لا يقوى انه اتجر به ومما ذكر يظهر الوجه فيما ذكروه من اعتبار المعاوضة ما يقوم طرفاه بالمال فما انتقل اليه بسبب خلع او بضع او حق غير مالي صالحه على المال
لا يسمى مال التجارة الا على الوجه الذي ذكرنا من مناسبة العزم على الاتجار به لكن الظاهر انه يشترط المالية في المكتسب فقط دون ما ينتقل اليه عوضا عازما على
نقله الى الغير بازيد مما كان في يده كما اذا صالح على ما في يده من المال بحق تحجير بقصد نقله الى غيره بازيد فلا يبعد عدها تجارة عرفا الا ان شمول
الاطلاقات لمثله مشكل جدا ومما ذكر يعلم اعتبار مقارنة قصد الملك للمعاوضة لقصد الاسترباح بما في يده والا فلو اشترى للقنية بمائة درهم ثم نوى
بعد مدة ان يبيع ما اشتراه بازيد من المائة فلا يصدق على المائة انه اتجر بها ولذا لا يجب زكوتها بعد انقضاء حول من زمن المعاوضة اجماعا ولا يصدق مال
التجارة على المتاع المشترى ايضا الا اذا عاوض عليه بقصد ان يعاوض على عوضه بازيد قيمة منه ولو بنى على ذلك يصدق عليه انه مال التجارة بما ذكرنا
بادنى الملابسة لكونها مشرفا لورود التجارة عليه واما معاوضته بازيد من ثمنه الاول فليس يصدق عليه التجارة فضلا عن مجرد قصد معاوضته بذلك ومن
هنا تبين انه لو اشترى للقنية ثم نوى بيعه بازيد من ثمنه فلا يصدق عليه بمجرد ذلك انه اتجر به ولا انه مال التجارة لا حقيقة ولا مجازا فدعوى تحقق الزكوة
في هذا الفرض وعدم اعتبار نية الاكتساب مقارنة للتملك تمسكا بصدق مال التجارة عليه كما ذهب اليه جماعة منهم المحقق والشهيد في غير البيان
ضعيف جدا مع ان صدق مال التجارة لو سلم لا يجدي لان الاخبار دالة على اعتبار الاتجار فعلا كما يظهر من اخبار مال اليتيم حيث نفى الزكوة فيه الا ان يتجر به
وقوله اذا عملت فعليك الزكوة ونحو ذلك والحاصل ان النصوص والفتاوى بين ما دل على ثبوت الزكوة في مال التجارة التي قد عرفت انه حقيقة في المال
الذي ينتقل اليه بالتجارة وبين ما دل على ثبوت الزكوة في المال الذي اتجر به فمن الاول قوله عليه السلام في رواية خالد بن الحجاج ما كان من تجارة في يدك فيها
فضل ليس يمنعك من بيعها الا لتزداد فضلا على فضلك فزكه وما كان من تجارة في يدك فيها نقصان فذلك شيء آخر وفي معناها اخبار كثيرة متعلقة
بوجوب الزكوة فيما اشترى من المتاع فيما اذا وجد راس ماله وطلب الزيادة فلا ريب في ظهور ذلك فيما اذا كان الاشتراء للتجارة كما لا يخفى وظاهر ان مجرد نية بيعه
بازيد من ثمنه الذي اشتراه به للقنية لا يوجب صدق راس المال على ذلك الثمن لان العرف يصدق عنوان راس المال عليه حال الاشتراء نعم لو تبين
الاطلاق تلك الاخبار لكن انصرافها الى الصورة قصد الاكتساب عند الاشتراء مما لا يخفى ومن الثاني ما دل من الاخبار المستفيضة على نفي الزكوة واستثنى
مال الصبي والمجنون الا اذا اتجر به والمراد بالمال المتجر به هو نوع ذلك المال الاعم من شخصه وبدله والا فشخص المال الذي يتجر به بلغة التاجر الى بايع السلعة
فرجع ما يتجر به ومال التجارة الى واحد وكيف كان فلا يبقى مال اتجر به الا بعد تحقق التجارة فعلا التي هي المعاوضة فلا يصدق على المال الذي قصد بيعه
بازيد من ثمنه انه مال التجارة او مال اتجر به انه لم يسبقه تجارة ولم تلحقه نعم قد يتخيل ان هنا عموما يشمل مثل ذلك وانكانت الاخبار المتقدمة
مختصة بما اذا انتقل اليه بالتجارة وهو وان امكن في تسليم اختصاص تلك الاخبار بذلك الا انا لا نسلم المدار لذلك تبع المحقق وغيره في دعوى عموم
بعض ما اشتمل على لفظ راس المال او في معناه محل البحث الا انه لم يصب في دعوى عموم ما ادعى عاما فمن ذلك قوله كل شيء جر عليك المال فزكه وكل شيء
ورثته او وهب لك فاستقبل به وقوله في رواية محمد بن مسلم كلما عملت به فعليك فيه الزكوة قال يونس تفسيره انه كلما عمل للتجارة من حيوان وغيره فعليه فيه
زكوة ولا يخفى ان الرواية الاولى انما تدل على وجوب الزكوة في المال الذي يتجر به لان المراد بالشيء النقد بقرينة قوله وكل شيء ورثته او وهب فاستقبل يعني
استقبل به الحول ولا ريب ان الحول لا يعتبر الا في النقدين فالمراد ان النقد الذي جر عليك المال اي صار سببا لجر المال اليك بان اعطيته ثمنا لشيء بيع بازيد

منه يجب

منه يجب فيه الزكوة وان لم يحل الحول على عينه ولا ريب انه اذا نوى بيع ما اشتراه للقنية فالقائل بوجوب الزكوة بعد حلول الحول على ذلك المشترى من حين
نية بيعه بازيد من ثمنه لا يقول بانها زكوة الثمن الذي اعطي ثمنا لذلك المشترى وصار سببا لجر المال وهو مقدار الزائد من قيمة المشترى على ثمنه فيكون زكوة
زكوة لذلك الثمن الجار للمال ولا يتحقق الا اذا اعطي ثمنا لاجل الاكتساب بثمنه وهذا واضح بادنى التفات واما الرواية الثانية فهي بنفسها ظاهرة في
معنى الرواية الاولى وهو ثبوت الزكوة في المال المعمول به كما دل عليه الاخبار المستفيضة في مال اليتيم وغيره واما تفسير يونس فهو ايضا كذلك وان كان يتوهم
ان المراد به ما عمل للتجارة وان لم يتجر به بعد لكنه توهم ليس في محله اذ ليس معنى عمل للتجارة اعدها لها مع ان مجرد بيع شيء بازيد من ثمنه ليست تجارة على ما عرفت
حتى يكون قصد نية التجارة واعداد المال للتجارة فتحقق مما ذكر ان القول بوجوب الزكوة في محل البحث ضعيف منفي بالاصل بعد ما عرفت من اختصاص ادلة
زكوة مال التجارة بما اذا اشترى للتجارة ولظاهر اخبار زكوة مال اليتيم الحاصرة لثبوت الزكوة فيه فيما اذا اتجر به وعمل به والاطلاق نفي الزكوة فيه اذا كان غير معمول
الشامل اذا طلب المال شيء مما اخذ لغير الاكتساب بازيد من ثمنه فانه يصدق عليه انه مال موضوع نعم يمكن ان يستدل بكفاية مجرد قصد التجارة بموثقة سماعة عن
ابي عبد الله عليه السلام قال ليس على الرقيق زكوة الا رقيق يبتغى به التجارة فانه من المال الذي يزكى دلت على كفاية ابتغاء التجارة بالمال اللهم الا ان يدعى انصرافه الى
ما يبتغى عند تملكه التجارة به وكيف كان فالمسئلة مشكلة والاصل دليل قوي واضعف من هذا القول ما مال اليه المحقق الاردبيلي بعد ان تردد فيه
المحقق في المعتبر وان جعل الاشبه خلافه وجزم به بعض مشايخنا المعاصرين انه لم ينعقد الاجماع على خلافه من عدم اعتبار تملك المال بقصد معاوضة
بل يكفي مطلق تملكه نعم قيد شيخنا المعاصر بما اذا كان المنتقل منه اخذه للتجارة ووجه ضعف هذا القول يظهر من ملاحظة الاخبار الدالة على اعتبار
راس المال كما اعترف به في المعتبر مضافا الى انهم اجمعوا على اعتبار ان يطلب مال التجارة براس ماله او ازيد ولا يتحقق هذا الشرط الا مع وجود راس المال
الا ان يقال باختصاص هذا الشرط بصورة وجود راس المال وادعى المعاصر شمول راس المال لما هو راس المال عند المنتقل منه كما ترى واما وجوب زكوة
النماء والنتاج والثمرة لمال التجارة فهو ايضا من حيث كونها لم تحصل تملكها بسبب عقد المعاوضة وان لم ترد المعاوضة على نفسها فالاستشهاد من شيخنا
المعاصر بذلك على عدم اعتبار انتقال المال بالمعاوضة ضعيف من وجوه واما ما ذكره من اشتراط طلب مال التجارة براس المال فالمراد به مجموع المال لا خصوص
كل جزء حتى يقال ان النماء ليس له راس المال نعم لو حصل النقص في قيمة العين انجبر بالنماء كما يظهر من البيان ثم ان اعتبار قصد الاكتساب عند التملك فاورد
مورد الغالب من كون التملك مقارنا للقصد والا فلو اشترى له فضولا فاجاز بعد سنة بقصد الاكتساب كفى وان قلنا بكون الاجازة كاشفة لان الاجازة
هي الامر الاختياري الموجب لحصول التملك من حينها او من حين العقد على القولين في الاجازة ولو اشترى معاطاة فان قلنا بكونها مملكة فلا اشكال في اعتبار
مقارنة قصد الاكتساب وان قلنا بكونها مبيحة فمقتضى القاعدة عدم وجوب الزكوة في هذا المال كالحج وهذا من جملة ما يلزم القائلين بالاباحة دون الملك
نعم لو التزم بترتيب احكام الملك عليه اعتبر القصد من حين اخذ المتاع وان قلنا بحصول التملك من حين تلف احد العوضين ففي تعيين زمان القصد صعوبة وكيفكان
فالمعاوضة في كلامهم جنس لما ينقل اليه العقد لا يشمل الفسخ ولو كان بقصد الاكتساب بان دفع على مالي تجارة ثم تقاسخا او تراد العيبين ينقطع حول التجارة ثم ان شرائط
المذكورة للزكوة في مال التجارة ثلثة الاول النصاب وقد ادعى اليه اتفاق المسلمين ويدل عليه ان المستفاد من اخبار هذه الزكوة اتحادها مع زكوة النقدين
من حيث النصاب والقدر المخرج وحلول الحول ولا شك في افادتها ذلك فمن نظر فيها بتامل يدير فلا يصغى الى الاستشكال من صاحب الحدائق في استفادة ذلك
من الروايات ودعواه اطلاقها ومنه يعلم ان لمال التجارة نصابا ثانيا اعني الاربعين درهما او خمسة دنانير الثاني اعتبار الحول من حين التجارة او
قصدها على الخلاف وهو ايضا مما لا خلاف فيه ظاهرا ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم عن الرجل يوضع عنده الاموال يعمل بها قال اذا حال عليه الحول فليزكها
وصحيحة الحلبي كل ما عملت فيه فعليك فيه الزكوة اذا حال عليه الحول ولو ظهر لمال التجارة ربح او نماء كالنتاج والثمرة فحكمه حكم السخال في اعتبار حول مستقل
لها اذا بلغت النصاب الثاني والا ضم الى الاصل عند انقضاء حوله ولا يستأنف الحول من حين الضم لما تقدم في حول السخال قال في البيان ونتاج مال التجارة
منها على الاقرب لانه جزء منها ووجه العدم انه ليس باسترباح فلو نقصت الام ففي جبرانه نظر من انه كالجزء ومن تولده منها ويمكن القول بان الجبر يتفرع
على احتسابه من مال التجارة فان قلنا بجبره والا فلا وربما يتوهم ان وجوب الزكوة في مثل النتاج والنماء مع انه ليس ملكا بعقد معاوضة يدل على عدم
انتقال المال بعد المعاوضة وفيه ما تقدم نعم قد يستشكل في اشتراط حول مستقل للنماء باعتبار عدم عموم فيما دل على اعتبار الحول بحيث يشمل النماء التابع
للاصل سيما مع عموم قوله كل شيء جر عليك المال فزكه وما ورد من انه اذا ملكت مالا في اثناء الحول فعدله ثم زكها جميعا واستشهد لها في الدروس على
استتباع حول الربح للاصل وفيه ان ما دل على اعتبار الحول انما دل على اعتباره فيما يجب فيه الزكوة كما يظهر من روايتي ابن مسلم فان قلنا بوجوب الزكوة
في النماء فلا محيص عن اعتبار الحول والا فلا بد من القول بعدم وجوب الزكوة فيه وقوله كل شيء جر عليك المال وما بعده لا يدل على وجه الاشكال سيما بعد
تفسيرها بما في ادلة الحول كما لا يخفى الثالث وجود راس المال طول الحول فلو نقص منها ولو يوما شيئا ولو يسيرا من جهة انخفاض السعر لم يجب الزكوة اجماعا
كما في المعتبر وعن المنتهى ويدل عليه الاخبار نعم ورد انه اذا مضى عليه احوال على النقيصة زكاه لسنة واحدة استحبابا وهل يشترط في زكوة مال التجارة بقاء
العين السلعة طول الحول كما في المال الاول ام لا يشترط فتثبت الزكوة وان تبدلت اعيان مال التجارة ظاهر المحقق في الشرايع وصريحه في المعتبر الثاني وهو المحكي عن

ظاهر المفيد في المقنعة و الاقوى عدمه لان الاخبار دلت على ثبوت الزكوة فيما اتجر به ويعمل به وفيما يضطرب به من الاموال ولا ريب ان ما يعمل به ليس المراد
لانه يدفع الثمن الى صاحبه الذي يتعامل معه فالمراد الاعم منه ومن بدله فالزكوة في الحقيقة بالمال المتقلب في التجارة لا بخصوص ما اشتراه للتجارة نعم
مورد بعض الروايات ان المتاع الذي بقي حولا لم يطلب براس ماله او زايد فعليه الزكوة و ظاهر اختصاص المورد بما لاجل الخصوصية مورد السؤال
لا يوجب تخصيص العموم **مسئلة** اختلف في تعلق زكوة مال التجارة بالعين او بالقيمة فالمش كما قيل على الثاني والفاضلان في المعتبر ويحكى كره
على الاول وتبعهم جمع من متاخري المتاخرين والحق ان المراد بتعلقها بالعين ان كان تعلقها على نحو الزكوة الواجبة بحيث يحدث عند حلول الحول مشاركة للفقراء
في العين فهذا المعنى لا يتصور على القول باستحباب زكوة مال التجارة وان اريد به ما قدمنا تقويته من ان معنى تعلقها بالعين استحقاق الفقراء لان يدفع اليه
من المال تملكا خاص فهذا المعنى يتصور على القول بالاستحباب كما في الزكوة المستحبة فيما تنبت الغلات من الحبوب مع الاتفاق على تعلقها بالعين و اما ان اريد
استحقاق دفع ربع عشر من قيمة العين شبه استحقاق المجني عليه الدية من قيمة العبد الجاني فهو من تركة الميت فهذه وجوه ثلثة في كيفية التعلق بالعين
واما تعلقها بالذمة فهو بمعنى استحقاق الفقراء ما يوازي ربع عشر من مال التجارة في ذمة المكلف وهذا الوجه بعيد عن ظاهر الادلة مثل قوله ع في كل
الف درهم خمسة وعشرين من عموم ما في زكوة الاموال وما ورد في خصوص مال التجارة من قوله ع في الاموال المعمول بها اذا حال عليها الحول فليزكها فان تزكية المال
التي تعلق بها الوجوب في الاموال التسعة والاستحباب في غيرها هو لاخراج الزكوة منه وضمانه باخراج بدله وكذا ظواهر ما دل على ثبوت الزكوة في مال التجارة
من قوله ع ليس في مال اليتيم زكوة حتى يعمل به او يتجر يدل على ان الثابت مع التجارة الظرفية المنفية بدونها واما الوجوه الثلثة في تعلق العين فالاول
منها قد عرفت ما يحتمله في الزكوة الواجبة لكنه لا يتعلق بالمتاع يبقى الاخيران والاظهر اخيرها لان تعلق الزكوة بمال التجارة باعتبار كونه مالا لا باعتبار
عنوانات الشخصية ككونه ثيابا او سمنا او زيتا فالمامور بالاخراج منها هو حصة من المال المقابل بما المعبر عنه بالقيمة التي لا بد ان يكون من النقدين الذين
هما المعيار شرعا وعرفا في معرفة مقدار مالية الاشياء ويشهد على ما ذكرنا ما ذكر من قوله في عدة روايات في كل الف خمسة وعشرون فانه كما يدل على ان في الالف
من عين المال خمسة وعشرين كما في النقدين فكذا يدل على ان في الالف من عين المال الموجود في الامتعة باعتبار تقومها بها خمسة وعشرين من ذلك الالف الموجود
فيها الملحوظ باعتبار التقويم ولا يمكن الجمع بين زكوة التجارة وزكوة النقدين في مدلول هذه الروايات الا بما ذكرنا ودعوى اختصاصها بمال النقدين خلاف
الظاهر فان وجوب اخراج ربع العشر في زكوة التجارة وان كان مجمعا عليه المسلمون الا ان الظ استناده الى مثل هذه الروايات و يؤيد ما ذكرنا اعتبار
النصاب النقدين و يؤيد ما ذكرنا ايضا ان الزكوة انما يتعلق بالمال عليه الحول وقد عرفت ان الاقوى عدم اشتراط بقاء شخص المتاع طول الحول فالزكوة يتعلق
بالقدر المشترك بين اشخاص الامتعة الموجودة في الحول وليست مشتركة الا من حيث القيمة البالغة نصابا الموجودة في الجميع فالزكوة يتعلق بذلك
المشترك الذي اشترط بقائه طول الحول وبلوغه نصابا و اعلم ان ظاهر ما يدل على اعتبار بقاء راس المال طول الحول كما عن المحقق والعلامة ومن تاخر عنهم
هو كون الاعتبار في تقويم المتاع بملاحظة بقاء راس المال و عدمه هو تقويمه براس المال الذي وقع الابتياع في اول الحول فان كان مالا مقتنيا محضا
كاحد النقدين فلا حاجة الى تقويمه فلو باع المتاع في الحول بدنانير وكان راس المال الذي اشترى به دراهم قوم الدنانير دراهم لان اصل المال الدراهم صرح
به في الدروس وان كان عرضا قوم بالغالب من النقدين كما في البيان والمدارك لانه المناط في معرفة مالية الاجناس و التحقيق ان راس المال انما يلاحظ
حيث البقاء في الحول وعدمه بالشيء الذي اشترى به مال التجارة ان لم يكن من النقدين والا فيقوم مال التجارة بنقد لو عرض ما اشترى به لا يعرف
منه بقاء راس المال وعدمه كما لو كان الثمن مائتي درهم وقوم مال التجارة الباقي في الحول بثلثين دينار فانه لا يعلم بقاء ما في الدرهم الذي هو راس المال
الا بعد تقويم المتاع بالدرهم وتقويمه بالدينار لا يفيد الا اذا رجعنا وقايسنا الدينار بالدراهم واما معرفة النصاب فالظ انه يكفي فيه بلوغ مال التجارة
نصابا باعتبار قيمته التي هي اعم من الدرهم والدينار فيجب الزكوة اذا بلغ باحدهما ولا دخل في ذلك للثمن الذي اشترى به المتاع نعم لو قلنا بان هذه الزكوة
هي زكوة راس المال كما يستفاد من ظاهر بعض الاخبار مثل قوله ع كل مال عملت به ففيه الزكوة وما ورد في انه ليس في مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به ونحو ذلك
فالمعتبر بلوغ راس المال نصابا الى التفصيل بين كون راس المال من احد النقدين فيعتبر هو بنفسه حتى انه لو كان راس المال مائتي درهم وتسعة عشر
دينارا لم يجب في المال الا زكوة الدراهم دون الدنانير وان كان قيمة المتاع المشترى تبلغ اربعمائة درهم لكن الظ ان متعلق الزكوة هو مال التجارة كما يظهر
من كلمات الاصحاب دون راس المال والمراد بقوله ع كل مال عملت به هو المال بعد تحقق وصف العمل به وهو الكلي الباقي الى اخر الحول دون شخص راس المال
و ح فاذا اشترى بمائة وثمانين درهما متاعا يسوي عشرين دينارا لكون كل دينار تسعة دراهم جرى في الحول من حين التملك للاكتساب هذا ما خطر في
الذهن في اول النظر والمسئلة تحتاج الى تامل **مسئلة** اذا تقارض العامل مع المالك فلا اشكال في وجوب زكوة اصل مال التجارة على المالك
عند اجتماع الشرايط ولا في وجوبها في حصته اذا بلغ النصاب الثاني وحال عليه حول من حين ظهوره وان كان في صدق مال التجارة على النماء تامل الا ان الظ
انه يصدق عليه انه مال ملك بقصد معاوضة لاجل الاكتساب به ولو في ضمن الاصل وقصد الاكتساب ولو لم يقصد الاكتساب بالربح عند المعاوضة على الاصل
فالظ انه لا يقدح بناء على ان زمان تملك النماء زمان ظهوره ولا يحتاج الى مرتبة زمان الظهور لتحقق النية عنده بل قصد الاكتساب بالعين في زمان

حدوث الربح في نفس الامر كما ف نعم لو قلنا ان زمان تملك الربح زمان تملك العين فيملكه حين بمعنى انه يظهر حين ملكه لا انه يملكه اذا ظهر وانه يجوز
الثمرة المعدومة بل بيعها بضميمة الموجود بل قيل بجوازها منفردة ازيد من عام فيعتبر القصد عند المعاوضة على الاصل بان يقصد التجارة به وبما يتولد
القصد في المتصل يتحقق تبعا واما في المنفصل كالثمرة والنتاج فالاكتفاء بحصول نية الاكتساب عليه اكتسابا بالاصل غير واضح نعم لو قلنا بعدم اعتبار نية
الاكتساب كما نسبه عليه جماعة فلا اشكال واما حصة العامل من الربح فان قلنا ان العامل لا يملك الحصة بل يستحق الاجرة فلا اشكال في عدم
وجوب الزكوة على العامل ووجوبها على المالك لان اجرة العامل ح كالدين عليه لا ينفي الزكوة وان قلنا بملكه بمعنى ترتب بعض احكام الملك عليه
كانفاق مقدار حصته ممن ينفق عليه اذا اشتراه من مال القارض لا الملك الحقيقي ولهذا لا يملك ربح الربح ولا يستحق من ربح ثلثين عشر ثم
ربح عشرين في الاربعين الا ثلث مجموع الربح و الخمس لا عشرين منه فلا زكوة ايضا اذ لا زكوة الا على مالك فهل يكون على المالك فيه اشكال بناء
من ان الجميع ملكه ومن انه ممنوع من التصرف فيه لتاكد حق العامل فيها وان قلنا بملكه للحصة حقيقة وان عدم تلك الحصة بعد الربح لموانع منها انه يلزم على المالك
ان يستحق بالشرط الذي وقع منهما من استحقاقه حصة خاصة خلاف مقصودهما وهو استحقاق الازيد فان قلنا بان الملك موقوف على او القسمة
او الفسخ فلا زكوة ايضا وان قلنا يكون هذه الامور كاشفة عن تملكه عند الظهور والظ ان زكوتها لا يجب على المالك ايضا لانه غير مالك لا نعم لو بنا
العامل ومع التلف فيقدم وان قلنا بملكه حقيقة بالظهور ففي الزكوة فيه ايضا اشكال من حيث عدم تمامية الملك لتزلزله باحتمال طرو الخسران الموجب
لمقابلته به لكون الربح وقاية لراس المال وايضا ان اصالة عدم طرو الخسران لا يرفع التزلزل لان معنى التزلزل هو كونه في مقابل الناقص على تقدير تحقق
الخسران وهو المعبر عنه بالوقاية فهي في وقايته بالفعل قطعا وان لم يكن تداركا فعليا قبل الخسران وهو ادون من مال الرهن الا ان يحكم بالوجوب من حيث تسلطه
على دفع هذا التزلزل بالفسخ ونحوه مع ان المانع من وجوب الزكوة هو التزلزل من حيث البقاء لا من حيث الحدوث ولهذا لا يمنع جواز العقود المملكة للنصاب
واشتراطها على رجوع المالك وما نحن فيه من هذا القبيل لحكم الشارع بان الخسارة ترد على الربح والتزامها بذلك كما لا اشكال من جهة كونه مالا
مشتركا اذ الشركة لا تمنع الزكوة انما الكلام في تحقق الامر بالاخراج من نفس المال او بالاداء من الخارج الظاهر هو الاول لاطلاق الامر بالاخراج ثم الظ
زكوة حصة العامل يحسب من نصيبه لانه من قبيل المؤن اللاحقة للمال الموضوع من اصل الربح كما ان زكوة حصة المالك اذا اخرجها من المال يحسب عليه
من الاصل والربح بالنسبة واستقربه في محكي النهاية انها اذا اخرجت من العين فهي كالمؤن لا يختص **مسئلة** الاقوى كون المسكين اسوء حالا
من الفقير وان كان مشاركا للفقير في عدم تملك ما يكفيه فهو من يملك شيئا كما في البيان وغيره اولا وفاقا للمحكي عن جماعة من القدماء وجمهور من المتاخرين و
عن الغنية الاجماع عليه وهو المحكي عن جماعة من اهل اللغة بل عن بعض العبائر انه المش بينهم لمساعدة العرف وصحيحة ابن مسلم عن احدهما ع ان الفقير
الذي لا يسئل الناس والمسكين الذي اجهد منه الذي يسئل وحسنة ابي بصير بالكاهلي ويؤيد ما ذكر ان المسكين من المسكنة اعني الذلة فهو اخذ فيه مضافا
الى الحاجة الماخوذة في الفقر تحقق الذلة الزائدة على اصل الفقر وليس المراد مطلق الذلة بل الذلة من حيث الفقر فحاصله يرجع الى فقر يذل هو لنفس
من مطلق الفقر خلافا للمحكي عن جماعة فقالوا بالعكس وكون الفقير اسوء حالا استدلالا على ذلك بالآية لا ينهض حجة ثم ان المحكي عن جماعة المصرح به في الروضة
الاجماع على دخول احدهما في الاخر اذا انفرد وفي البيان بعد ما حكى عن الشيخ والراوندي والفاضل دخول احدهما في اطلاق لفظ الاخر فان ارادوا به حقيقة
ففيه منع ويوافقون على انهما اذا اجتمعا كما في الاية يحتاج الى فصل مميز بينهما انتهى وحاصل ذيل كلامه انه اذا اتفقوا في ثبوت المميز مع اجتماعهما في الذكر
فليكن في صورة الانفراد ما يوجب ارادة القدر المشترك من كل منهما اذا اطلق وقد يستشكل في كفارات القواعد في اجزاء اطعام الفقراء على المساكين اذا لم
بان الفقير اسوء حالا وكذا في الوصية والخلاف في الايضاح ويحكى جامع المقاصد في الوصية عدم الدخول ولم يرجح في وصية الدروس شيئا الا ان الظ
المستفاد من الاخبار هو ما ادعي عليه الاجماع اذ لا ريب في شمول لفظ الفقير للمسكين فيما اطلق وكذا الظ ان المسكين اذا اطلق فيراد به الذليل بدل
الفقير نعم اذا اجتمع مع الفقير فيراد به الذليل بذل زائد على اصل الفقر ويعبر باسوء **مسئلة** المش بل المحكي عن عامة اصحابنا ما عدا نادر ان
الفقير من لا يقدر على مؤنة سنة له ولعياله الواجبي النفقة فهنا مسائل ثلث الاولى ان لا يكون له قوت السنة ويدل على جواز اخذ الزكوة مفهوم الرواية
المحكية عن المقنعة من رواية يونس بن عمار قال سمعت الصادق ع يقول يحرم الزكوة على من عنده قوت السنة وليس بمجرد مفهوم الوصف لورود الوصف في
مقام التحديد المناسب لان يكون جامعا مانعا ويدل عليه نحو ما سيجيء من الاخبار الدالة على جواز الاخذ لمن له راس مال لا يحصل كفاية سنة وقد خالف
هنا من قال بحرمة الزكوة من ملك احد النصب لا النقدين او قيمته و مستنده ضعيف وهو نادر الثانية ان يكون عنده قوت سنة واحدة وان لم يملك ازيد
من ذلك ولا يقدر على تحصيله كان وهب لفقير او اعطي من الزكوة ما يكفيه لسنة لا غير ويدل على تحريم اخذه للزكوة منطوق الرواية المتقدمة المعلل في
المحكي عن العلل بطريق حسن بابن هاشم الى صفوان بن يحيى عن علي بن اسمعيل قال سئلت ابا الحسن ع عن السائل وعنده قوت يوم ايحل له ان يسئل
ولو اعطي شيئا من قبل ان يسئل يحل له ان يقبله قال ياخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنة لانها انما هي من سنة الى سنة فان ظاهرها ان العلة
كفاية السنة لو منع من ذلك يبقى محتاجا في بعض السنة فدل على ان من عنده كفاية السنة لا يجوز له ان ياخذ ونحوها حسنة اخرى لابن هاشم محكية

عن معاني الاخبار عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي ولا لمحترف ولا لقوي قلنا ما معنى هذا قال لا يحل له ان ياخذها وهو يقدر على ما يكف به نفسه عنها فان واجد مؤنة السنة قادر على ذلك اذ ليس المراد القدرة على التكفف عن زكوة السنين المستقبلة وفي المحكية عن السرائر عن شيخه ابن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سئل عن ابي عبد الله ع عن الرجل يكون عنده المتاع للحرب وهو محتاج ايبيعها وينفقها على عياله او ياخذ الصدقة قال يبيعها وينفقها على عياله ثم ان المخالف في هذه المسئلة غير معروف على علمائنا بما نسب في المفاتيح الى ظاهر عبارة ط بان الفقير من لم يكن قادرا على كفاية مؤنته ومؤنة من يلزمه كفايته على الدوام حيث ان ظاهر العبارة عدم ارتفاع الفقر بان يملك مؤنة سنة واحدة لكن الظ رجوع هذا القول الى قول المش اذ احتمل في المختلف المراد بالدوام السنة واحتمال غير واحد رجوع القيد الى قوله من يلزمه كفايته على تقدير الظهور فالقول ضعيف الثالثة ان يكون له ما يكفيه لسنة الا ان شغله الاكتساب بما يكون نماء في يده نقدا او غيره الوافي بمؤنة سنة بمنزلة الآلة للصنعة حرفة والظاهر ايضا جواز اخذه للزكوة ايضا على المش بل في الرياض انه لم يجد فيه خلافا ومن الاردبيلي نسبته الى صريح الاصحاب للاخبار المستفيضة منها المحكية عن الفقيه باسناده عن ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل له ثمان مائة درهم وهو رجل خفاف وله عيال كثير اله ان ياخذ من الزكوة قال يا ابا محمد ايربح من دراهمه ما يقوت به عياله ويفضل قلت نعم قال كم يفضل قلت لا ادري قال ان كان يفضل من القوت مقدار نصف القوت فلا ياخذ الزكوة وان كان اقل من نصف القوت اخذ الزكوة قال قلت فعليه في ماله زكوة يلزمه قال بلى قلت كيف يصنع قال يوسع بها على عياله في طعامهم وشرابهم وكسوتهم ويبقى منها شيئا يناوله غيره وما اخذ من الزكوة فضه على عياله حتى يلحقهم بالناس وفي موثقة سماعة قال سئلت ابا عبد الله ع عن الزكوة هل تصلح لصاحب الدار والخادم فقال نعم الا ان يكون داره دار غلة فيخرج له من غلتها دراهم ما يكفيه وعن الكافي عن القمي عن ابيه عن اسمعيل بن عبد العزيز عن ابيه قال دخلت انا وابو بصير على ابي عبد الله ع فقال له ابو بصير ان لنا صديقا الى ان قال انه العباس بن الوليد بن صبيح له دار تسوى اربعة آلاف درهم وله جارية وله غلام يستقي على الجمل كل يوم ما بين الدرهمين الى اربعة سوى علف الجمل وله عيال اله ان ياخذ من الزكوة قال نعم قلت وله هذه العروض قال يا ابا محمد اتامرني ان امره ببيع داره وهي عزه ومسقط راسه او يبيع خادمه التي تقيه الحر والبرد وتصون وجهه ووجه عياله او امره ان يبيع غلامه وجمله وهو معيشته وقوته بل ياخذ الزكوة فهي له حلال ولا يبيع غلامه وجمله وفي صحيحة معوية بن وهب قال سئلت ابا عبد الله ع الرجل يكون له ثلثمائة او اربعمائة وله عيال يحترف بها فلا يصيب نفقته فيها ايكتسب فياكلها ولا ياخذ الزكوة او ياخذ الزكوة قال لا بل ينظر الى فضلها فيقوت بها نفسه ومن وسعه ذلك من عياله وياخذ البقية من الزكوة ويتصرف بهذه لا ينفقها ولا يبعد ان يكون معنى رواية وياخذ البقية من الزكوة اي لبقية عياله الذين لا يسعهم فضل ماله كما في رواية هرون بن حمزة حيث قال فلينظر ما يستفضل منها فلياكله هو ومن يسعه ذلك وليأخذ لمن لم يسعه من عياله وفي دلالتها على المطلب نظر وفيما تقدم من الاخبار المعتضدة بالشهرة غنى منها ثم ان ظاهر الاخبار المتقدمة على ما صرح به بعض وحكاه عن غيره هو اعتبار الاستنماء الفعلي من المال المستنمى في الكفاية لا مجرد قابلية الاستنماء فمن كان له مال يشتغل به او يكفيه السنة فلا يحل له الزكوة كما هو ظاهر الاخبار المتقدمة في المسئلة الثانية ومن كان يشتغل بها او يتجر بها حلت له الاخذ اذا لم يكفه الربح وكذا آلات الصنايع مستثنى لمن يصنع بها دون من لا يصنع بل وكذا دار الغلة اذا ابى ان يسكنها او اسكنها من غير اجرة بحيث لا يكون بانيا على استنمائها ثم المراد بعدم كفاية الربح لاجل قلة رأس المال وعدم ترتب ازيد من ذلك الربح عليه بحسب العادة واما لو فرضنا انه يملك لكنه اتفق في بعض السنين عدم كفاية ربحها بمؤنته اللائقة بحاله فالظ عد مثل هذا غنيا وكذا الضيعة التي يتفق قصور ربحها عن المؤنة اللائقة بحاله لكن لو باع منها شيئا وانفقه كان الباقي يحصل منه عادة لولا العارض ما يكفيه ولو جعل المدار على صدق الغني عرفا كان اوجه ثم ان المستفاد من الاخبار المتقدمة وغيرها وكذا الفتاوى المعروفة ان القدرة على التكسب الكافي له ولعياله يخرج من الفقر خلافا للمحكي عن الخلاف من انه نسب الى اصحابنا القول بجواز اخذ الزكوة لو يرده الاخبار المستفيضة المعتضدة بالشهرة وحكاية الاجماع عن الناصريات والخلاف وغيرها وربما يتوقف باعتبار التكسب فلا يترك الحرفة والصنعة والظاهر ان المعتبر القدرة على التكسب اللائق بحاله قوة وضعفا فلا عبرة بما فيه مشقة شديدة لا يتحمله عادة لادلة نفي العسر والحرج ومنها يعلم اعتبار كونه لائقا بحاله الا ان ارتكاب غيره حرج جدا فهو كما في المهذب البارع اصعب من تكلفه ببيع خادمه وخدمة نفسه وبيع فرس الركوب والمشي ويدل على ذلك ما تقدم في رواية ابي بصير مع تعليل عدم بيع الدار بانها عزه وبيع الخادم بانه تقيه الحر والبرد وتصون وجهه ووجه عياله الى غير ذلك مثل ما دل على كراهة اعلام المؤمن المرتفع بكون المدفوع زكوة معللا بقوله لا تذل المؤمن فان منع المؤمن من الزكوة والجائه الى ما لا يليق به من المكاسب اشد اذلالا والمعتبر من الصنعة والاحتراف ما يوثق عادة بحصول المؤنة منه مثل اجارة النفس للعبادات لا بمجرد حرفة الا اذا اطمان عادة بحصولها عند الاحتياج ولو ترك المحترف الحرفة ما يحتاج في زمان لا يقدر عليها كما لو ترك العمل نهارا فاحتاج ليلا او كما لو ترك البناء عمل البناء في الصيف فاحتاج في الشتاء عند حصول ذلك العمل له ففيه اشكال من صدق الفقير عليه وانه لا يقدر في الحال على ما يكف به نفسه عن الزكوة فيعمه ادلة جواز الاخذ ومن صدق المحترف وذي المرة السوي عليه فيشمله ادلة المنع وهو الاقوى لعدم معلومية صدق الفقير عليه والاصل على المحبوس الغني ولم يجعل ابن السبيل قسيما للفقير في الكتاب والسنة نعم لا باس بالصرف اليه من سهم سبيل الله لكن الانصاف انه لولا انعقاد الاجماع على الخلاف قوي القول بجواز الدفع الى كل محتاج في زمان حاجته وان كان غنيا في زمان يسير او يسول اختياره كما هو مقتضى بل ذكر صريحا بعض مشايخنا المعاصرين اعتبار التكسب الفعلي في تحقق الغنى فيعطى القادر على الحرفة والصنعة اذا

لم يشتغل بها فعلا باختياره وان كان حين الاعطاء قادرا لكنه خلاف ظاهر النصوص والفتاوى وان كان ظاهر بعض العبارات ربما يوهم اعتباره وقد استفاضت النصوص انه لا يحل الصدقة للغني ولذي مرة سوي وان كان في بعض الاخبار انه قد قيل انه قال رسول الله ص لكن الظ كما فهمه غير واحد ان المراد عدم الحاجة له لدخوله في الغني مع انه لا دلالة في ذلك على شيء وعلى اي تقدير فلا اشكال في حرمة الاخذ حال القدرة على التكسب الا اذا ترك التكسب للاشتغال بامر واجب ولو كفاية كتحصيل علم ويحتمل تعين الواجب الكفائي على من لا يحتاج الى التكسب لان المحتاج اليه مشغول الذمة بواجب عيني وان كان لطلب العلم مما يستحب في حق الطالب فالظ انه لا يسوغ ترك التكسب كما في سائر المستحبات لصدق الغني والمحترف القادر على ما يكف به نفسه عن الزكوة ولا دليل لطلب العلم بل الامر الاستحبابي لا يوجب الاذن في ترك التكسب بل طلب تركه المستلزم لجواز اخذ الزكوة كما عن بعض مشايخنا المعاصرين لا وجه له اذ بعد عموم ما يحرم الزكوة على القادر على التكسب يصير تحصيل الاجل حفظ نفسه وعياله فلا يزاحمه استحباب ذلك لان المستحب لا يزاحم الواجب اجماعا ودعوى ان تسليم حرمة الاخذ المستلزم لوجوب التكسب مبني على تقدم ادلتها على ادلة استحباب ذلك المستحب لم لا يجوز العكس مدفوعة بما لا بان المقرر في محله ان استحباب المستحب لعموم دليله لا يزاحم عموم وجوب الواجبات لان وجوب الشيء يدل على وجوب مقدمته ولو كانت المقدمة في نفسها متصفة بالاذن في الترك لوجوب الشيء مقدمة لا يرتفع بسبب اباحة الذاتية او استحبابه الذاتي والا لم يجب شيء من باب المقدمة اصلا لانه في ذاته ان اتصف بحرمة لم يتصف بالوجوب بناء على تقدم الحرمة على الوجوب ولو لم يتقدمها فهي كالاحكام الثلثة الباقية يعارض بدليلها دليل وجوب ذي المقدمة فلا يبقى مورد لوجوب المقدمة الا المقدمة الواجبة في ذاتها ولا يخفى ما فيه وتمام الكلام في محله ولو لم يعلم صنعة فالظ عدم وجوب التعلم ويصدق عليه انه لا يقدر على ما يكف به نفسه لان المتبادر القدرة القريبة مع انه قلما يخلو فقير من القوة البعيدة للتكسب ولو قصر الكسب عن مؤنة السنة فلا شبهة في جواز اخذ التتمة دفعة ودفعات ولا في عدم جواز اخذ ما زاد بعد اخذ التتمة وانما الكلام في جواز الزائد عن التتمة ابتداء فقولان من عمومات جواز اخذ الزكوة سيما المغني منها بقوله حتى تغنيه بناء على حمله على الغنى العرفي وهو تملك ما فوق مؤنة السنة اذ لا يصدق الغنى في العرف على من يملك مؤنة السنة ولا يقدر على ازيد منها ومن ان الزكوة انما وضعت قوتا للفقراء وظاهرها ان لهم منها قوت سنة حيث انها من سنة الى سنة ويدل عليه قوله ع في صحيحة معوية بن وهب المتقدمة وياخذ البقية من الزكوة وقوله في رواية العلل المتقدمة انه ياخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنة وما ورد من الامر بالاعطاء حتى يغني لا يدل على الظ اذ لا يبعد ان يراد اشتمام الدفع الواحد حتى لا يتبع المؤمن في ذل طلب الزكوة ثانيا او قبولها في هذه السنة والا جاز اعطاء جميع الزكوات لفقير واحد وفساده ظاهر لكن الانصاف انا لو قلنا في المسئلة بجواز اعطاء غير المكتسب ازيد من مؤنة سنة كما هو المش بل حكي عليه الاجماع من غير واحد مستدلين باخبار الاغناء لم يكن فرق بينه وبين المكتسب القاصر كسبه الا ان يفرق بينهما بان اغناء غير المكتسب باعطائه مؤنة سنتين او ثلث سنين لا ينافي كون الزكوة موضوعة لقوت الفقراء اذ لا فرق في نظر الشارع بين اعطائه مؤنة السنة الثانية في السنة الاولى او في نفس السنة الثانية بل مقتضى كونها موضوعة قوتا ومعونة لهم عدم الفرق فاذا دخل الشخص في موضوع الفقير لا فرق بين اعطائه في كل سنة مؤنة تلك السنة وبين اعطائه في سنة مؤنتها ومؤنة ما بعدها من السنين بخلاف المكتسب فان فتح باب اعطائه الزائد يوجب جواز ان ياخذ ما يغنيه عن كسبه ودعوى كون ما يدفع اليه في مقابلة تتمة سنين متعددة له يدفعها بمجرد اعتبار لا يوجب ثمرة في امتناع الشخص عن مال الفقراء بمقدار ما فيه من الغنى فان مقتضى وضع الزكوة قوتا للفقراء عدم جواز تصرف الغني فيه بمقدار ما فيه من الغنى ولازم ذلك عدم جواز اخذ من فيه مقدار من الغنى الا مقدار الحاجة ولا يكون الا بان لا ياخذ اكثر من تتمة سنة اذ لو اخذ تتمة سنتين فلا يجبر على التكسب في تتمة السنة الثانية لئلا يرجع الى اخذ الزكوة لها لكن الظ ان المجوزين لا يلتزمون بهذا فانحصر منعه عن الغنى في قوت الفقراء بازيد من مقدار فقره في منعه عن ازيد من تتمة سنة واحدة حتى تشتغل في كل سنة بعضها ويوخذ الزكوة للباقي ويمكن ان يكون نظر الشهيد في البيان الى هذا حيث حمل اخبار الغناء على غير المكتسب واعترض في المدارك وغيره بان المحمل فرع الشاهد فقد عرفت ان الشاهد ما دل على وضع الزكوة لقوت المحتاجين ثم مقتضى ما ذكرنا اختصاص الحكم بوجوب الاقتصار على التتمة بذي الكسب القاصر الصنعة والبضاعة القاصرتين واما من كان عنده ضيعة ما يكفيه لبعض سنة فالظ جواز اخذ الزائد عن التتمة وقد صرح في المدارك والكفاية بان ظاهر جماعة من الاختصاص التردد في جواز الزيادة على التتمة بذي الكسب القاصر ثم حكينا عن المنتهى كلاما يشعر بعموم الخلاف **مسئلة** لو ادعى الفقر مدع قبل قوله لاصالة عدم المال في بعض الفروض ولاصالة الصحة في دعوى المسلم بل اصالة العدالة فيه ولان مطالبته بالبينة او باليمين اذلال للمؤمن منهي عنه ولانه ادعى استحقاق شيء لا ينكره عليه غيره فيشبه مسئلة الكيس المحكوم بانه لمن ادعاه وعموم ما دل على وجوب تصديق المؤمن مثل الخبر الوارد في قوله تع ويؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وما ورد ان المؤمن وحده حجة ولتعذر اقامة البينة عليه غالبا لانه مما يتعذر سماع دعوى تتعذر اقامة البينة عليها كما يرشد اليه قوله ع في المرأة المدعية لكونها بلا زوج ارايت لو كلفتها البينة تجد بين لابتيها من يشهد ان ليس لها زوج ولزوم الحرج لو كلف الفقير الاثبات والاستمرار السيرة على ذلك ولما استفاض وورد فيمن اهدى جارية للبيت حيث ورد انه يباع ويوخذ ثمنه وينادي على الحجر الا هل من انقطع او من نفدت نفقته او قطع عليه فليات فلان وامره ان يعطي اولا فاولا حتى ينفد ثمن الجارية فان الظ من جهة وروده في مقام الحاجة هو الاكتفاء بدعوى الاحتياج ولرواية عبد الرحمن الى الحسنين ع فسئلهما فقالا له لا تحل الصدقة الا في دين موجع او غرم مفظع او فقر مدقع فهل فيك شيء منها قال نعم فاعطياه ونحوها المروي في الصحيح

عن عمار بن خداعة قال جاء رجل الى ابي عبد الله عليه السلام فقال له يا ابا عبد الله قرض الى ميسرة فقال ابو عبد الله الى غلة تدرك فقال لا والله قال الى تجارة تؤوب
قال لا والله قال فعقدة تباع قال لا والله فقال ابو عبد الله فانت ممن جعل الله له في اموالنا حقا فدعى بكيس فيه دراهم وفي اكثر هذه الوجوه نظر لمنع كون
اصالة الصحة موجبة لاثبات الموضوع الذي تعلق به تكليف الغير اعني الخاطب الغني المنهي عن صرف حصة الفقراء المشاركين له في المال الى غيرهم امّا
لعدالة ممنوعة ومغايرة المسئلة مع مسئلة الكيس واضحة وتعذر اقامة البينة بل تعسرها ممنوعة ولذا يكلف مدعي الاعسار بالاثبات اذا علم له اصل مال
وادلة الحكم واردة في بيان المرتفع مع ان في بعضها فاذا اتوك يعني الزوار المنقطعين فاسئل عنهم واعطهم وهو صريح في عدم جواز الاعطاء بدون الفحص
وامّا الروايتان فهما قضيتان لا عموم لهما لاحتمال حصول العلم او الظن للمعصوم من قول الشخص فالعمدة هو لزوم الحرج وما ورد في تصديق المؤمن حيث امر
الامام بتصديق المؤمن مستشهدا لذلك بقوله تعالى يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وربما ينفي وجوب البينة واليمين بعدم جعلها في الحدائق لمن الوجوه
وانظرها واوجهها واحسنها وهو ان موردها لها هي الدعاوى ولا تنافي من قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر وغيره ان الاستدلال اولا بين تلك
الادلة الواردة في بيان ما يطالب به كل من المتخاصمين وفيما يتسلط به المدعي على المنكر وفيما يرفع به ذكر تسلط المدعي عليه والمقصود فيما نحن فيه ان ثبوت فقر
على من يجوز للمكلف دفع الزكوة اليه موقوف على قيام البينة وان لم يقع منه دعوى ولا دعوا بنفسه لا يحكم في اثبات الموضوع كما يحكم البينة فالكلام في طريق
اثبات هذا الموضوع وانه هل يثبت بقول الفقير كما يثبت بالبينة ام لا فاختصاص ادلة البينة بمورد الخصومة لا يضر بما نحن فيه لذا لو كان الشخص صغيرا او غير مدع
للفقر لم يدفع الا بالبينة الان نقول بمجرد كفاية المظنة كما هو الاقوى لتعذر قيام البينة غالبا فيؤدي اعتباره الى حرمان كثير من الفقراء والاقتضى القاعدة
وجوبها لا مضافا على البينة وامّا تفصيله باليمين كما حكي عن الشيخ ممن لا اصل له فيظهر وجهه لان المعروف من موارد اليمين هو ما يتوقف قطع الخصومة عليه ولذلك
لا يمين في حد مع انك قد عرفت ان الكلام في المقام هو حجية قول الفقير وانه بنفسه من الطرق الظاهرية للموضوع ام لا الا في سماع دعواه لان الدعوى ليس مما يلتزم
بها المنكر على فرض اقراره بما حتى يسمع ويطالب المدعي بما يثبت به دعواه من البينة او باليمين بل التهمة دعوى ليست في مقابل المكلف بالزكوة الشاك في
فقره بل هو اشبه شيء بدعوى الامام العدالة او الفقيه الاجتهاد او الشاهد على شيء غير متنازع فيه كالنجاسة والقبلة والوقت ونحوها العدالة فانه لا معنى
لليمين في جميع ذلك نعم يمكن ان يقال ان المراد من اعتبار اليمين هو انه وان لم يكن لنا دليل على وجوب تصديق المخبر مطلقا الا انه يصدق الحالف لعموم ما ورد في
ان من حلف لكم بالله فصدقوه ومن حلف له بالله فلم يرض فليس من الله في شيء الى غير ذلك من الادلة على وجوب تصديق الحالف حتى انه لا يعتبر البينة بعد الحلف
فيكون الحلف طريقا الى ثبوت الموضوع وان لم يكن اخبار المخبر دليلا لان اليمين بنفسه يوجب لاثبات الدعوى لكن هذا لا يتم ولا يثبت كثيرا ما يقال في ثبوته بقول
مخبر مدع او غير مدع بمجرد حلفه فيكون قد ثبت حجية قول الحالف وان لم يثبت حجية قول المخبر وهي تفتح بابا عظيما كانه معروف لا تستند عن الفقهاء فالظ
ان المراد بالحلف في هذه الروايات لو بملاحظة ظاهر الاستحقاق في قوله لكم هو والحلف الذي تستحقونه عليه فيختص بمقام المخاصمة ثم انه لو كان مدعي الفقر
عادلا فالظ قبول قوله عند افادة الظن لا لحجيته في مثل المقام فلا ريب فيه وان لم يفد الظن ففيه اشكال ولا يبعد ان يكون الاحتياط في توكيل العادل
في صرف الزكوة الى مستحقها وان كان هو بنفسه مستحقا في علمه ثم الظ انه لا يجب دفع المال الى الفقير مقرونا بما يوجب اخباره بانه زكوة بل يكفي قصد الزكوة
عند الدفع اجماعا على الظ كما يظهر من محكي التذكرة والحدائق ولرواية ابي بصير الحسنة قلت لابي جعفر عليه السلام الرجل من اصحابنا يستحيي ان ياخذ من الزكوة فاعطيه
من الزكوة ولا اسمي له انها من الزكوة قال اعطه ولا تسم له ولا تذل المؤمن ويستفاد منها اعتبار مورده من يستحيي من اخذ الزكوة وانه لا يلحقه اذا علم
انه زكوة جواز الدفع وان كان مقرونا بما يجعل الفقير انها ليست زكوة ولو نصب الدافع قرائن على انها ليست زكوة بحيث يكون اعتقاد المستحيي من اخذ الزكوة
مستندا الى ما نصبه الدافع من القول والفعل فالمعروف بين الجماعة اصوله الاولى بل عن التذكرة الاجماع عليه والانصاف ان الرواية لا تدل على الجواز لانها انما
دلت على الرخصة في عدم الاعلام لا في الاعلام بكونها من غير الزكوة لكن العمومات التي يستفاد منها حصول تصرف الزكوة الى الفقراء كافية في المقام مضافا
الى الملاك قوله في موثقة سماعة فاذا هي وصلت الى الفقير فهي بمنزلة ماله يصنع بها ما يشاء ويؤيد ذلك الاذن في اعطاء الايتام والشراء لهم بقيمتها لما
يحتاجون من غير توقف على قبض اوليائهم بعنوان انها زكوة ودعوى جعل الشارع المكلف له ولاية في ذلك تكلف واضح ويؤيده ايضا ما ورد في
اباحته يحاسب دين الحي والميت وقضاء دين الميت من الزكوة هذا مضافا الى ما ورد من ان الزكوة بمنزلة الدين وانما فرق بينهما بوجوب نية التعيين
والتقرب من طرف الدافع ولما من طرف القابض فلا نعم لحسنة ابن مسلم او ابن هاشم قال قلت لابي جعفر عليه السلام الرجل يكون محتاجا فيبعث اليه بالصدقة فلا
يقبلها على وجه الصدقة ياخذه من ذلك ذمام واستحياء وانقباض افتعطيها اياه على غير ذلك الوجه وهي منا صدقة قال لا اذا كانت الزكوة فله ان يقبلها فان
لم يقبلها على وجه الزكوة فلا تعطها اياه ولا ينبغي له ان يستحيي مما فرض الله عز وجل انما هي فريضة الله فلا يستحيي منها لكن الانصاف ان قوله لا تعطها
ليس صريحا في عدم احتسابه من الزكوة لو اعطاها وانما يدل على عدم جواز الاعطاء او كراهته لينزل عن استحباب اخذ الزكوة والترفع عنها الواقع الى
الاستنكاف عارضي الله له وعدم الرضا بما قسم الله فلا ينافي مورد الرواية السابقة وهو الاستحياء عن الاخذ مع تصريح الدافع قولا بانها زكوة وان
لم يترفع من اخذ الزكوة الواجبة اذا علم بها وبالجملة فمورد الرواية الثانية من ترك الزكوة اذا اعلم انها زكوة ومورد الاولى لو فرضنا السؤال عن جواز

ترك التصريح له بانها زكوة هو الاستحياء عن اخذها عند تصريح الدافع فيمكن حمل الثانية على الكراهة ورجحان العدول الى غيره لا لتعارض العمومات
ولا ينافي ما صرح به غير واحد كما ادعي عليه في محكي التذكرة انه لا يعرف فيه خلافا من استحباب ايصالها بصورة الصلة الى المستحيي من طلبها بل من اخذها بصورة
الزكوة لكون ذلك مذلة عند الناس وان لم يرتفع نفسه بها ولم يمتنع عنها بمجرد الاطلاع عليها ويؤيده ما ورد في دفع صدقات الانعام الى المتجملين من
الفقراء معللا بانهم يستحيون من اخذ صدقات الاموال ولقد احسن المحقق في المعتبر التعبير عن مورد هذه المسئلة فقال ومن يستحيي من طلبها توصل الى
مواصلته ويؤيد ذلك ابو بصير انتهى ثم ان حاصل صور المسئلة خمس احدها ان يدفعه الدافع على وجه الزكوة على وجه التصريح والاعلام ويأخذه القابض كذلك
ولا اشكال فيه الثانية ان يدفعه الدافع على قصد الزكوة من غير اعلام له بانها زكوة وياخذه القابض عالما بانها زكوة ولا اشكال فيها ايضا الثالثة ان يدفعها
على قصد الزكوة بعنوان الصلة والهدية وياخذه القابض على وجه الزكوة ولا اشكال فيها ولا في استحبابها من جهة استحباب الفقير المتجمل من ان يطلع عليه
يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف الرابعة الصورة بحالها لكن ياخذه القابض بالعنوان الذي دفع اليه فان كان ممن لا يمتنع عنها اذا اطلع على كونها زكوة فمقتضى
العمومات الجواز بناء على ان قبض الزكوة ليس كالقبول الفعلي للعقود يعتبر فيه المطابقة للايجاب الحاصل بالدفع بل المقصود قبول تملكه على اي نحو كان فيحصل
امتثال اوامر الايصال والدفع والصرف وان امتنع اذا اطلع على كونها زكوة فهذا هو الذي دلت الحسنة على النهي عن اعطائها فان حملنا النهي على الدفع اليه
او على خروجه عن الاستحقاق لاجل الاستنكاف عارض الله له كما ورد ان تارك الزكوة وقد وجبت له كمانعها وقد وجبت عليه فيخرج عن العدالة او على كون النهي تعبد
بحكمة حرمان مثل هذا الشخص لعله ينزل عن الاستنكاف ويرضى بما قسم الله له او للعقوبة على الصفة المذكورة رجّح الجمع بين الحسنة وبين العمومات على هذه الوجوه
ولو حملناها على ما يظهر منها سيما قوله عليه السلام فان لم يقبلها على وجه الزكوة انه يعتبر في قبض الزكوة قبولها على انه زكوة اشكل الامر في هذا القسم من الصورة الرابعة
بل القسم الاول منها لان المفروض اشتراك القسمين في وقوع القبول على غير وجه الصدقة وان امكن الفرق بينهما بان القابض في القسم الاول حيث انه يأبى عن
اخذ الصدقة انما يقصد قبض المدفوع اليه على وجه مطلق التمليك بل صرح الدافع بكونها هدية لكن الغالب وجود احتمال الصدقة بل اماراتها اليه فهو يقصد
التملك المطلق وهذا لا يقدح في اعتبار مطابقة القبول لو فرض القول به في الزكوة بخلاف القابض في القسم الثاني فانه يقصد التملك الخاص المقابل للتملك
على وجه الزكوة الخامسة ان يدسها في مال الفقير من غير اطلاع الفقير ومقتضى بعض ما تقدم من ان المقصود الوصول الى المستحق وما دل على انها بمنزلة الدين
هو الجواز الا انه يشكل من جهة عدم تملك الفقير لها من غير اختيار فلم يتلف فهو مال المالك وان اتلفه اجنبي فعليه الضمان ويبقى في عهدة الزكوة وان اتلفه الفقير
يشترط مقارنة النية لتملك الفقير او وكيله فان تحقق فهو والا كان كتسلط الغير على اتلاف مال الغير المغرور ولا يتحقق عليه عوضها **مسئلة** لو دفع
زكوته الى شخص فبان انه غني فالكلام تارة يقع في حكم الاخذ وتارة في حكم الدافع اما الاخذ فان كان عالما بكونها زكوة فهو محرم عليه ضامن له يرده مع بقائه
وقيمته مع تلفه لان التملك انما وقع على الدافع بعنوان كونها زكوة وعلى الاخذ بعنوان انه فقير والمفروض ظهور فساد هذا التمليك المقيد فيشبه العقد الفاسد
الذي لا يبقى الاذن المحقق في ضمنه وكذا الكلام في كل اباحة او تمليك تعلق بمال او شخص مقيدا صريحا او بالجنسية المقيدة بما ينتفي عن موضوعه ولو بحكم الشرع
وكيف كان فلا اشكال في اصل المسئلة حتى فيما اذا كان جاهلا بحكم وكان الدافع عالما وان الغرور لا يتحقق بالجهل الحكمي لانه تقصير من الجاهل ومورده
في الجهل الموضوعي ليس الغرور عليه وان كان جاهلا بكونها زكوة فان كانت العين باقية وجب ردها ورد ما ينفعها ولا فرق بين كون الدافع ممن يجوز له الرجوع
في هبته وعدمه لان الهبة عنوان انه والكلام هنا في ان الاخذ لا يملك المدفوع ولو مع الجهل الا انه هل يجوز الرجوع بعد تملكه ام لا كيف ولو سلم التملك فلا ريب في
عدم جواز الرجوع لتحقق قصد القربة والثواب في الهبة فلا يجوز الرجوع فيه مطلقا من غير تفصيل فيه بين ارادة الواهب نعم صرح في المعتبر كما عن المنتهى بعدم الارتجاع
مستدلا في الاول بان الظ انه صدقة وفي محكي الثاني بان الدفع محتمل للوجوب والتطوع وفيهما نظر لان الكلام في حكم المال المدفوع بعد فرض تحقق كون دفعه
على وجه الصدقة الواجبة التي لا يستحقها القابض ولا ريب ان دفع المال الى الشخص على وجه احد صورتي علم القابض وجهله فاذا حكم بالارتجاع مع العلم فلا وجه
لنفيه مع الجهل نعم لو ادعى القابض الجاهل انها كانت صدقة او هبة لا زكوة وادعى الدافع كونها زكوة فان دفعها فاسد في مسئلة النزوي غير مسئلة المال
المدفوع الى غير المستحق الجامعة لعلم القابض واعترافه بما يدعيه الدافع نعم ربما وفي تلك المسئلة يتقدم قول القابض لانه يدعي الصحة والدافع يدعي الفساد
مع امكان ان يقال يتقدم قول الدافع لانه ابصر بنيته والمتعين اذا لم يكن القابض منكرا لما يدعيه الدافع بل كان شاكا يتبع تكليفه في وجوب تصديق الدافع و
عدمه فان الظ انه مكلف بتصديق الدافع المقام الثاني حكم الدافع من حيث الضمان وعدمه اذا تعذر ارتجاع المدفوع فنقول ان كان الدافع هو الامام او نائبه
الخاص او العام او وكيلهم فالظ عدم الضمان لاصالة البراءة وكونهم ماذونين من المالك الحقيقي ومن طرف الفقراء في هذا الدفع الخاص ولا يترتب على التلف الحاصل
من دون تفريط منهم ضمان مع ان الضمان لو كان ففي بيت مال المسلمين فيكون الغرامة ايضا من مال الفقراء فيه وحكم الغرم كالمغروم مأذون في دفعه من قبل ان يظهر
عدم استحقاقه والاجود الاعتماد على الاجماع كما يظهر من العلامة هذا كله بالنسبة الى الدافع لما المالك فلا اشكال في براءة ذمته من الزكوة لايصال المال الى
يد كيلهم فبرئت ذمته ولو كان الدافع هو المالك ففي اجزائه اقوال ثالثها التفصيل بين ما اذا اجتهد فاعطى وبين ما اذا اعطى على مجرد دعوى الفقر
والاشبه عدم الاجزاء والاقوى هو عدم الاجزاء وفاقا للمحكي عن المفيد والحلبي لاصالة اشتغال الذمة وعموم ما دل على انها كالدين مضافا الى مقتضى ما عد

الشركة في العين على ان الموضوع من الزكوة في غير موضعه بمنزلة العدم ومادل على وجوب اعادة المخالف زكوته معللا بانه لم يضعها في موضعها فانها
الخصوص مرسلة الحسين بن عثمان عمن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يعطي زكوة ماله رجلا يرى انه معسر فوجده موسرا قال لا يجزي عنه لكن في حسنة
حريز بن هاشم المحكية عن الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال قلت له رجل ادى زكوته الى غير اهلها زمانا هل عليه ان يؤديها ثانيا الى اهلها اذا علمهم
نعم قال قلت فان لم يعرف لها اهلا فلم يؤدها او لم يعلم انها عليه فعلم بعد ذلك قال يؤديها الى اهلها لما مضى قال قلت فان لم يعلم اهلها فدفعها الى من ليس هو
باهل وقد طلب واجتهد ثم علم بعد ذلك سوء ما صنع قال ان اجتهد فقد برئ وان قصر في الاجتهاد في الطلب فلا لكن يمكن ان يقال ان الرواية كما فهمه في
المدارك انما تدل على حكم من دفع الى غير الاهل لعدم التمكن من الاهل بعد الطلب والاجتهاد فلا يدل على الظن في شيء ولا يعقد بردلالته على الدفع الى غير الاهل
جاهلا المعول للنسبة بينها وبين المرسلة المتقدمة عموم من وجه بناء على كون السؤال عن صورة اشتباه مصداق اهل الزكوة ففي مادة اجتماعهما وهو
الاشتباه في الاهلية من حيث الفقر مع الاجتهاد يرجع الى الاصل والعمومات المتقدمة مضافا الى ان ظاهر الرواية الاشتباه بما عدا الفقر ويحتمل ان يكون مورد
السؤال الجهل بالحكم وهو ان اهل الزكوة لا بد من كونها فقيرا بل عادلا الا انه اشتبه عليه المصداق الخارجي لمستحق الزكوة المعلوم عنده من حيث المفهوم كما هو
محل كلام الاصحاب ولا يبعد القول بالصحيح فيه ورد الرواية مع الاجتهاد والفحص لعدم المرشد الى الحق فهو نظير ما اذا ادى اجتهاد المجتهد الى عدم اعتبار العدالة
فادى الزكوة لغير العدل ثم علم بعد ذلك خطأ اجتهاده فانه يمكن الحكم بالاجزاء هنا دون ما اذا اجتهد في الموضوع ثم ظهر خطائه فيه لكن الحق عدم التفرقة بين
انكشاف الخطأ في الشبهتين لكن ظاهر الرواية على تقدير حملها على الشبهة الحكمية جهل السائل بالاهل من حيث اعتبار الايمان وعدله لانه هو الذي كان خافيا
في ذلك الزمان على كثير حتى سئلوا عنه اكثر من السؤال الا الفقر فان اعتباره في مستحق الزكوة كالضروري بين الخاصة والعامة فحكم الامام بعدم وجوب الاعادة
في غير الفقر لا يدل على حكمه فالمرسلة المتقدمة الواردة في خصوص الفقر سليمة عن المعارض فلا مناص عن العمل بها ولا من العمل بالحسنة الظاهرة في غير الفقر وظهورها
في الشبهة الحكمية غير مضر بعد الحكم باتحاد مناط الاعادة في الشبهتين وهي مخالفة الواقع المعبر عنها في المستفيضة بوضعها في غير موضعها مضافا الى كون الشبهة
الموضوعية اولى بالمعذورية اذ الجهل بالحكم المذكور اعني اعتبار الايمان في مستحق الزكوة مع التمكن من الرجوع الى الامام او الى من سمع احاديثه لا ينفك عن تقصير وان اجتهد
في الطلب وهذه الحسنة مخصص لعموم ما دل من التعليل السابق في الاخبار الواردة في اعادة المخالف زكوته بصورة عدم اجتهاد المعطي في ازالة الشبهة كما هو صريح مورد
رواياتهم فان المخالفين انما يعطون الزكوة فقرائهم ومعلوم ان ذلك عن تقصير منهم واما بناء على ظهورها في الشبهة الموضوعية فقد عرفت ان الظاهر من الرواية اشتباه
الموضوع من غير جهة الفقر بل من جهة الايمان لانه المناسب للطلب والاجتهاد ولا يبعد ان يكون جواز الدفع مشروطا بالاجتهاد في تحصيل المظنة من كون الشخص اماميا سيما في
او منه صدور هذه الاخبار نظرا الى غلبة المخالفين فالرواية لا تدل على وجوب الاعادة مع الدفع بمقتضى الاصول السابقة اذا لم يكن العلم بها مسبوقا بالاجتهاد
والحاصل انه لا مناص من حمل الرواية على صورة يتوقف جواز الدفع فيها على الاجتهاد سواء حملناها على الشبهة الموضوعية او على الشبهة الحكمية فحاصل
الكلام ان انكشاف الغنى يوجب الاعادة للاصل والمرسلة المتقدمة واما انكشاف غيره من الموانع كعدم الايمان وغيره مما يلحق به الاجماع المركب كالهاشمية
وكونه واجب النفقة او عبدا فالحسنة المتقدمة المتممة من غير موردها بالاجماع او الاولوية فهو لا يوجب الاعادة وفاقا للمحكي عن الشيخ والاكثر بل ظاهر المختلف
الاجماع عليه وان احتمل قويا ارادة اتفاق خصوص الخصم منه لحسنة المتقدمة المتممة في غير موردها بالاجماع المركب والاولوية ودلالتها على التفصيل بين
صورتي الاجتهاد وعدمه لا يقدح بناء على اختصاصها بالشبهة الحكمية التي يعتبر في جواز الاقدام الاجتهاد والفحص في الحكم فالاجتهاد فيها بمنزلة الرجوع
الى الاصول في نفي الهاشمية والرقية ونحوهما من الموضوعات المشتبهة ثم ان المحكي عن جماعة انه يستثنى من صورة انكشاف كون الفقير عبدا ما لو انكشف كونه
عبدا للمعطي قال في البيان ولو ظهر ان المدفوع اليه عبد فكظهور الغنى الا ان يكون عبده فانه لا يجزي لعدم الخروج عن ملكه انتهى ونظر في هذا الاستثناء
المحقق والشهيد الثانيان وصاحب المدارك نظرا الى اشتراك الوجه الاخراج في الجميع وتوضيحه ان الامر انما يدل على الاجزاء فيما استفيد من الادلة ابتناء
التكليف به على الظن كالصفات المعتبرة في المستحق واما اصل التكليف بعنوان الاخراج والصرف الظاهرة بل الصريحة بملاحظة الاشتراك في العين في
الاخراج الى الغير والتمليك فالمراعى فيه هو الواقع لا غير اذ لم يرد له طريق ظاهري بل طريقه الاعتقاد الذي لا يغني بنفسه عن الحق شيئا ولذا لو قال المولى
اضف عادلا فاضاف مظنون العدالة او مقطوعها ثم تبين الخلاف امكن القول بالاجزاء بخلاف ما لو امر ببر او خلعة ففعل بغير ذلك باعتقاد انه المامور به
فان الحكم بالاجزاء هنا لا يخلو عن بشاعة جدا والحاصل ان الشارع جعل المدار على الظن في اوصاف المستحق لا في اصل تمليكه هذا ولكن الانصاف ان ما ذكر لو تم
لم يجز الاعتماد في صورة الشك في كونه حرا او عبدا له على اصالة الحرية لان الشك يرجع الى ان دفع الزكوة اليه اخراج لها عن ملكه الى ملك الغير ام لا فلا يجوز لكن مع
لان الواجب هو التمليك المشكوك تحققه فيما نحن فيه فكان وصف حريته له طريق شرعي ظاهري وهو الاصل فكذا تحقق التمليك المترتب على الحرية بل الثابت في الحقيقة
باصالة الحرية التي هي الطريق الشرعي هو اثار الحرية التي منها جواز الدفع اليه على وجه التمليك فلا مناص عن القول بالاجزاء اذا انكشف خلاف ذلك الطريق
الظاهري المقرر للموضوع والحكم فالتحقيق ان يقال اما اذا ابتنا الحكم بالاجزاء على قاعدة اقتضاء امتثال التكليف الظاهري الاجزاء لم يفرق الحال بين انكشاف
الخطاء في الصفة فقط او فيها وفي التمليك الواقعي لكن الظاهر ان مبنى حكم الجماعة بالاجزاء هو ان الظاهر من تعلق التكليف بتمليك من اتصف بهذه الصفات هو

تمليك من هو على ظاهر هذه الصفات ولو بالطرق الشرعية والاخراج اليه فالمراعى في التمليك والاخراج الواقع وفي الصفات الظاهر المستند الى طريق شرعي
فمن اعطى الى من هو ظاهر العدالة فقد امتثل التكليف الواقعي الاولي ولما دفع شيئا الى الشخص باعتقاد انه اخراج فظهر عدم كونه اخراجا فليس من هذه
اذ لم يجعل الشارع اصلا لما هو اخراج في ظاهر الشريعة فلو ثبتت قاعدة اجزاء التكليف الاعتمادي مطلقا او بشرط الاستناد الى طريق شرعي عن الواقع عند انكشاف الخطأ
ثبت الاجزاء هنا ايضا ويدل على ما ذكرنا من بناء استدلال العلامة في المختلف على الاجزاء بانه كان مامورا بالدفع الى من يظن فيه الوصف واستدلال المحقق
في المعتبر عليه بان الدفع واجب فيكفي في شرطه الظن تعليقا للوجوب على اشتراط الممكن فان هذا الباب مخالف لباب اجزاء المكلف به الظاهري عن الواقعي
لان بناءه على تعلق الطلب الواقعي بمظنون الصفة والتحقيق ان الادلة لا تدل الا على وجوب الدفع الى المستحق الواقعي وانما اكتفي بالظن في مرحلة الظاهر فوجوب
الدفع الى مظنون الصفة حكم ظاهري كالصلوة بالطهارة المظنونة لان وجوب الدفع في الواقع تعلق على مظنون الصفة وقد تبين في محله ان الحكم
الظاهري بعد انكشاف خطائه لا يجدي عن امتثال التكليف الواقعي المتوجه الى المخاطب بعد انكشاف الخطا مع ان المقام مقام براءة الذمة عن مال الغير
لا عن مجرد التكليف والاجزاء لا يوجب فراغ الذمة عن مال الغير اللهم الا ان يقال كما اشرنا سابقا ان الحكم الوضعي هنا تابع للحكم التكليفي فاذا سقط
الوجوب برئ الذمة من حق الفقراء فالعمدة اصالة عدم سقوط التكليف الا استصحابا وعموما اصل ذلك التكليف الخامس من مصارف الزكوة التسبب
الى فك الرقاب اما مطلقا كما عن المفيد والحلي والعلامة وولده وغير واحد من متاخري المتاخرين لاخبار مطلقة مثل موثقة ايوب بن الحر المحكية عن العلل قال
قلت لابي عبد الله عليه السلام مملوك يعرف هذا الامر الذي نحن عليه اشتريه من الزكوة واعتقه قال اشتره واعتقه قلت فان هو مات وترك مالا فقال ميراثه لاهل الزكوة
لانه اشتري بسهمهم وفي رواية اخرى اشترى من مالهم ونحوهما مما دل على جواز الاشتراء الا من الزكوة واعتاقه ويمكن حملها على ما سيجيء من اعتبار
كونها في شدة ولو باعتبار كون العبد مؤمنا في معرض البيع على المخالفين ولما رقاب خاصة فالمتفق عليه منها على الظاهر ثلثة احدها المكاتب
العاجز عن اداء مال الكتابة لمرسلة ابي اسحق المعتضدة والمنجبرة باستفاضة نقل الاجماع عن السرائر والغنية وغيرهما عن مكاتب عجز عن
مكاتبته وقد ادى بعضها قال يؤدى عن مال الصدقة قال الله تعالى في كتابه وفي الرقاب مقتضى الرواية ان الزكوة تصرف في اداء مال الكتابة من غير تفرقة
بين اعطائها بيد العبد ليؤديها الى سيده او اعطائها الى سيده وكيف كان فالظاهر من الرواية بل الاية ان المكاتب لا يملكه بعد القبض ملكا تاما فلو لم
يؤدها في مال كتابته لتحقق البراءة بوجه من الوجوه فالظاهر انها ترتجع منه كما اختاره في المعتبر وفي معنى ادائها في مال الكتابة صرفها فيما يتوقف عليه
الاداء لانه صرف في فك رقبته كما يرشد اليه الاستشهاد بالاية ولو اداها في مصرف فلا يبعد ارتجاعه ممن وصل اليه لانه نقل اليه بغير حق والمحكي عن الشيخ التملك بعد
القبض ولا يرتجع ولعله لما يستفاد من بعض الاخبار من استحقاق المستحقين لها على وجه الاختصاص المطلق والتملك والظاهر اعتبار عجز المكاتب عن تحصيل
مال الكتابة فلا يكفي مجرد عدم وجوده عنده فلا خلاف فيه صريح العلامة في محكي النهاية وظاهر مثل الشرايع ولعله للعموم وفيه نظر الثانية العبد تحت الشدة
فيشترون من الزكوة ويعتقون بالاجماع المحكي حد الاستفاضة ورواية ابي بصير عن الرجل يجتمع عنده من الزكوة الخمسمائة والستمائة يشتري منها نسمة
ويعتقها قال اذا يظلم قوما اخرين حقوقهم ثم مكث مليا ثم قال الا ان يكون عبدا مسلما في ضرورة فيشتريه ويعتقه والظاهر ارادة الضرورة الشديدة منه
موكول الى العرف وحكي عن بعض ان الشدة ان يمنع من الصلوة اول وقتها ولا يخفى ما في اطلاق هذا الكلام ولعله اريد به الدوام على ذلك وبنية الزكوة مقارنا
للدفع الزكوة او للعتق كما في الروضة وفي المسالك سواء تساوي المانع عند العتق ولا يبعد ان يتعين عند الشراء لانه وقت صرف الزكوة ولظاهر قوله في التعليل
الا انه اشتري بمالهم ولو مات قبل العتق فلا ضمان للزكوة ولو مات بعد العتق فميراثه عند عدم ما عدا الامام له للعمومات ويحتمل للفقراء لعموم التعليل
في رواية عبيد بن زرارة ولموثقة ايوب المتقدمة بعد تقييدها برواية ابي بصير المذكورة قال في المعتبر لو مات العبد المبتاع من الزكوة كان ميراثه لارباب الزكوة
وعليه علماؤنا ثم احتج برواية عبيد بن زرارة والظاهر استناده الى التعليل المذكور فيها كما صرح به في نكت الارشاد قال في المسالك واما التفصيل بانه
ان اشتري من سهم الرقاب فميراثه للامام وان اشتري من سهم الفقراء فلارباب الزكوة فلا اصل له في المذهب الثالث شراء العبد وان لم يكن في شدة ثم
عدم المستحق ونسبه في المعتبر الى علمائنا اصحابنا وعن المنتهى نسبته الى اصحابنا ويدل عليه مضافا الى عموم الاية موثقة عبيد بن زرارة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام
عن رجل اخرج زكوة ماله الف درهم فلم يجد موضعا يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع فيمن يريده فاشتراه بتلك الالف درهم التي اخرجها من
زكوته فاعتقه هل يجوز ذلك قال نعم لا باس بذلك قلت فانه لما ان اعتق وصار حرا اتجر واحترف فاصاب مالا ثم مات وليس له وارث فمن يرثه قال يرثه الفقراء المؤمنون
الذين يستحقون الزكوة لانه انما اشتري بمالهم وما تضمنه بل الرواية من ارث الفقراء له لا يقيد بما اذا نوى اشتراءه عن الفقراء ونوى اعتاقه عنهم ان لو
اشتري من سهم سبيل الله مثلا ينتفي ذلك اذ الظاهر ان التعليل المذكور حكمة للحكم مبنية على ما هو المستفاد من الروايات الكثيرة من ان الزكوة موضوعة
لقوت الفقراء وانما سبيلهم الذي جعله الله في اموال الاغنياء ان الزكوة مال الفقراء كما عرفته من رواية ابي بصير ثم ان المحكي عن الاكثر كون الميراث لاهل الزكوة لا لخصوص الفقراء
ثم صرح المفيد فيما حكي عنه بكونه للفقراء كما هو ظاهر الرواية ويمكن حملها بقرينة التعليل بالاشتراء بمالهم على كون الميراث زكوة موضوعا لقوت الفقراء كاصل الثمن
المعتق الشاهد بصرفه على الحمل موثقة ايوب المتقدمة واعلم انه لا اشكال في كون العتق في القسمين الاولين من سهم الرقاب واما الثالث فالظاهر انه كلما

من جماعة وحكي عن بعض الاقتصار على الاولين والظاهر لكونه في مقام بيان المصرف الخاص الجامع لسائر المصارف تحصيل القسط الراجح او الواجب المفروض تقييد العتق في الصحيح بصورة عدم المستحق الرابع ما اختلف فيه وهو صرفها في عتق الواجب من باب الكفارة على من يعجز عنه وقد ارسله علي بن ابراهيم في تفسيره عن العالم ع وتردد فيه بعض من حيث ان العاجز عن العتق يرجع الى بدله سواء كان في الكفارة المخيرة او المرتبة **مسئلة** لا خلاف ولا اشكال في جواز صرف الزكوة الى الغارم في الجملة وانما الكلام في مواضع الاول انه لا اشكال في اشتراط عجز الغارم عن اداء دينه فلو كان متمكنا منه حالا او مؤجلا لم يعط عنه والدليل على اشتراط ذلك مضافا الى الاجماع المحكي عن جماعة الاخبار الاتية بعضها في مسئلة اشتراط الفقر فيمن يعطى في سبيل الله ثم المصرح به في كلام جماعة اعتبار العجز عن اداء الدين وفي المحكي عن اخرين اعتبار الفقر فيحتمل ان يراد بالفقر مجرد الحاجة الى الاداء وان لم يكن فقيرا من حيث المؤنة فالنسبة بين الغارمين والفقراء عموم من وجه نعم ينافيه ظاهر المحكي عن الشيخ ان من وجب عليه العتق في كفارة يعطى لفقره فيعتق فان ظاهره ان مجرد اشتغال الذمة بما لا يقدر عليه فقر موجب للدخول تحت اول الاصناف الثلثة الا ان يحمل كلامه على ارادة الحاجة الى العتق كما حمله في شرح الروضة او ان ظ المراد الفقر ما يشمل الحاجة لقضاء الدين حتى يكون كل غارم غير متمكن من الاداء فقيرا او مسكينا ولذا يعطى من الخمس ولو كان هاشميا ويكون مقابلة الغارمين للفقراء باعتبار خصوصية جهة التصرف وانه قد يكون الغارم متساويا لمن يقضى عنه بغير اذنه فلا اشكال لهما الا ان ظاهرهم من الفقر هو العجز عن مؤنة السنة وان القادر على ما يكفيه غير فقير وكذا ذكر بعضهم كالشهيد الثاني والميسي في تعليقه على الارشاد والمحقق في المعتبر وصاحب المدارك ان الغارم في معصية يعطى من سهم الفقراء وان كان بصفة الفقراء اذ على تقدير كون الغارم اخص مط لا معنى لاشتراط كونه فقيرا ونحوه المحقق الثاني في مسئلة اعطاء العاجز عن الكفارة الواجب عليه حيث قيده بما اذا كان فقيرا مع ان الغارم اذا كان فقيرا لا معنى لاجتماعهما سببا قابلا بمعنى لو العزم سبب للعزم الحقيقي الذي هو احد مصارف الزكوة نظير عدم قوت السنة فلا معنى لمنع الغارم في المعتبر في الروايات مع كونه مستحقا لاجل فقره ودعوى ان المراد من الروايات منعه من حيث الغرم لا من حيث الفقر مع فرض عدم انفكاك الحيثية الثانية عن الاولى فاسدة ويؤيد ذلك الفهم ما في تعريف الفقير بانه من لا يملك مؤنة السنة له ولعياله ولا يخفى عدم دخول الدين في مؤنة السنة كما يشعر به عطف مؤنة العيال على مؤنة نفسه كما صرح به في رواية ابي بصير المتقدمة فيمن يربح من دراهم قوت عياله ويفضل القوت واصرح منها مرسلة القصبة المتقدمة ومن تتبع كلمات الاصحاب في تعريف الفقر والغنى في زكوة المال والفطرة يظهر له ان واجد قوت السنة ليس فقيرا وان كان غارما ويجب عليه الفطرة ايضا اعتبار الفقر في دفعه من سهم الفقراء وان الغارم لا يعطى ازيد من الحاجة فلو كان فقيرا حقيقة بمجرد الغرم لزم جواز اعطائه زائدا عن الحاجة من سهم الفقراء وايضا فقد ذكروا انه لا يجوز اعطاء واجب النفقة من سهم الفقراء مسلمين لم يعد الفقر بعد وجوب نفقته على الرجل وانه يجوز الدفع اليه من سهم الغارم اذ لا ريب ان هذا التعليل يقتضي اختصاص الفقر لاجل عدم قوت السنة لانه الذي يزول بانفاق الغير عليه فكيف كان فاجراء احكام الفقر الذي هو اول اصناف الثمانية على الغارم بمجرد الغرم وان كان مالكا لقوت السنة مشكل جدا ويؤيد ما ذكرنا ان العلامة مع انه صرح في المنتهى والتذكرة باعتبار الفقر استقرب في النهاية جواز الدفع الى المديون اذا كان عنده ما يفي بدينه اذا كان بحيث لو دفعه صار فقيرا او وضع عنه النائب ناقلا عن الحلي منع جواز ذلك معللا بانه غني لا تحل له الصدقة ويمكن الاستشهاد له بما عن مستطرفات السرائر نقلا عن كتاب المشيخة لابن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل منا يكون عنده الشيء يتبلغ به وعليه دين ايطعمه عياله حتى ياتيه الله بميسرة فيقضي دينه او يستقرض على ظهره في خبث الزمان وشدة المكاسب او يقضي بما عنده دينه ويقبل الصدقة قال يقضي بما عنده ويقبل الصدقة فالظ ان المراد بالفقر المأخوذ في الغارم هو الحاجة الى الاداء ثم المراد من عدم التمكن هو عدم القدرة عرفا بحيث لا يعد عاجزا الا التمكن الشرعي فان من له مستغل لا يزيد عن مؤنته سنة يجب عليه شرعا اداء دينه من ذلك المستغل مع انه عاجز عرفا من اداء الدين لانه يصير فقيرا بعد الاداء وقد عرفت عن النهاية ان الاقرب جواز الدفع الى من كان عنده مال لو دفعه صار فقيرا ثم الظ ان الغارم يشمل من استقر في ذمته المال لا بعوض عاد اليه كمن صار عليه دية او كفارة او ضمان متلف ولذا قال في المعتبر ان من وجب عليه كفارة ولم يجد ما يعتق جاز ان يعطى من الزكوة ما يشتري به رقبة ويعتقها وروي ذلك عن علي بن ابراهيم في تفسيره عن العالم ع ثم قال وعندي ان ذلك اشبه بالغارم لان القصد ابراء ذمة المكفر انتهى وعن الروضة من كونه اشبه بالغارم ليس انه ليس بغارم حقيقة بل المقصود ان ما يدفع اليه اشبه بسهم الغارمين لله المقصود ليس مطلق سد خلته بل خصوص اخلاء ذمته ثم على القول بعموم الغارم لما ذكرنا من الضمانات ويؤيد ما ذكرنا رواية العرزمي لا تحل الصدقة الا في دين موجع او غرم مفظع او فقر مدقع فالظ انه لا يعتبر وقوع اسبابها في غير المعصية بل لو كان سبب الكفارة الظهار المحرم او حنث اليمين او قتل الصيد لو عمدا او تلاف مال عمدا فالظ جواز الاعطاء ولو بعد التوبة بناء على اشتراط العدالة لاطلاق الغارم واختصاص المقيد بما اذا استدان في المعصية واتفق فيها ولا يشمل ما اذا كان سبب الضمان معصية الا ان يفهم العموم بتنقيح المناط او اعتمادا في الحكم بالتقييد على وجه اعتبار ذكره بعض من كونه اغراء بالقبيح وان الزكوة ارفاق فلا يناسب كون المعصية سببا لها ويظهر مما ذكرنا من عبارة المعتبر عدم الاشتراط في هذا القسم حيث ذكر ما ذكرنا عنه من الاعطاء من سهم الغارمين في مضمون رواية القمي في تفسير الرقاب بانهم قوم لزمتهم كفارات في الظهار وقتل الخطاء والصيد والايمان **مسئلة** المشهور كما قيل ان سبيل الله يشمل جميع سبل الخير وقد حكي ذلك مصرحا عن الاسكافي والشيخ في الخلاف وط وابن زهرة والحلي وابن حمزة والفاضلين والشهيد والعا...

وجمهور متاخري المتاخرين بل كافتهم كما قيل وعن الغنية والخلاف وظاهر المجمع الاجماع عليه لعموم معناه اللغوي والعرفي وخصوص المستفيضة الواردة في المقام مثل مرسلة القمي في تفسيره عن العالم ع قال وفي سبيل الله قوم يخرجون في الجهاد وليس عندهم ما ينفقون او قوم من المؤمنين ليس عندهم ما يحجون به او في جميع سبل الخير فعلى الامام ان يعطيهم من مال الصدقات حتى يقوون على الحج والجهاد ومثل المروي عن الفقيه عن ابن يقطين عن ابي الحسن الاول ع يكون عنده المال من الزكوة فاحج به مواليه واقاربه قال نعم لا باس وعن مستطرفات السرائر عن كتاب البزنطي عن جميل عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الصرورة ايحجه الرجل من الزكوة قال نعم ونحوها المروي عن الفقيه عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع ومثل ما ورد فيمن اوصى في سبيل الله من انه يصرف في الحج معللا بانه لا اجد افضل من الحج خلافا للمحكي عن المفيد وسلار وموضع من الاشارة والشيخ في النهاية فخصوه بالجهاد النادر من القاضي ولبعض ما ورد فيمن اوصى في سبيل الله ثم انه قد استثنى جماعة من الشهيد والمحقق الثاني بما يكون بان من الموضوع المذكور ما يكون معونة لغني قال في الكافي ويجب تقييده بما لا يكون معونة لغني مطلق بحيث لا يدخل في شيء من الاوصاف الباقية فيشترط في الحاج والزائر الفقر او كونه ابن السبيل او ضيفا والفرق بينها وبين الفقير ان الفقير لا يعطى الزكوة ليحج بها من جهة كونه فقيرا ويعطى لكونه في سبيل الله انتهى ولعله لما ورد من ان الصدقة لا تحل لغني وحيث انها تعارض مع اطلاقات في سبيل الله بالعموم من وجه فيرجع الى عموم ما دل على اختصاص الزكوة ببعض الفقراء مثل قوله انما جعل الزكوة قوتا للفقراء وما دل على شركة الفقراء المقتضية لعدم جواز صرفها في غير ومن وضع الزكوة للفقراء وسد الخلة خرج منها ما خرج مثل الغازي وابن السبيل والمؤلفة والعاملين وبقي الباقي وفيه ان ظ عدم حلية الصدقة للغني عدم استحقاقه للزكوة استحقاقا مطلقا على نحو استحقاق الفقير والاستحقاق المط بحسب اصل وضع الزكوة مختص بالفقراء اذ العاملون انما يعطون من مال الفقراء على وجه الاستحقاق المطلق والتملك بازاء عملهم لنيل المال فليس استحقاقهم المط بحسب فرض الزكوة الا مترتبا على استحقاق الفقراء لجمعها واما المؤلفة فاستحقاقهم المطلق ايضا لمصلحة ترجع الى الفقراء وان عم غيرهم فبقي ممن عدا الفقراء الغارم وفي سبيل الله وابن السبيل ولا ريب انهم ما يستحقون الزكوة استحقاقا مط على حد الاستحقاق للاربعة السابقة بل انما تدفع اليهم ليصرفوها في مصرف خاص ربما يحصل منهم لو فات ذلك المصرف او صرفوها في غيره على ما تقدم في الغارم والعامل ويجيء في ابن السبيل واما الاخبار المخصصة للزكوة بالفقراء وان تشترك بين الفقراء والاغنياء في المؤمن فليس لهم ان يصرفوها الى غير شركائهم وغير ذلك فما ظاهرها بل صريحها عدم جواز الدفع الى غير الفقير لها فهي مخصصة لعموم ادلة سبيل الله فاعطاء الغني لصرفه في سبيل الله من هذا القبيل هذا مع امكان ان يقال مقتضى التامل فيما يدل عليه اخبار حرمة الصدقة على الغني ان المراد منها على ما هو غني عنها في المصرف الذي يعطى لاجله لا يجوز دفع الزكوة للمعاش لمن هو غني عنه في جهة المعاش ولا للدين الى من هو قادر على اداء الدين ولا للصرف في سبيل الله الى من يقدر عليه بكذا الزكوة وسيجيء ان هذا عين الحق من اعتبار الحاجة نعم يستفاد من مرسلة القمي المتقدمة اعتبار الحاجة المدفوع اليه في تحصيل ما يفعله ان كان مالكا لمؤنة سنته لكن الانصاف ان الاستدلال بها مشكل لتضمنها اعتبار العجز في الجهاد مع عدم اعتباره فيه اتفاقا وجعل هذا من قبيل العمل بجزء الرواية وطرح جزئها الاخر بعيد جدا بل يمكن حملها على بيان التمثيل وذكر المصرف الاتم من باب المثال فالاولى الاستدلال بوجوه اخر مثل قوله ع لا تحل الصدقة لغني بالتقريب الذي ذكرنا اخيرا من ان المراد حرمة اخذها واعطائها للمصرف الذي لا يحتاج فيه اليها فاعطاء الغارم والمكاتب والحاج القادرين على المعيشة العاجزين عن اداء الدين ومال الكتابة ونفقة الحج لا يحل لهم اخذ الزكوة ولا اعطائهم لاجل المعيشة ويحل لاجل ما هم يفتقرون فيه اليها ويدل عليه بعض ما ورد في احكام الاصناف من ان الامام يقسم الزكوة على الاصناف بقدر ما يستغنون به فان ظاهر الكلام عدم حصول الغنى قبل دفع الزكوة اليهم الا لم يكن الاستغناء بها فتامل وما ورد في اعتبار العجز عن اداء الدين في اعطاء المديون الحي والميت والمنع من اعطاء القادر عليه ففي حسنة زرارة بابن هاشم قال قلت لابي عبد الله ع رجل حلت عليه الزكوة ومات ابوه وعليه دين ايؤدي زكوته في دين ابيه وللابن مال كثير فقال ان كان ابوه اورثه مالا ثم ظهر عليه دين لم يعلم يومئذ فيقضيه عنه قضاه من جميع الميراث ولم يقضه من الزكوة وان لم يكن اورثه مالا لم يكن احد احق بزكوته من دين ابيه فاذا اداها في دين ابيه على هذه الحال اجزأت عنه قوله ع من جميع الميراث اي لا من خصوص الثلث فان المنع المطلق ظاهر في عدم جواز الدفع اليه ولو من سهم سبيل الله والا فلا وجه للمنع مع وجود سبب الجواز ودعوى اعتبار حيثية الغارم في المنع فاسدة اولا لخلو الكلام عن الاشارة اليها وثانيا بعدم الفائدة في المقام للحكم بالمنع مقيدا بحيثية مع وجود حيثية اخرى مستقلة في سببية الجواز فهو بمنزلة ان يمنع من اكرام زيد من حيث فسقه مع وجود صفة العلم فيه المفروض كونها علة مستقلة في جواز الاكرام حتى مع الفسق هذا مضافا الى استمرار السيرة على النكير على من صرف الزكوة في مؤنة الاغنياء كاطعامهم والاهداء اليهم بقصد القربة ونحو ذلك ثم ان ما ذكرنا من اعتبار الاحتياج في ذلك السبيل انما هو اذا قصد بالدفع مجرد اعانة الفاعل كالحاج والزائر من حيث نفس الاعانة من السبيل واما اذا قصد حصول ذلك الفعل في الخارج من حيث انه سبيل الله بحيث لو اشترك بماله من الفاعل بيده فالظ عدم اعتبار الاحتياج هنا لان الانفاق على ذلك الفعل بمنزلة الانفاق على بناء المساجد والربط فصرف المال في مؤنة الزائر ليحصل الزيارة التي هي من سبيل الخير كصرف المال في آلات البناء للبناء الذي يبنى المسجد من غير ان يقصد القربة فهو ما جود بعمله وهذا بما له ولا يخفى على ادنى متامل ان هذا لا ينافي ما دل على حرمة الصدقة على الاغنياء لان المزكي لم يصرف الصدقة الا في تحصيل جهة خاصة كان لفعل الغني مدخل وليس صدقة للغني ولذا لو فضل عن مؤنة العمل شيء يجب رده الى المزكي وصرفه الى مصارف اخر للزكوة والحاصل

ان السبيل المصروف فيه الزكوة قد يحتمل نفس اعانة الغني لانه من الامور الراجحة وقد يجعل نفس الفعل والذي اعتبرنا فيه الحاجة هو الاول لا الثاني ومن هنا يعلم بان حكمهم بانه يعطى الغازي من الزكوة وان كان غنيا انما ينافي ما دل على عدم حلية الصدقة للغني اذا كان الدفع من باب معونة الغازي واما اذا كان من باب حصول دفع العدو الحاصل من مال المزكي وبدن الغازي فليس فيه منافاة لتلك الادلة فان قلت فعلى هذا يجوز دفع الزكوة الى الهاشمي على الوجه الثاني الذي جوزته في الغني لانه ليس تصدقا عليه بل هو اشتراك معه في ايجاد سبب الفعل الذي هو من السبيل قلنا لولا ان ادلة تحريم الصدقة على بني هاشم دلت على حرمة تقبلهم وتصرفهم فيها لانها اوساخ الناس لقلنا بكونهم كالاغنياء ولجعلنا النفقة في ان الحرام هو سد خلتهم من الزكوة لا اثر هو صرف الزكوة بتوسلهم الى سبيل باشروه بابدانهم فالمانع هو ما ذكرنا ولذا لا يعطون من حيث العاملين ولا الغارمين مع ان مال الزكوة في السنة واجب كنفقة يعطون من هذين الصنفين **مسئلة** لا اشكال في عدم جواز دفع الزكوة الى المخالفين الامامية في الزكوة وادعوا الاجماع بل النصوص مستفيضة وعلل في بعض الاخبار المنع عن اعطاء الواقفية بانهم كفار مشركون زنادقة وعن اعطاء الزيدية بانهم النصاب ثم لا اشكال في استثناء المؤلفة من مستحقي الزكوة وان كان المحكي عن جماعة اطلاق المنع وفي تلك المدارك الحاق بعض افراد سبيل الله ولعلهما ارادا مثل الغازي كما صرح به في الوسيلة وليس مرادهما لو كان المصرف غير متعلق بشخص كبناء المساجد والقناطر وغيرهما مما لا يتصور فيه اشتراط الايمان كما صرح به الشهيد في نكت الارشاد لان هذا ليس قابلا للاستثناء من عبارة الشرايع وفي كلام بعض مشايخنا المعاصرين استثناء مطلق سبيل الله وفي الغنية الحاق العاملين بالمؤلفة وينسب الى ظاهر الشرايع لكن النافع والتبصرة والرسالة العزية اختصاص هذا الشرط بالفقراء والمساكين والتحقيق ان يقال ان ظاهر اخبار المنع هو النهي عن سد خلة المخالف بالزكوة فلا فرق بين الفقراء والمساكين والغارمين وابن السبيل وفي سبيل الله اذا جعل السبيل نفس اعانة المخالف التي هي في نفسه من الراجحات من باب ان على كل كبد حرّاء اجر واما المؤلفة فلا ريب في عدم اعتبار الاسلام فيهم فضلا عن الايمان لان اعطائهم ليس من باب الاعانة وسد الخلة واما من سهم العاملين فلا يجوز ايضا بناء على اشتراط العدالة كما ادعي الاجماع عليه ولو فرض القول بعدمه فالظاهر انه لا باس باعطائه لانه في معنى الاجرة وليس لمجرد الاعانة وسد الخلة ولذا يعطى مع الغنا واما في سبيل الله فقد عرفت المنع عن اعانته وسد خلته من الزكوة واما اذا اريد به مجرد وجود الفعل الذي هو السبيل فان كان ذلك الفعل مباشرة المخالف له سبيلا وقربة بان لم يكن من العبادات بل كان من الامور المحصلة للغرض من اي فاعل صدر كالغزو ودفع الخوف من طرق المسلمين ونحو ذلك فالظاهر انه لا يجوز الدفع لان الفعل المذكور هو الذي صرف فيه الزكوة نظير بناء القناطر والمساجد والفاعل له بمنزلة الآلة والاخبار المانعة انما تمنع من صرف الزكوة الى المخالف ووضعها فيه وفيما نحن فيه لم يوضع الا في تحصيل الفعل المذكور في الخارج وهذا ظاهر لمن تدبر الاخبار وتاملها تاملا وقد يظهر هذا ايضا في اعتبار الفقر في سهم سبيل الله ومما ذكرنا تعلم ان ما ذكرنا لا ينافي الحصر في قوله ع انما موضعها اهل الولاية كما لا ينافي قوله ع لا يحل الصدقة لغني ما تقدم من جواز دفع حصة سبيل الله الى الغني اذا قصد الدافع صرفها في الفعل الذي يوجد منه ولوحظ الفاعل فيه بمنزلة الآلة قال الشهيد في نكت الارشاد عند قول المص ويشترط في جميع المستحقين بجمعه من يعقل فائدة وهي ان سبيل الله عند جاعله للعموم لا يتصور في بعض موارده اشتراط الايمان ثم ان ظاهر اطلاق معظم الاخبار وكثير من الفتاوى كصريح البعض من كل منهما عدم الفرق بين زكوة الفطرة والمال وفي مصححة اسمعيل بن سعد عن الرضا عليه السلم قال سألته عن الزكوة هل توضع فيمن لا يعرف قال لا ولا زكوة الفطرة خلافا للمحكي عن الشيخ واتباعه من جواز دفع الفطرة الى المستضعف اذا لم يجد المؤمن المستحق لها لان الاقوى المنع حتى مصححة ابن سعد السالمة عن معارض يوجد المؤمن وعمدة ما دل على جواز دفع الفطرة رواية يعقوب بن شعيب قلت فان لم يجد من يحملها اليهم يعني اخوانه واهل ولايته قال يدفعها الى من لا ينصب له وموثقة الفضل عن ابي عبد الله ع قال كان جدي صلوات الله عليه يعطي فطرته الضعفة ومن لا يتوالى وقال ع هي لاهلها الا ان لا تجدهم فلمن لا ينصب ولا ينقل من ارض الى ارض وموثقة اسحق بن عمار عن ابي ابرهيم ع قال سألته عن صدقة الفطرة اعطيها غير اهل ولايتي من فقراء جيراني قال نعم الجيران احق بها لمكان الشهرة ورواية مالك الجهني عن ابي جعفر ع قال سألته عن زكوة الفطرة قال تعطيها المسلمين فان لم تجد مسلما فمستضعفا وصحيحة ابن يقطين المروية عن الفقيه قال سألت ابا الحسن الاول ع عن زكوة الفطرة ايصلح ان تعطي الجيران والظؤرة ممن لا يعرف ولا ينصب قال لا باس بذلك وفي الاعتماد على الروايات المذكورة في تقييد الاخبار ومعاقد الاجماعات المتقدمة اشكال لامكان حمل روايتي ابن عمار وابن يقطين على الجواز مع ثبات التقية وسوق رواية ابن شعيب مخصوص بزكوة المال والقائلون بجواز دفعها الى غير المؤمن عند تعذر الدفع اليه معروف وان نسب الخلاف فيه الى بعض ورواية الفضيل تدل على الجواز بمجرد تعذر الدفع في تلك الارض ثم الظاهر ان المراد بالمستضعف غير المعاند للحق من المخالفين ولو دفع الزكوة الى المخالف تقية اذا لم يكن مندوحة فهل يجزي زكوة ام يجب الاعادة وجهان من لزوم اداء المامور به على وجه التقية عن الواقع كما في سائر العبادات وورود النصوص باحتساب ما اخذ بنو امية على وجه الزكوة ولما تقدم من روايتي ابن عمار وابن يقطين ومن منع الاذن في اداء المامور به على هذا الوجه كما ورد في الصلوة والطهارة وما ورد في عدم احتساب ما اخذ بنو امية من الزكوة معللا بقوله ع انما هؤلاء قوم غصبوكم اموالكم وانما الصدقة لاهلها ويمكن ان يقال انه لم يجد مندوحة عن اصل الدفع فهو داخل في المسئلة ما اخذه المخالف بعنوان الزكوة قهرا وقد تقدم الروايات باحتسابه وان وجد المندوحة عن اصل الدفع الا انه على فرض ارادة الدفع لا مندوحة عن دفعه الى المخالف فالاقوى عدم الاحتساب للاصل وقوله انما هؤلاء قوم ظلموكم اموالكم وانما الصدقة لاهلها والتصريح في اخبار الاحتساب بوجوب الاخفاء عنهم ما استطاع في صحيحة

العيص القسم ما اخذ منكم بنو امية فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئا ما استطعتم فان المال لا يبقى على هذا ان تزكيه مرتين ودفع فيجب التصبر الى ان يتمكن من الاداء ولو بعزله والوصية به ثم الطفل المتولد بين المسلم والكافر الذي في حكم المسلم وكذا المتولد بين المؤمن والمخالف اذا كان ابوه مؤمنا للنصوص الواردة في اعطاء الاطفال المؤمنين مع شيوع اخذ الزوجة المخالفة في تلك الزمان واما اذا كان ابوه مخالفا فيمكن الاعطاء بناء على ان المخالفة مانعة وان العداوة والمخالفة بينهم للحق وعدم المعرفة لمن يجب معرفته صار سببا لمنعهم الاقارب فانهم موضوعة في اموال الاغنياء الا ان الايمان شرط فيما نحن فيه لا يثبت الحاق الولد بابيه في الحكم الايمان مع ان مقتضى العمومات جواز اعطاء مطلق الفقير خرج منها المخالف وهؤلاء يصدق على الطفل وما دل على اختصاص الزكوة باهل الولاية حصر اضافي بالنسبة الى المخالف وهذا الوجه وان اقتضى جواز الدفع الى اولاد المخالفين الا ان الاجماع قام على كونهم في حكم ابائهم وهو مفقود فيما نحن فيه لكن الانصاف انه لم يظهر من الاخبار مانعية المخالفة بل ولا يبعد دعوى ظهورها في شرطية الايمان كما هو ظاهر قوله ع انما موضعها اهل الولاية وقوله ع انما الصدقة لاهلها مضافا الى خصوص حسنة حريز بن هاشم عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يموت ويترك العيال ايعطون من الزكوة قال نعم حتى ينشأوا ويبلغوا ويسألوا من اين كانوا يعيشون اذا انقطع ذلك عنهم قلت فانهم لا يعرفون قال يحفظ فيهم ميتهم ويحبب اليهم دين ابيهم فلا يلبثون الا ان يهتموا بدين ابيهم فاذا بلغوا وعدلوا الى غيركم فلا تعطوهم فان الظاهر من قول السائل انهم لا يعرفون السؤال عن وجه الجواز مع عدم المعرفة فكان اشتراط المعرفة مركوز في ذهنه ولم يجبه الامام بما يدل على اشتراط المعرفة بالمكلفين بل اجاب بان الوجه في اعطائهم مع عدم المعرفة هو رجاء تبعيتهم لابائهم في المعرفة والمسئلة مشكلة والاحتياط غير خفي ثم انه هل يجوز للمالك صرف الزكوة للطفل مع وجود الولي كان يطعمه في حال جوعه وان لم يعلم بذلك ابوه الظاهر عدم الجواز من سهم الفقراء لان الظاهر من ادلة الصرف في هذا الصنف هو تمليكهم اياه نعم يجوز في سبيل الله ويحتمل الجواز من سهم الفقراء بدعوى ان الظاهر من تلك الادلة استحقاقهم للزكوة لا تمليكهم لها فالمقصود هو الابتداء **مسئلة** المحكي عن المشايخ الثلثة واتباعهم اعتبار العدالة في مستحقي الزكوة وعن السيد دعوى الاجماع عليه وعن الخلاف انه ظاهر اصحابنا وعن جماعة منهم الاسكافي اعتبار مجانبة الكبائر وعن جمهور المتاخرين وعامتهم عدم اعتبار شيء وهو المحكي عن ابن بابويه وسلار وجماعة لم يتعرضوا في مقام البيان الا اشتراط الايمان وعن الخلاف انه مذهب قوم من اصحابنا وهو الاقوى للاطلاقات بل العمومات الكثيرة الواردة في مقام البيان والحاجة مثل قوله ع فمن وجدت من هؤلاء المسلمين عارفا فاعطه دون الناس وقوله بعد سؤال السائل بقوله الى من ادفع الزكوة قال الينا قال اليس الصدقة محرمة عليكم قال بلى اذا دفعتها الى شيعتنا فقد دفعتها الينا وقوله ع بعد سؤال السائل بقوله كيف يصنع بزكوة ماله قال يضعها في اخوانه واهل ولايته وقوله بعد سؤال الضريس يقول ان لنا زكوة نخرجها من اموالنا ففي من نضعها قال في اهل ولايتك وفي مصححة احمد بن حمزة قال قلت لابي الحسن ع رجل من مواليك له قرابة كلهم يقولون بك وله زكوة ايجوز ان يعطيهم جميع زكوته قال نعم ورواية علي بن مهزيار عن رجل يضع زكوته كلها في اهل بيته وهم يقولون بك قال نعم ولا يخفى ان الغالب في القرابة واهل البيت الشامل للنساء عدم العدالة الى غير ذلك من الروايات ولا يقدح في ورودها في مقام الحاجة عدم اشتمالها على اشتراط الفقر لان المتامل في سياق الاسولة المذكورة يعلم قطعا ان المراد السؤال عن صفة المستحق بعد صفة الفقر المعلومة لكل احد من الكتاب والسنة بل الضرورة ويؤيد ما ذكرنا عموم ما دل ان الله عوض الذرية الخمس عن الزكوة مع ان المعروف عدم العدالة في مستحق الزكوة فيلزم ان لا يكون ما يعطى الفاسق الهاشمي من الخمس عوضا عن الزكوة المحرمة عليه وخصوص المرسلة المحكية عن العلل قلت للرجل يعني ابا الحسن ع ما حد المؤمن الذي يعطى الزكوة قال يعطى المؤمن ثلثة الاف ثم قال او عشرة الاف ويعطي الفاجر بقدر لان المؤمن ينفقها في طاعة الله والفاجر ينفقها في معصية الله والمروي في تفسير العسكري ع عن النبي صلى الله عليه وآله حديث قبل ان يستحق الزكوة قال المستضعفون من شيعة محمد وآله الذين لم تقو بصائرهم فاما من قويت بصيرته وحسنت بالولاية لاوليائه والبراءة من اعدائه معرفته فذلك اخوكم في الدين امس بكم رحما من الاباء والامهات الى ان قال لا ترفعوهم عن الزكوة وتنزهوهم عن ان يصلوا اليهم اوساخكم الحديث وكان في النسخة غلط كبير واذا اقتصر على موضع الدلالة والمقصود ان الزكوة ينبغي ان يقسم في مستضعفي الشيعة الذين لم يقو بصائرهم واما العارفون الاتقياء الصلحاء فينبغي ان يواسي معهم في المال بالصلة والهدية لا من الزكوة ولا شك ان ارباب البصائر الضعيفة غالبا لا يخلون عن الكبائر كما هو واضح ويؤيده ايضا ما ورد من انه لو ادى الناس زكوة اموالهم ما بقي مسلم فقيرا محتاجا فان تخصيصه بالعدالة في غاية البعد وما ورد ان افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح وما ورد في تفسير من تفسير المساكين بانهم اهل الزمانات يدخل فيه الرجال والنساء والصبيان ثم انك اذا تتبعت الاخبار التي بايدينا لا يكاد تجد رواية تدل على تقييد جميع العمومات المتقدمة وغيرها الواردة في مقام البيان بصفة عدالة المستحق نعم يجد الا مضمرة داود الصرمي على ذلك قال سألته عن شارب الخمر هل يعطى الزكوة قال لا بناء على عدم القول بالفصل بين شرب الخمر وغيره وفيها بعد الغض عن السند عدم مقاومتها لوحدتها للعمومات الكثيرة الواردة مورد الحاجة من الكتاب والسنة ومن هنا يتعدى بعموم عام بعدها على الخاص بل دلالتها على اعتبار العدالة غير ظاهرة لان الظاهر من شارب الخمر هو المقيم عليه ولعل النهي عن اعطائه لان حصول الفقر في مثل هذا الفقير غالبا لاحتياجه الى ثمن الخمر وما هو من لوازم شربه والمداومة عليه فان له مؤنا كثيرة لا يعتني بها في مقابلة اعتبارها عن قوت السنة او العيال ويحتمل ان يكون النهي لاجل ما يكون متعديا من الزكوة والفسق عليه في المعاصي لولا الزجر عن فعله القبيح ويحتمل ان يكون المنع لغير ما ذكرنا من الحكم والمصالح وكيف كان فليس القول بالفصل بين المقيم على شرب الخمر وغيره من الكبائر التي لا

في المعتبر الاجماع على عدم الفرق بينهما وجه واضح لتمكنهما من النفقة بالرجوع الى الطاعة والمطلقة المشروطة لها النفقة بحكم الدائمة كما ان الدائمة الممنوعة
المسقطة لوجوب النفقة بناء على جوازه كالمنقطعة واما المملوك فصرح جماعة بعدم جواز اعطائه وعلله في المعتبر بعدم الملك وبانه غني بمولاه واقتصر في البيان
على عدم الملك قال ولو قلنا بملكه فهو في حكم ملك السيد ظاهر ما ذكره منافي باجب النفقة ان المانع وجوب الانفاق وهو الظاهر من ذكره في اخبار المنع
عن اعطاء واجبي النفقة معللة بانه يجبر على نفقتهم والتحقيق انه لو انفق المولى على عبده النفقة اللائقة فلا يجوز له اخذ الزكوة من مولاه ولا من غيره
ولو عجز المولى جاز له الاخذ مط اما الاول فلصدق الغني عليه على ما عرفت في غيره كما اعترف به الشهيد والفاضلان فيما تقدم في اصل المسئلة واما
الثاني فلصدق الفقير عليه ولا مانع منه الا كونه عبدا للمالك او في حكم غير المالك وان اداء المولى زكوته اليه لا يسمى ايتاء ولذا لو تبين كون المدفوع اليه عبد
الدافع لم يجز كما صرح به غير واحد مع اعترافهم بالاجزاء لو تبين اختلال الشروط الاخر او لورود الاخبار بان العبد لا يعطى الزكوة ولو كان له الف الف
ولا يعطى منها لو احتاج كما تقدم في اشتراط الحرية في المزكي وشيء من ذلك لا يصلح للمنع اما الاول فلانه انما يمنع اذا ثبت ان حكم حصة الفقراء تمليكهم
اياها كما يتراءى من ظاهر اللام في الاية ومن امثال قوله ع فاذا وصلت الى الفقير فهي بمنزلة ماله يصنع بها ما شاء وهو ممنوع فان اللام للاستحقاق و
مثل الرواية وارد مورد الغالب من كون الدفع على وجه التمليك كما لا يخفى ثم يجوز صرف الزكوة الى العبد بان يقدم اليه طعام ياكله كما ذكرنا في اعطاء
الطفل نعم لو اريد تسليمه بحيث يخرج عن ملك المزكي قبل اتلاف العبد له اعتبر اذن السيد فيملكه هو او العبد على الخلاف في مالكيته فان كان السيد
فقيرا جاز له الاخذ من العبد ان كان غنيا ممتنعا عن الانفاق حرم على الاخذ الا مع الابدال ولو عصى فاخذه فهو ملكه وهل يعتبر اذنه للاخذ حتى يقع
التسليم بدونه غير مخرج للمدفوع عن ملك الدافع وجهان اقويهما ذلك فيصرف العبد ان لم يكن عبرة بتسليمه كالطفل المصروف فيه الزكوة واما الثاني فلمنع
سند الايتاء والاعطاء بعد عدم اعتبار التملك في حصة الفقراء واما ما ذكروه من انه لو تبين المدفوع اليه عبد الدافع والنصر لم يجز فالظ اختصاصه
بغير صورة صرف الزكوة اليه باطعامه الطعام من باب الزكوة فانه يصدق على ذلك صرف الزكوة ولا نسلم اعتبار الخروج عن الملك بالتسليم في الزكوة مع ان
هذا الوجه لو تم كان مانعا من اخذ زكوة المولى لا غيره وبه يدفع التمسك في المنع عن اخذ زكوة المولى بالاخبار الواردة في حرمان واجب النفقة لو سلم كون
المنع فيها تعبدا لا من جهة حصول الغنى كما يشعر به التعليل بانه يجبر على نفقتهم واما الاخبار المتقدمة في اشتراط الحرية في المزكي من ان العبد لا يزكي مع الغنا
ولا يعطى الزكوة مع الاحتياج فالظ ان المراد احتياج العبد مقابل الغنا المسبب عن كون طائفة من المال في يده مع اذن المولى له في التصرف فيها كيف شاء
ومن المعلوم ان هذا الاحتياج لا يحل اخذ الزكوة كما ان الغنا لا يوجب دفعها بل العبرة في استحقاق الزكوة احتياج مولاه وامتناع مولاه الموجبين لاتصافه
بالفقر الحقيقي الموجب لاستحقاق الزكوة وكيف كان فجواز الاعطاء العبد الفقير من سهم الفقراء لا يخ عن قوة كما صرح به في حاشية الارشاد والشرائع واحتمله
في المناهل والاحوط ان لا يعطى من سهم سبيل الله واحوط منه عدم اعطائه مط ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين وجوب الانفاق بالاصالة وبين الوجوب بنذر
وشبهه لعموم التعليل المتقدم وصدق الغنا معه سيما اذا قلنا بان المنذور له يملك على الناذر ذلك ويستقر في ذمته بمجرد النذر ومنه يعلم وضوح المنع
فيما اذا وجب بشرط في ضمن عقد لازم **مسئلة** لا اشكال في تحريم زكوة غير الهاشمي على الهاشمي وعن جماعة دعوى اجماع المسلمين عليه وعن
المنتهى وشرح المفاتيح دعوى تواتر الاخبار به وهل تحرم على بني المطلب كاخيه هاشم بن عبد مناف فيكون عطفه على الهاشمي تفسيرا مثل قوله ع لهم ما
المشهور لا للاصل والعموم بل عن الخلاف دعوى الاجماع عليه وان تخصيص بني هاشم في مورد الحكم بالتحريم خلافا للمحكي عن الاسكافي والمفيد لرواية زرارة
عن ابي عبد الله ع قال لو كان عدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى صدقة ان الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة والصدقة
لا تحل لاحد منهم الا ان لا يجد شيئا ويكون ممن تحل له الميتة وللنبوي ص انا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام ونحن وهم شيء واحد لانهم قرابة النبي ص
يدخلون في ذوي القربى المستحقين للخمس فيحرم عليه الزكوة ويمكن حمل المطلبي على كون نسبته الى عبد المطلب كاخيه هاشم بن عبد مناف ويكون عطفه على الهاشمي
تفسيرا مثل قوله تع لا ترى فيها عوجا ولا امتا وفائدته التصريح ويمكن ان يكون الوجه في الملازمة بين منع الناس الخمس وبين حصول التوسعة للمطلبيين
ان توسعة الهاشميين مستلزم لتوسعتهم لكمال اختلاطهم معهم لا لاجل استحقاقهم بانفسهم للخمس ومن ذلك يظهر الجواب عن النبوي مع مقاومته للعمومات الكثيرة و
ما يستفاد من تخصيص بني هاشم بالذكر في الاخبار المعتضدة بالشهرة وحكاية الاجماع ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه قول الكاظم ع في المرسلة الطويلة لحماد بن
عيسى وهؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي ص الذين ذكرهم الله تعالى فقال وانذر عشيرتك الاقربين وهم بنو عبد المطلب انفسهم الذكر منهم والانثى
ليس فيهم من بيوتات القريش ولا من العرب احد ومنها ايضا ما كانت امه من بني هاشم وابوه من سائر قريش فان الصدقة تحل له واما النبوي فضعيف بالاجمال واما
ذوي القربى فهو الامام كما يجيئ في الخمس والاطلاق القرابة لا يوجب استحقاق الخمس وكيف كان فلا محيص عما عليه المشهور ثم الظاهر من الاخبار المطلقة الحكم
بالتحريم بان الصدقة اوساخ الناس الواردة في سهم العاملين لكنه واشبه شيء باجرة العمل حتى زعم بعض الغفلة انها هي هو عدم الفرق في الحكم بين السهام حتى في
سبيل الله حكمنا بجواز صرفه في الغني والكافر وان تامل في التعميم كاشف الغطاء وقد تقدم ان الظ عدم الخلاف في استثناء صورة الاضطرار وما ذكرنا من التحريم وحكي
الاجماع عليه مستفيضة ويدل عليه الموثقة المتقدمة ولكن ظاهر المحكي عن جماعة كالسيد في الانتصار والغنية والفاضلين في المعتبر والشرائع والمختلف و

المنتهى

المنتهى الاكتفاء في الجواز بعدم تمكنهم من اخذ الاخماس وهو بظاهره يدل على الجواز مع التمكن بما يجوز له اخذه كزكوة مثله والصدقات المندوبة
في غاية الاشكال بل ظاهر الموثقة المعتضد بعمومات التحريم المقتصر في تخصيصها على المتيقن هو اعتبار الاضطرار في جواز الاخذ الا ان يق ان المراد بالشيء
في قوله لا يجد شيئا يعني نوعا اخر من الاخماس والصدقات الجائزة له لا مسمى الشيء حتى يعتبر عدم تملكه لشيء اصلا وقوله ويكون ممن يحل له الميتة للتنظير
ممن لا يجد النوع المحلل من القوت لا خصوص اعتبار اضطرار وكون الهاشمي الى حد يبلغ معه اكل الميتة لولا الزكوة لان هذا المقدار غير معتبر اجماعا على
فحاصل الرواية جواز التناول لمن لا يجوز تناوله ويكون التشبيه بين التعيش من الزكوة واكل الميتة في الجواز عند عدم وجدان ما يجوز اخذه لا بين نفس
الزكوة ونفس الميتة فيكون الرواية ساكتة عن مقدار المأخوذ وعن وجوب الاقتصار على مقدار الضرورة كما ذهب اليه جماعة من المتاخرين متمسكين
بالموثقة المنضمة الى عمومات الحرمة خرج منها المتيقن خلافا للمحكي عن الاكثر فلم يقدروا المأخوذ بقدر لانه اذا ابيح الزكوة فلا تتقدر بقدر لما دل على
جواز اغناء الفقير المستحق للزكوة وهذا مستحق ومرجع هذا الاستدلال الى ما ذكرنا من دلالة الرواية على جواز اخذ الزكوة للهاشمي اذا لم يجد الخمس
من غير تعرض لمقدار المأخوذ فيرجع فيه الى عموم ما دل على جواز اغناء مستحق الزكوة وان كان استحقاقا عرضيا ثم لو اريد بقدر الحاجة هل هو سد
الرمق كما عن كشف الرموز او كفاية السنة وهو المحكي عن الدروس حيث قال انه يعطى التكملة لا غير ونحوه عن جامع المقاصد او قوت يوم وليلة كما هو مختار
الشهيد والمحقق الثانيين والمحكي عن ابن فهد اقوال انسبها بالموثقة المتقدمة الاول لكونها باخذه اضطرارا من الزكوة بدلا عن الخمس الذي لا اباء
منه زيادة عن الكفاية فيناسبه الثاني والاوسط هو الثالث لان تحمل الموثقة على تنظير نفس الزكوة بمنزلة الميتة بعيد لما عرفت من ان قوله لو كان
عدل ما احتاج هاشمي دل على ثبوت الحاجة فعلا بسبب عدم قوة العدل الذي هو بمنزلة عدم وجوده وقوله ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة تمهيد
لبيان حل الزكوة للهاشمي من جهة حاجتهم المفروضة ولا ريب في ان حاجتهم لم يبلغ غالبا الى حد اباحة الميتة بل لا يبلغه حاجة احد غالبا ولو كان من فقراء
الكفار فاذا فرض انه لا يعتبر في اضطرارهم بلوغه الى ذلك الحد فلا معنى لتحديد المأخوذ بما يسد الرمق لانه شيء يجده المحتاج المذكور قبل الاخذ مع انه حرج
شديد منفي مع انه لا يلائم حكمة التحريم التي هي ترفعهم عن اوساخ الناس فانها لا يقتضي هذا المقدار من الضيق بل يقتضي ارتفاعها بمجرد الحاجة ثم
لو اريد بالاخذ ما يسد الرمق اخذ ما يكفي لسد مقره في السنة ليكون الفرق بينه وبين القول الثاني جواز اخذ المؤنة المتعارفة للسنة على القول الثاني دون
هذا القول لم يخرج عن الحرج وان لم يكن بتلك المخالفة لظاهر الرواية فالاولى في معنى الرواية تنظير التعيش من الزكوة حيث لا معيشة له من غيرها بمنزلة اكل
الميتة في الجواز مع الحاجة او تشبيه ما يسد الخلة من الزكوة بالميتة لا تشبيه الزكوة بالميتة في وجوب الاقتصار على ما يسد الرمق في الحال لا ريب ان ضابط
التعيش في العرف والشرع من حيث الاكل على ما يستفاد من باب النفقات هو التقوت يوما فيوما ومن حيث الكسوة عند الحاجة اليها واما الحكم بجواز التكملة للسنة
لمن عنده قوت بعضها او اكثرها فهو بعيد عن سياق الرواية سيما اذا رجا تمكنه من الخمس في بقية السنة واما كون المأخوذ بدلا من الخمس بحيث يترتب عليه
ما يترتب على الخمس فهو ممنوع جدا اذ المسلم انه شيء اباحه الشارع لسد الخلة حيث انه لم يقو الهاشمي على غيره ولو جرح فيجوز التعيش به عند الحاجة المضبوط عرفا
باليوم والليلة اقتصارا في مخالفة اصالة الحرمة على القدر المتيقن بعد اثبات جواز التعدي عما يسد الرمق منها بكونها من سنة الى سنة نعم لو توقع ضرر
الحاجة ان لم يدفع اليه ما يكمل مؤنة السنة عادة دفع اليه ذلك كما اشار اليه الشهيد والمحقق الثانيين في حاشية الشرائع ولكن قال ايضا لو وجد الخمس في
اثناء السنة لم يبعد وجوب استعادة ما بقي من الزكوة انتهى وفيه عدم الدليل على ذلك بعد التملك فهو كما لو صار الفقير الاخذ الزكوة او الخمس غنيا بغيرها
نعم لو حملنا الموثقة المتقدمة على تنظير اصل الزكوة او ما يسد به الخلة منها بالميتة كانت ظاهرة فيما ذكره من وجوب الاستعادة اما لو حملناه على تشبيه اصل
الزكوة باكل الميتة في الجواز عند الاضطرار فلا لان المفروض جواز الاخذ والتملك له حين الاخذ لاضطراره ولا دليل على زوال ملكيته عن المأخوذ
بعروض الغنا او وجدان الخمس الا ان يق بان الاستحقاق انما يحدث يوما فيوما لحدوث سببه هو الاضطرار وجواز الاخذ دفعة انما اندفع ضرر الحاجة
في زمان عدم الوجدان لا الاستحقاق مجموع المأخوذ حين الاخذ حتى يحتاج الى المزيل فهو انما يملكه متزلزلا لا يكشف له بالغنا عنه هذا كله من حيث القوت
واما من حيث الكسوة وسائر المؤن فيجوز ان ياخذ منها عند الحاجة ما يليق به وان كان يكفيه لمدة ثم ان المتيقن من الصدقات المحرمة هي الزكوة المفروضة
وهل يلحق بها مطلق الواجب من الصدقات كالكفارات والهدي او بالعرض كالصدقة المنذورة والموصى بها قولان من عموم كثير من الاخبار بحرمة الصدقة
او خصوص المفروضة الواجبة وخصوص مرفوعة احمد بن محمد الواردة في تقسيم الخمس العاطفة فيه الصدقة على الزكوة في التحريم مضافا الى الملازمات
معاقد الاجماعات من انصراف الصدقة المفروضة سيما المقيد بكونها للمال والمعللة بانها اوساخ الناس بما فرض الله للتطهير من قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ففي رواية زيد الشحام عن الصادق ع قال سألته عن الصدقة التي حرمت عليهم قال هي الصدقة المفروضة المطهرة للمال وفي رواية
زيد بعد السؤال المذكور قال ع هي الزكوة المفروضة ونحوها رواية اسمعيل بن فضل الهاشمي عن ابي عبد الله ع قال قلت له اتحل الصدقة لبني هاشم
فقال انما الصدقة الواجبة على الناس لا تحل فاما غير ذلك فليس به باس ثم لو قلنا بحرمة الواجبة ولو بالعرض فالظ ان الموصى بها غير داخل لانه انما وجب
التصدق على الموصي من حيث وجوب الوفاء بما اوصى به الغير فيجب عليه ايجاد الصدقة التي اوصى به الميت ولا ريب انه في نفسه لم يكن واجبا والفرق بينه وبين

الصدقة المندوبة ان فى المندورة تعرض الوجوب لاجل الصدقة واما فى الموصى بها فالوجوب انما يتعلق بفعل الموصى بالامر المندوب الذى اوصى به فهو كالصدقة
الذى يلتزمه المولى عن غيره مما يطاع نعم لو اوصى لبيت المال بالصدقة لا من ماله بل من مال الموصى وقلنا بجوبه بالقبول كانت بحكم المندوبة وفاما
عن المحقق والشهيد الثانيين لان الواجب دفع المال الصدقة عن صاحبه ثم ان المتبادر من الصدقة سيما المعللة منها بكون قبولها سببا للمهانة والذلة
وموهنا عن المنهى فى مقام الجواب عن احتجاج المحقق على جواز الصدقة المندوبة للنبى بان كان يقرض ويقبل الهدية وكل ذلك صدقة لقوله كل معروف صدقة
قال فى المنتهى وفيه نظر لان المراد بالصدقة المحرمة ما يدفع من المال الى المحاويج على سبيل سد الخلة ومساعدة الضعيف طلبا للاجر لا ما جرت العادة بفعله
على سبيل التودد كالهدية والقرض ولذا يقال للسلطان اذا قبل هدية بعض رعيته انه يتصدق عليه انتهى وحكى عنه فى النهاية وهو حسن وجه كونه وسد الخلة
والترحم لا مطلوبا بملك مجانا قربة الى الله كاهداء الهدية والاضافة بنية القربة فان الظاهر انها لا تدخل فى ادلة حرمة الصدقة والانفاق وردان كل معروف
صدقة ثم انه لا خلاف فى عدم تحريم الصدقة المندوب بها وبه وردت اخبار كثيرة الا ان فى بعض الاخبار ما يدل على نهى الائمة عن ماء المسجد معللا بانها صدقة وقد
اشتهر حكاية منع سيدتنا زينب وام كلثوم عليهما السلام عن اخذ صدقات اهل الكوفة معللا بكونها صدقة ويمكن حملها على الكراهة او الحرمة اذا كان
الدفع على وجه المهانة كما ابين فى شرح المفاتيح وهل يحرم الصدقة المندوبة على النبى والامام فيه قولان وعن المعتبر نسبة العدم الى علمائنا **مسئلة**
المتولى لاخراج الزكوة الى مصارفها اثنان المالك فى حكمه نائبه ولياً او وكيلاً او وصياً ونوب عنه الشاعى اما المالك ونوابه فلا خلاف فى جواز توليهم
الجملة خلافا للمفيد والحلبى فاوجبا الدفع الى الامام مع حضوره والى الفقيه مع الغيبة وعن ابن زهرة والقاضى الاقتصار على وجوب الدفع مع الحضور
والطلاق الاخبار الكثيرة بل فى بعض الاخبار دالزكوة الى المالك باخراجها وقال انهذا انا قائم قائمنا بعدل فى حلق الرحمن لسوية الرحيم والفاجر
نعم ربما يحتج استحباب دفعها الى الامام والى الفقيه مع الغيبة لفتوى جماعة ولانه ابصر بمواقعها واستدل المفيد بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم
بها وصل عليهم فان وجوب الاخذ يستلزم وجوب الدفع واجيب عنه بوجوه منها عدم دلالته على كون الماخوذ من الزكوة لجواز ارجاعه الى المال الذى اخرجوه من
اموالهم كفارة لتخلفهم عن رسول الله وهم الاخرون المرجون لامر الله كما فى سياق الاية وفيه ان التخصيص لا وجه له ولعل الاية عامة لكل صدقة تطهرهم وتشهد
لعمومها للزكوة واختصاصها بها استدلال العلماء على رجحان الدعاء للمزكى بقوله تعالى وصل عليهم وبما ورد عنه امرت ان اخذ الصدقة من اغنيائكم وادفع الى فقرائكم
وبما ذكرنا يندفع ايضا احتمال عود الضمير الى خصوص الممتنعين ومنها ان وجوب الاخذ لا يستلزم وجوب الدفع ابتداء وان فهم من الخارج وجوب الدفع بعد المطالبة
كما فهم بايجاد الامر فعلم من ان الاخبار فى جواز تولى المالك للاخراج فوق حد الاحصاء وتخصيصها بزمان قصور ايدى الائمة كما هو مورد الاخبار ان امكن سيما
بقرينة المرسل قال ادفعها الى الولاة وعد منها الصدقة الا انه يحتاج الى دليل فيجوز ذلك لا بوجب التخصيص مع ان اكثرها يابى عن هذا التخصيص كيف كان فلو طلبها
النبى او الامام وجب الدفع اليه لحرمة عصيانهما حتى فيما لا يتعلق بالواجبات الالهية لعموم ادلة اطاعة الرسول واولى الامر وقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره
وما دل على حرمة ابداء الفقيه فهل يجب الدفع اليه لو طلبها الفقيه فمقتضى ادلة النيابة العامة وجوب الدفع لان منعه رد عليه والراد عليه راد على الله تعالى كما فى مقبولة ابن حنظلة
ولقوله فى التوقيع الشريف الوارد فى وجوب الرجوع فى الوقائع الحادثة الى رواة الاحاديث قال فانهم حجتى عليكم وانا حجة الله **فرع** لو طلب الامام او نائبه
الخاص او العام الزكوة فلم يجب ودفعها هو بنفسه فهل يجزى ام لا قولان اصحهما انه لا يجزى وفاقا للمحكى عن الشيخ وابى حمزة والفاضلين فى الشرايع والمختلف
والشهيد فى الدروس والروضة لان وجوب الدفع الى الامام بالفرض يدل على حرمة الدفع الى غيره فلا يجوز ان ينوى به التقرب وليس ما ذكرنا مبنيا على اقتضاء
الامر بالشىء النهى عن ضده الخاص كما قيل حتى يمنع المبنى اولا بتسليم ان اللازم من خالف الامر عدم رضائه باعطاء الغير حتى ان عدم الرضا ان كان لاجل الامر رجع
الى مسئلة الضد ان كان من الخارج فهو مجرد الدعوى بل من جهة اقتضائه للنهى عن هذا الضد بيان ذلك ان مطلق الدفع او الدفع الى شخص خاص قد يلاحظ
من حيث هو وضد العام ترك الدفع وقد يلاحظ مقيدا بكونه الى شخص خاص بعد الفراغ عن اصل الدفع وفرضه نوعا من المكلف لا محالة فيرجع
الايجاب الى مجرد القيد فيرجع قوله ادفع الى الامام الى قوله ليكن الدفع الى الامام او ليكن المدفوع اليه الامام فضد العام هو ترك ايقاع الدفع عن قوم
الامام وهو بعبارة اخرى عرفا عن دفعه الى غير الامام وان كان هو عدميا وهذا وجوديا ولا ريب ان الغرض من الامر بالدفع اليه ليس الا مجرد ايجاد
بعد الفراغ عن اصل وجوب الاخراج الذى هو بامر الله سبحانه فالزام الدفع اليه فى مقابلة المنع عن الدفع الى غيره والمفروض ان امر الله سبحانه باطاعته
يرجع الى طلب امره ثم لو سلم ان الامر بالدفع لا يرجع الى مجرد القيد بل الى الدفع المقيد لكن نقول ان هذا الامر مقيد للاوامر العامة بوجوب اخراج الزكوة
الى الفقراء بما اذا لم يطلبه الامام الذى هو الولى للفقراء ضرورة التعارض بين جواز دفع المال الى الفقراء وبين وجوب دفع ذلك المال بعينه اليه ونظير
التعارض الواضح بين تعيين عتق رقبة المؤمنة المستفاد من قوله اعتق رقبة مؤمنة فليس هذا من مسئلة الضد بل من المطلق والمقيد المثبتين اللهم الا
ان يقال ان التكليف هنا بالقيد تكليف اخر مغاير للتكليف بالمطلق لان التكليف المطلق انما هو بايتاء الزكوة والتكليف المقيد الذى هو باجابة الامام نعم لو
دل دليل على ان ايتاء الزكوة وجب ان يكون بالدفع الى الامام كان القيد موجها كما فى المثال المذكور ولذا يستحق الدافع الى الامام ثوابا على الزكوة
وثوابا على اجابة الامام وكذا يستحق عقابين لو ترك اصل الزكوة احدهما على ترك الزكوة والاخر على معصية الامام بخلاف مثل المطلق والمقيد فالتحقيق

ارتباط المسئلة الى مسئلة الضد امكان ان يقال ان مقتضى عموم وجوب الدفع الى الامام من باب الاطاعة هو عدم ترتب الاثر على دفعه الى الفقير الا
بعد دفع المال الى الفقير مكلف بدفعه الى الامام فيجب عليه استرجاعه من الفقير ودفعه الى الامام او دفع الزكوة من ماله اليه وهذا معنى عدم الاجزاء كما ذكرنا
نظيره فى مسئلة من نذر التصدق بمال معين وان عموم وجوب الوفاء مانع عن ترتب الاثر على التصرفات الواقعة على ذلك المال وان ثبت جوازها بعموم
ادلتها لكن يدفعه ان وجوب الدفع الى الامام مخصص بصورة وجوب الزكوة وبعد سقوط الزكوة عنه بمقتضى العمل بالعموم جواز الدفع الى الفقراء المستلزم لسقوط
التكليف لا يبقى موضوع لوجوب الدفع الى الامام فالعمل بالعموم مخرج للمسئلة عن موضوع وجوب الدفع الى الامام فالحكم بالاجزاء من جهة العمل بظاهر
العموم لا يلزم منه خلاف ظاهر فى دليل وجوب الدفع الى الامام بل يلزم منه خروج الواقعة عن موضوع ذلك الدليل بخلاف الحكم بعدم الاجزاء فانه موجب
لتخصيص العموم **مسئلة** المحكى عن جماعة تحريم نقل الزكوة من بلد الى اخر مع التمكن من صرفها فى المنقول عنه بل قيل انه المشهور بين علمائنا اجمع من الخلاف الاجماع عليه لعل المنافاة للفورية الثابتة كما سيجىء ولانه تعرض للمال للتلف ولما دل على مداومة النبى على تقسيم صدقة
اهل البوادى عليهم وصدقة اهل الحضر عليهم بل صحيحة الحلبى انه لا يحل صدقة المهاجرين للاعراب ولا صدقة الاعراب للمهاجرين وفى الادلة نظر لمنع منافاة
النقل للفورية لان السفر بها شروع فى الاخراج ولا يجب المبادرة فى اسرع وقت الا بعد القسمة بين المستحقين لامكان دفعها الى المستحق ومنع ان
فى نفس النقل سواء كان للفورية ام لا وهذا غير مسئلة الفورية وجواز التاخير ما امكن التفصيل واما التعرض بالزكوة مع الحكم بالضمان ووجوب الاعادة لو تلف
ممنوع بل تعرض مع الطريق عادة مع ان الكلام فى النقل من حيث هو لا التعرض الذى ينشأ من النقل بتاثير جزئى واما مداومة النبى فلو سلم دلالتها على الوجوب فلا
دخل لها فى مسئلة النقل بل من حيث القسمة واحد منها الا يستلزم ذلك فيمكن تقسيم صدقة احدى الطائفتين على الاخرى من غير نقل كما يمكن النقل مع تقسيم صدقة كل
طائفة اليها بالكيف وقد ثبت بعض روايات ارسال النبى العمال وايجابه نقل الصدقات الى البلد كما نص عليه الامام فى الكلام الذى حكاه عنه فى نهج البلاغة فى اداب
العامل ومنه يظهر الجواب عن رواية الحلبى اما الشهرة وحكاية الاجماع فموهونتان بذهاب الاكثر الى الجواز اما بشرط الضمان كما عن اكثر المتاخرين او لا كما فى بعض
والشهيد فى الدروس وذلك من غير شرط كما عن المفيد وابن حمزة وعن الحلبى والفاضل فى بعض كتبه وهو الاقوى لاصالة الجواز الثابتة باطلاق دفع الزكوة وخصوص
المعتبر مثل ما عن الفقيه بسنده الى هشام بن الحكم عن ابى عبد الله عليه السلام فى الرجل يعطى الزكوة يقسمها ان يخرج الشىء منها من البلدة التى هو بها الى غيرها فقال لا باس
وما عن درست بن ابى منصور قال قال ابو عبد الله عليه السلام فى الزكوة يبعث بها الرجل الى غير بلده قال لا باس ان يبعث بالثلث او الربع وفى الصحيح عن احمد بن حمزة قال
سئلت ابا الحسن الثالث عليه السلام يخرج زكوته من بلد الى بلد اخر ويصرفها فى اخوانه فهل يجوز قال نعم وظاهر هذه الاخبار كما ترى يدل على الجواز بمعنى نفوذ فعل
المالك بالاصل الشرعى فى دفع الزكوة الذى لا ينافى عدم الضمان الا ان الظاهر ثبوت الضمان لو تلف اذا تمكن من دفعها فى البلد الى المستحق وعن المنتهى الاجماع عليه وقد
تقدم تحقق الضمان بالتمكن من التسليم ولعل مراد من نسب المنع من النقل هو سلب الجواز لا من حيث الفورية بالمعنى المذكور الذى لازمه عدم الضمان كان
التصرف فيما حيث انه لا يستعقب ضمانا ولذا ترى من المانعين لا يفرعون على المنع الا الحكم بالضمان ومما يؤيد ذلك ما عن الخلاف وفى التذكرة اتفاق العلماء
على عدم المنع مع ان المتتبع لا يجد القائلين بالمنع اكثر من المجوزين مضافا الى ذهاب الشيخ والفاضل الى الجواز فى اكثر من كتبهما واوضح من جميع ذلك ان الشهيد فى
اللمعة والدروس بعد الجزم بعدم الوجوب وتفريع الضمان تردد فى الاثم واعترضه السلطان غفلة عما ذكره بانه لا معنى لاظهار التردد بعد الجزم ووجهه شايع
بان المراد عدم الجواز عقلا لا افضائه الى الضمان ولا يخفى ان ما ذكرناه ارجح واضعف ما ذكره فى بعض الفتاوى من عدم المنافاة بين المنع وعدم الاثم لجواز ان يقع الاثم
باداء العوض كما فى الكفارة لحسنة محمد بن مسلم او ابن هاشم قال قلت لابى عبد الله عليه السلام رجل بعث بزكوة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم فقال اذا
وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت من يده وكذلك
الوصى الذى يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع اليه اذا وجد ربه الذى امر بدفعه اليه فان لم يجد فليس عليه ضمان وكذلك من وجه اليه زكوة مال ليفرقها ووجد لها موضعا
فلم يفعل وهلكت كان ضامنا وصحيحة زرارة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل بعث اليه اخ له زكوة ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدى ضمان
قلت فانه لم يجد لها اهلا ففسدت وتغيرت فقال لا ولكن ان عرف لها اهلا فعطبت او فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها وبازاء الاخبار اخبار دالة على عدم الضمان مثل
رواية ابى بصير قلت لابى جعفر عليه السلام جعلت فداك الرجل يبعث بزكوة ماله من ارض الى ارض فيقطع عليه الطريق قال قد اجزأه عنه ولو كنت انا لاعدتها وعن بكير بن
اعين عن ابى جعفر عليه السلام قال سئلته عن الزكوة يبعث بها الرجل فتسرق او تضيع قال ليس عليه شىء وعن عبيد الله بن زرارة عن ابى عبد الله عليه السلام اذا اخرجها من ماله فذهبت ولم يسمها
لاحد فقد برئ منها وعن حريز عن ابى بصير عن ابى جعفر عليه السلام اذا اخرج الرجل الزكوة من ماله ثم سماها لقوم فضاعت او ارسل بها اليهم فضاعت فلا شىء عليه ومقتضى
الجمع بين الاخبار حمل ادلة عدم الضمان على عدم التمكن من الدفع ثم ان النقل انما يتحقق مع تعيين الزكوة بالعزل او مع نقل جميع النصاب او مع نقل بعضه من
غير عزل او مع نقل جميع النصاب فمقتضى القاعدة ضمان مقدار ما يخصه من مجموع الزكوة لان مقتضى الشركة تحقق نقل جزء من الزكوة فى ضمن البعض المنقول
وظاهر الروايات وكلمات الاصحاب من الخلاف وقد تقدم الكلام فى ذلك ثم ان الظاهر عدم الخلاف كما عن كره فى الاجزاء لو قسمها بعد النقل هذا كله مع وجود المستحق
فى البلد واما مع فقده فلا اشكال ولا خلاف فى جواز النقل مع ظن السلامة وعدم الضمان لو تلف ويدل عليه حسنة ابن مسلم المتقدمة وهل يكفى فى الجواز

وجود الفقراء في البلد او عدم التمكن من التصرف مطلقا حتى ببيل انه مقتضى اسند كلامهم بمثل الفورية والتغرير بالزكوة هو الثاني ولكن ظاهر كلمات بعضهم
هو الاول بل ظاهر معقد اجماعهم على الجواز مع عدم المستحق وظاهر رواية ابن مسلم المتقدمتين في عدم الضمان بالنقل مع عدم وجود الاهل في البلد هو
الاول وهذا هو الاقوى اذا فرضنا القول بالمنع للروايتين المتقدمتين وما يجيء من الاخبار في جواز البعث مع وجود اهل الولاية في بلد الزكوة مضافا
الى عموم رواية ابن ابي حمزة المتقدمة في جواز النقل خرج منها على القول بالمنع النقل المتيقن من كلمات الاصحاب ومعقد اجماعهم وهل يجب النقل وجهان من
كونه من مقدمات الدفع الواجب ومن منع وجوب الدفع فورا مطلقا انما الواجب الدفع الى المستحق على النحو المتعارف وهو مشروط بوجود المستحق في البلد فله
ان يحفظه وينتظر به ويضعف هذا بمنع تقييد ادلة الدفع بصورة وجود المستحق في البلد نعم في بعض الروايات انه اذا لم يصب لها احدا ينتظر بها
سنة الى ستين الى اربع سنين فان وجد لها والا فليجعلها في حرز وليطرحها في البحر قال فان الله حرم اموالنا واموال شيعتنا على عدونا وفي الرواية ضعف سند
او دلالة ويمكن حملها على صورة تعذر الايصال ولو بالنقل اذ لا يرتاب احد في تقديم النقل على الطرح في البحر الا ان يقال ليس المراد حقيقته بل هو من باب الاخبار
على المحال فان عدم وجدان المصرف في اربع سنين نادر جدا وكيف كان فالتمسك بهذه الرواية على عدم وجوب النقل ضعيف جدا كالتمسك على وجوبه بما
ظاهره وجوب البعث الى الشيعة في مقابل حرمة الدفع الى المخالفين نحو رواية ضريس قال سئل المدايني ابا جعفر ع قال ان لنا زكوة نخرجها من اموالنا ففي من
نضعها قال في اهل ولايتك فقال اني في بلاد ليس فيها احد من اوليائك قال فابعث الى بلدهم فيدفع اليهم ولا تدفع الى قوم ان دعوتهم الى امرك لم يجيبوك
وكان والله الذبح ونحوها رواية شعيب فان الظاهر ان المراد هنا بيان المصرف وانه مختص باهل الولاية وان لم يكن في بلد الزكوة ووجد غيرهم فان وجوه غيرهم
كعدمه لا يسوغ الدفع اليه بمجرد حضور اهل الولاية فان ذلك لا يصير عذرا في الدفع اليهم ثم الظاهر اختصاص الخلاف بجواز النقل فلا اشكال في اداء المثل
او القيمة في بلد اخر وان كان الافضل الصرف في بلد الزكوة وما ذكره في الروضة من احتمال عدم الاجزاء لو نقل جملة من مال الزكوى من غير عزل فيصرفها في بلد اخر
ضعيف جدا ثم المراد بالضمان هنا بقاء التكليف بالزكوة فلا يتعين دفع قيمة اذا تلف الغنم المنقول بل له دفع المثل من باقي المال الزكوي وغيره ودفع القيمة ولو
تلف من يد غير المالك فالظ ضمان القيمي بالقيمة لانه الاصل في ذوات القيم ودفع المثل من المالك ليس للضمان بل لانه احد افراد الواجب عليه سابقا قبل
التلف **مسئلة** لا اشكال في جواز عزل الزكوة في الجملة وانما الخلاف في صحته مع وجود المستحق وظاهر اطلاق الاخبار الصحة ولو ادعى انصرافها
الى صورة العدم لزم الاقتصار في العزل المخالف للاصل على المتيقن ولا يبعد ان يكون ولي الفقراء بمنزلتهم باعتبار عدم التمكن منهم في صحة العزل على القول الاخر ومعنى
العزل على ما ذكروا تعيين الزكوة في مال خاص بحيث لو تلف لم يلزم الابدال ولا يضمنه الا بالتفريط او تاخير الاخراج مع التمكن وذكر جماعة ان نماء المعزول تابع له ولو كان
منفصلا وقال في الدروس بعد الحكم بعدم الابدال انه لو نمى كان له يعني للمالك اقول اما جواز افراز الزكوة في الجملة فيدل عليه اخبار الاخراج والعزل وكذا
عدم ضمانه لو تلف بغير تفريط ولا تاخير مع التمكن كما يدل عليه المستفيضة فانه لولا التعيين بالتعيين كان بحاله عدم التعيين في انه لا يحتسب من الزكوة الا بحصة
التالف بنسبته الى الكل واما عدم جواز الابدال فلانه لو جاز له الابدال كان الواجب الكلي المردد بين المفرد وغيره فلا يسقط بتلف خصوص الفرد وهذا لو
فرضنا منع خروجه عن الملك بالافراز والا فلا اشكال في عدم الجواز لاحتياج الجواز الى ثبوت ولاية منفية عن المالك بعد العزل وان كان مخيرا في صرفه الى الصنف
ولا يوجب هذا ولاية واما ملكه للنماء المتصل فلانه يتبع العين في وجوب الدفع لانه جزء منه واما المنفصل فهو مبني على خروجه عن ملك المالك والانصاف انه لم يظهر
ذلك من ادلة العزل على وجه يطمئن به النفس غاية ما يمكن ان يقال باستفادة ذلك مما ورد في النصوص والفتاوى من عنواني الاخراج والعزل حيث انهما يدلان على كون
المخرج والمعزول زكوة ومن حكم الزكوة خروجها عن ملك المالك ولذلك الحكم بالضمان في الاخبار عند التلف بعد التمكن من الدفع فان الضمان ظاهر في كونه خارجا عن
ملكه ويضعف الثاني ظاهر عبارة العزل والاخراج والضمان تحقق القسمة بين المالك والفقراء بولاية من المالك ويؤيده قاعدة تلازم كون تلف شيء من شخص وكون
نمائه له المستفاد من الاخبار مثل ما ورد في بيع الخيار من حكم الامام بكون غلة المبيعة للمشتري ثم قال الا ترى انها لو احترقت كان من ماله فاستشهد على ملكيته
النماء بكون التلف منه ويؤيد ذلك ايضا ما يدل عليه رواية الثمالي عن ابي جعفر ع قال سئلته عن الزكوة تجب علي في موضع لا يمكن ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت
بها فانت لها ضامن ولها الربح فان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك شيء فان لم تعزلها واتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح
ولا وضيعة عليها ولكن الرواية ضعيفة عندنا بل ولا دلالة من حيث دلالتها على استحقاق الربح عند الاتجار بها الظاهر بقرينة مدخلية التجارة بالعين التجارة بالذات
ودفع العين عوضا او في الاعم منه او من التجارة بالعين وان كان ظاهر اللفظ من حيث وضع الاتجار بالعين الا انه قد بلغ استعمالها في الاعم الى حيث يكون هو المتبادر
كما لا يخفى وهذا خلاف العرف الا ان يحمل ذلك التجارات الغير المأذونة كالمغصوب ومال الطفل بالنسبة الى غير من يجوز له التصرف ومع ورد في الكل روايات لكن
لم يعلموا بها الا انها مع انه بعد تسليم ظهور الرواية في الاتجار بالعين لا بد اما من ادراج ذلك في التجارة الفضولية بتقييد تعيين الربح بصورة اجازة ولي الزكوات
الامام او نائبه واما من اخراجها عنها بجعل المعاملات العدائية محكوم بحكم عليه وهو ثبوت الربح لرب المال والوضيعة على العامل والاول مع انه مستلزم لتقييد
استحقاق الربح بصورة الاجازة مع كمال بعده عن سياق الرواية وامثالها الواردة في التجارة بالمغصوب ومال الطفل لا يلائم كون الوضيعة على العامل لان
المولى لو اجاز المعاملة المشتملة على الوضيعة فالوضيعة على المال والا فليس له اخذ ما اشتغل بالمعاملة لفساد البيع ورجوع المبيع الى مالكه الى ان تمكن

الولي من الرجوع الى البايع بالثمن فيسترده منه ولا وضيعة على العامل وان لم يتمكن منه فالظ الرجوع الى العامل بمجموع الثمن لانه حائل بينه وبينها
ولا معنى لكون الوضيعة عليه اذ الظ من كونها لو وضيعة على العامل الرجوع عليه بالتفاوت بين الثمن وقيمة المتاع المنتقل اليه وكيف كان فالتمسك بالرواية في
غاية الاشكال واما الوجه السابق عليهما من ان كون التلف من شخص مستلزم لكون الربح له فهو مسلم اذا ثبت ان التلف في المقام من مال الفقير لا يجوز ان يكون
التالف ملكا لرب المال وانما سقط وجوب الزكوة عنه لان التكليف الذي صار متعينا عليه في ضمن العين الخاص قد انتفى بانتفاء موضوعه نظير تلف المال المعين
نذرا ان يتصدق به فانه مع كونه من مال الناذر يسقط التكليف بالعمدة اثبات خروج المعزول عن الملكية هي اخبار المسئلة المشتملة على عنواني الاخراج والعزل فان
الظ منهما هو الخروج عن الملك وصيرورة المخرج والمعزول زكوة حقيقة ويؤيدهما الحكم بالضمان الظ في خروج المضمون عن مال الضامن ومن منع الملكية شارح الروضة
بل منع عدم جواز الابدال ايضا ثم انه لا فرق بين ان يكون العزل من عين النصاب او من مال خارجي كما يستفاد من الشهيد وجماعة وان كان ربما يوهم ظاهر الاخبار
الاختصاص بالاول ويعتبر في العزل النية كما لا يخفى **مسئلة** المحكي عن الاكثر المنع عن تاخير دفع الزكوة عن وقت اخراجها المتقدم بيانه في باب
وقت تعلق الوجوب مع الامكان وعدم العذر لان المستحق مطالب بشاهد الحال كما في المعتبر اولا ولانه وهو الشارع طالب بالمقال كما عن الايضاح ولصحيحة
سعد الاشعري قال سئلت ابا الحسن الرضا ع عن الرجل عليه الزكوة في السنة ثلث اوقات ايؤخرها حتى يدفعها في وقت واحد قال متى حلت اخرجها
وفي رواية ابي بصير المحكية عن السرائر اذا اردت ان تعطي زكوتك قبل حلها بشهر او شهرين فلا باس وليس لك ان تؤخرها بعد حلها ويؤيدهما ما تقدم في مسئلة
النقل من اخبار الضمان اذا وجد المستحق فلم يدفعها اليه فيكشف عن عدم الاذن في التاخير لان الغالب في الامانات بل القاعدة فيها عدم الضمان مع الاذن الشرعي
سيما فيما نحن فيه من حيث ان تسلط المالك اعني الفقير تابع لكيفية تكليف الشارع في التوسعة والتضييق لا العكس كما في مسئلة الوديعة والدين فلا يقال ان
المنافي للضمان هو الاذن المالكية لا الشرعية ولذا يحكم بالضمان مع الاذن الشرعي في موارد كثيرة وح فالحكم بالضمان كاشف عن ثبوت الفورية ولكن لا يخلو
عن نظر اما في المعتبر ففيه بعد تسليم مطالبة جميع الفقراء او كفاية مطالبة بعضهم ان مطالبتهم انما يوجب فورية الدفع اذا تعين صرف الزكوة فيهم وهو
غير لازم الان بل ان مقتضى الاخبار الكثيرة كون الزكوة موضوعة لقوت الفقراء بل ملكا لهم والاية لا يدل الا على حصر مصارف الزكوة في مقابل من لا
يستحقها من كان يلمز النبي في الصدقات ولا يستحقها فهي في مقام بيان الاشتراك في المصرف لا التشارك في الملك فهي وما يشبهها من الروايات لا يدل على
اختصاص ملكية الفقراء بالفقراء لجواز دفع مال الفقراء الى المصالح خصوص الفقراء او عامة المسلمين باذن الشارع وح فيمنع فرض مطالبة الفقراء ولو لم يصرفها
في المصالح المسقطة للدفع اليهم كان امساكه ظلما لكن هذا انما يتم اذا كان التكليف بدفع الزكوة تابعا للمطالبة او بابها نظير الوديعة والدين واما اذا لم يكن
كذلك بل كان الامر بالعكس كما هو الظ في المقام كان حق المطالبة للفقراء تابعا في التوسعة والتضييق لكيفية التكليف الا ترى انه لو قلنا بالتوسعة لم يكن
للفقراء ولا لوليهم المطالبة ومما ذكرنا من تفرع ثبوت حق المطالبة لهم على تكليف الشارع لا العكس كما في الوديعة والدين يظهر الجواب عما تقدم من الايضاح
ثم نقول بعد تسليم العكس ان الشارع الذي هو ولي الفقراء اذا رخصنا بمقتضى اطلاق امره في تاخير الزكوة لم يكن التاخير عدوانا وظلما واما الروايات
فهي مع ضعف الثانية بالجوهري والبطائني عدم دلالة الاولى الا على فورية العزل لا الدفع معارضة بروايات منها رواية يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع
زكوتي تحل علي في شهر رمضان ايصلح لي ان احبس منها شيئا مخافة ان يجيئني من يسألني قال اذا حال الحول فاخرجها عن مالك ولا تخلطها بشيء ثم اعطها
كيف شئت قال قلت اذا كتبتها واثبتها يستقيم لي قال لا يضرك وفي رواية حماد بن عثمان لا باس بتعجيل الزكوة شهرين وتاخيرها شهرين وصحيحة معوية بن عمار
عن ابي عبد الله ع قال قلت له الرجل يحل عليه الزكوة في شهر رمضان فيؤخرها الى المحرم قال لا باس قلت فانها لا تحل عليه الا في المحرم فيعجلها في شهر رمضان قال
لا باس فالتحقيق في المقام بعد القطع بعد كون التكليف بالزكوة من الواجبات التي وقتها في العمر بعد ما يظهر من السيرة والاخبار من عدم الفورية بحيث
لا يباح تاخيرها الا للضرورات المبيحة للمحظورات ان الواجب هو الفورية بمعنى عدم المسامحة والاهمال في تركها بحيث يعد الرجل حابسا لها بلا عذر على الفقراء مضافا
الى ثبوت مطالبة المستحقين بشاهد الحال على هذا الوجه فيجب لاجل ذلك ما ورد من جعل الزكوة قوتا للفقراء ومعونة لهم منضما الى ما يستفاد من السيرة وكثير
من الروايات من تسويغ التاخير للاعذار العرفية مثل خوف مجيء السائل مطلقا او من اعتبار الافضل كما في رواية يونس المتقدمة في قوله ع فيها اعطها كيف شئت
اي ما تريد بحسب مصالح نفسك من الدفعة والتدريج وليس المراد الرخصة في التاخير المطلق ولهذا لم يقل اعطها متى شئت ونحوها صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع
انه قال في الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها ويبقى بعض يلتمس لها الموضع فيكون بين اوله واخره ثلثة اشهر قال لا باس فان الظ من التماس الموضع هو التماس
موضع خاص يطلبه المالك لمصلحة دينية او دنياوية لا التماس مطلق الموضع فانه ليس بعزيز حتى يكون محلا للالتماس والسلب بناء على القول المشهور من تعميم
سبيل الله سيما مع عدم التحديد في طرف الكثرة فيجوز دفعها الى فقير واحد مع ان السائل قد قسم البعض وبنى على قسمة الباقي ثم ان العذر الغير البالغ
حد اباحة المحظور كعدم المستحق او الخوف في الدفع اليه ليس مسوغا للتاخير المطلق فلا يجوز تاخير الزكوة سنتين او اربع سنين لانتظار الافضل
للتعميم او نحو ذلك من الامور الراجحة شرعا او عرفا بل غاية ما يمكن ان يجوز باطلاق الادلة التاخير الى قريب السنة الا انه والاظهر روايات وضع
الزكوة انه جعل للفقراء في اموال الاغنياء ما يكفيهم وانه لو ادى الناس الزكوة ما بقي محتاج هو عدم جواز التاخير من سنة الوجوب قطعا ثم انه حيث

التأخير فان كان لضرورة كعدم المستحق او عدم التمكن من الدفع فلا اشكال في عدم الضمان ولا خلاف فيه نصاً وفتوى وان كان لغير ذلك من الاعذار المسوغة للتأخير كالتعميم او انتظار المستحق فالظاهر ثبوت الضمان وان كان القاعدة تقتضي عدم الضمان مع امر الشارع ولو استحبابا بالكشف عن ان اجابة المالك فهو بالمالك فيه ملكه من نفسه فيكون بمنزلة اذن نفس المالك ويدل عليه ما دل على نفي الضمان عن الامين الا ان ما تقدم من حسنة ابن مسلم وصحيحة زرارة يكفي للضمان مضافا الى ما عن المنتهى والتذكرة من اطلاق دعوى الاجماع على الضمان بمجرد التمكن من الاداء وظاهرهما نفي الضمان مع عدم وجدان المستحق وان تمكن من التصرف في سبيل الله لان حملهما على صورة عدم التمكن من المصرف ولو في سبيل الله بوجب ندرة مورد الاطلاق نفي الضمان بل عدم المورد ومن ذلك يظهر وجه التمسك بما تقدم من الاخبار النافية للضمان اذا بعثها الى بلد اخر فقطع عليه الطريق وسرق المحمولة على صورة عدم التمكن من الدفع الى المستحق نعم ظاهر الاجماع المتقدم المحكي عن المنتهى والتذكرة من ان التمكن من الاداء معتبر في الضمان وانه لو تمكن فلم يفعل ضمن هو شموله لصورة التمكن من الصرف في سبيل الله الا ان الظاهر ان مراده التمكن من الاداء الى المستحق لا مجرد الصرف كما يشهد بذلك لفظ الاداء نعم الظاهر ان لا فرق بين الفقراء وغيرهم فالتمكن من الاداء الى اي صنف كان يكفي في الضمان ولو اراد البسط واعطى مضبوطا الموجودين ولم يتمكن من دفع الباقي الى الاصناف الباقية فلا يبعد الضمان وفاقا للمحكي عن ابن فهد لاطلاق ادلة الضمان المتقدمة وعن المنتهى انه لو كثر المستحقون وتمكن من الدفع اليهم جاز له التأخير في الاعطاء لكل واحد بمقدار ما يعطي غيره وفي الضمان تردد انتهى والاقوى عدم الضمان هنا وفاقا للمدارك لانه لم يؤخر في اصل الدفع وانما اقتضى هذا النحو من الدفع طول الزمان وظاهر ما دل على الضمان المخالفة للاصل مع الاذن اختصاصها بصورة التأخير في اصل الدفع **مسئلة** الظاهر عدم جواز تعجيل الزكوة قبل وقت الوجوب لان المدفوع ان كان متصفا بصفة الوجوب لم يكن الحول شرطا والمفروض خلافه وان كان متصفا بصفة الاستحباب لم يكن امتثالا لادلة الزكوة الا ان يقال بعد قيام الدليل على جواز التعجيل يكون ما يعجله زكوة لكن لا يجب دفعها الان ولا يكون امتثالا لاوامر الزكوة الا انها مسقطة عن الواجب نظير الدفع عند اهلال الثانية عشر كما تقدم بيانه وكيف كان فالعمدة في المنع الاصل والاخبار المانعة عنه ففي حسنة عمر بن يزيد قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يكون عنده المال ايزكيه اذا مضى نصف السنة قال لا ولكن حتى يحول عليه الحول ويحل عليه انه ليس لاحد ان يصلي صلوة الا لوقتها وكذلك الزكوة ولا يصوم احد شهر رمضان الا في شهره الا قضاء وكل فريضة انما تؤدى اذا حلت وفي حسنة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام ايزكي الرجل ماله اذا مضى ثلث السنة قال لا اتصلي الاولى قبل الزوال وقد يستدل ايضا بما دل على اعتبار حلول الحول وفيه ان اعتباره انما هو في الوجوب والكلام في جواز التعجيل الذي هو معنى فعل الشيء قبل وقته نظير تعجيل الفطرة الذي قال به جماعة كثيرة فتسميته تعجيلا لمراعاة ادلة اشتراط الحول فكيف ينافيها نعم مقتضى تلك الادلة عدم الامر قبله فيحتاج العبادة الى دليل وهو لا يحتاج الى ما ذكرنا من الاصل وكيف كان فهذه الاخبار مستفيضة بل عن العماني دعوى تواترها في جواز التعجيل ومنها صحيحة ابن عمار ورواية حماد بن عثمان المتقدمتين في مسئلة الفورية وصحيحة الاحول عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل عجل زكوة ماله ثم ايسر المعطى قبل راس السنة قال يعيد المعطي الزكوة وفي رواية ابي بصير المرسلة عن ابي سعيد المكاري عن الرجل يعجل زكوته قبل الحول قال اذا مضى خمسة اشهر فلا باس وفي مرسلة الحسين بن عثمان عن رجل يأتيه المحتاج فيعطيه من زكوته في اول السنة فقال ان كان محتاجا فلا باس الى غير ذلك من الاخبار التي يظهر من بعضها استحباب التعجيل حيث قال لا تما ما العوض لك ثم اشير الى تعجيل الزكوة عند مضي نصف السنة وحملها على القرض ثم الاحتياط مع مخالفة لظاهر الجميع باباه التقييد في اكثرها بمدة معينة فان التعجيل على وجه القرض يجوز قبل سنين فالاولى حملها على التقية لانه المحكي عن جماعة كثيرة لكن المحكي عنهم اطلاق التقديم فلا يلائم الاخبار المقيدة بالشهر والشهرين والاربعة والخمسة الا على ما ذهب صاحب الحدائق من عدم اعتبار مطابقة مذهب العامة في الحمل على التقية وكيف كان فالاقوى ما عليه المشهور ثم على تقدير التعجيل فلا اشكال في انه مراعى ببقاء الدافع والمال على الشروط الى تمام الحول وفي المدارك دعوى الاتفاق عليه لان تخلف بعضها يكشف عن عدم كون المدفوع زكوة لان المفروض كونها شرطا وهل يراعى ببقاء القابض على الوصف حكي عن المنتهى القطع به واستدل عليه بصحيحة الاحول المتقدمة وبثبوت المراعاة في جانب الدافع اتفاقا فكذا القابض ويرد على هذا الوجه ان المراعاة من جانب الدافع لاجل اعتبار استجماع الشروط في تمام الحول اتفاقا فصار كاشفا عن عدم كون المدفوع زكوة واما القابض فلم يشترط فيه صفة الاستحقاق الا عند قبض الزكوة الواقعي والمفروض ان بقاء الدافع والمال على الشروط يكشف عن كون المدفوع زكوة والمفروض استحقاق القابض ابان حال القبض فلا يقدح ارتفاعه بعده فظهر من ذلك ان عدم جواز الرجوع الى القابض والاجتزاء بما دفع لو ارتفع استحقاقه من لوازم ماهية الزكوة المعجلة لانها زكوة حقيقة لا يغاير الفرد الاخر الا في الزمان شبه العبادة المقضية التي لا تغاير الفائتة الا في الوقت ومنه يظهر عدم جواز التمسك بصحيحة الاحول لان وجوب الاعادة فيها يكشف عن عدم كون المدفوع زكوة حقيقة فيحمل تعجيل الزكوة في تلك الصحيحة على القرض كما فعله الشيخ جامعا بها بين روايات المنع والجواز حيث قال في وجه الاستشهاد بالصحيحة على ان المراد بالتعجيل القرض انه لو جاز التقديم على كل حال لما وجب عليه الاعادة اذا ايسر المعطى عند حلول الوقت نعم اعترضه في المعتبر بجواز التزام المجوز للتعجيل بذلك ويمكن توجيه الاعتراض بانا نمنع ان لازم ماهية تعجيل الزكوة عدم لزوم الاعادة اذا زال القابض عن الاستحقاق لان المدفوع ليس زكوة حقيقة بل يتبع الرجوع بناء على الفقر بعد زوال صفة الوجه لجواز الدفع كيف والزكوة الحقيقية لا يتحقق ولا يحدث في العين ولا في الذمة الا بعد تحقق الشرائط والمشروط لا يتقدم على الشرط بل يحقق

صدق مستقلة اسقط الشارع بها الزكوة عند حلول الحول وليس الاسقاط بحكم كونه زكوة بل هو تعبد شرعي فيمكن ان يشترط فيه بقاء القابض على المعتبر في جواز قبضه كما يعتبر في بقاء دفعه على الوصف المعتبر وجوب ضمه اللهم الا ان يندفع بان ظاهر النص والفتوى من المانعين والمجوزين هو كون المعجل زكوة ولذا اتفقوا ظاهرا على استرداد العين او بدلها لو لم يبق الدافع على الشرايط لكشف ذلك عن عدم كون المدفوع زكوة ودعوى اشتراط حدوث تعلق الزكوة في الذمة او العين بشروط غير حاصلة ولا يجوز تقدم المشروط على الشرط مسلمة الا انه قد ورد نظير ذلك في الشرعيات كما في تقديم غسل الجمعة عليها وصلوة الليل على الانتصاف ومرجع الجميع الى الرخصة في اتيان الموقوف قبل وقته المضروب له بالجعل الاولي لكن الانصاف انه لا يمتنع ان يجعل الشارع هذه الرخصة اذا وقع الدفع من يبقى على الاستحقاق الى تمام الحول ويكون صحيحة الاحول دليلا على هذا التخصيص فكلام المحقق لا يخلو عن وجه

المقصد الثاني في زكوة الفطرة ويطلق عليها الفطرة والاضافة للملابسة فيحتمل التابعة والفطرة هذا اما بمعنى الخلقة وهي الهيئة الحاصلة للمخلوق من خلقه كالجلسة والمشية والقبلة وبهذا الاعتبار يقال لها زكوة الابدان وان تركها يخاف الموت كما في غير واحد من الاخبار واما الاسلام واستعمال الفطرة في الاسلام لكونه الحال التي عليها المخلوق والمناسبة لكونها من اركانه وشعائره لاختصاصها بالمسلم عند الهلال كما يستفاد من ظاهر الروضة للاجماع على اشتراك الكفار في التكاليف نعم لو اسلم بعد الهلال يسقط عنه كغيرها واما الفطر مقابل الصوم والمناسبة ما ورد في غير واحد من الاخبار من ان بها تقبل الصوم كما ان الصلوات على النبي وآله صلوات الله عليه وآله تقبل الصلوة وكيف كان فوجوبها بعد من الضرورة بل هو منها وقد دل عليه الثلثة ويشترط في وجوب ادائها شروط الاول البلوغ فلا يجب على الصغير لا لاجل نفسه ولا عمن في عياله بلا خلاف عن غير واحد الاجماع عليه ويدل عليه الخبر المرفوع والمحكي عن المقنعة يجب الفطرة على كل من يجب الزكوة عليه وقد بينا سابقا بقاعدة وجوب زكوة المال عليه وكون التمسك هنا بعموم الوصف لان المقام مقام بيان الضابط فلا بد من الاطراد والانعكاس وخصوص رواية محمد بن القسم بن الفضيل المصري الصحيحة اليه قال كتبت الى ابي الحسن الرضا عليه السلام اسئله عن الوصي يزكي زكوة الفطرة عن اليتامى اذا كان لهم مال فكتب لا زكوة على اليتيم ولا على المملوك يموت مولاه وهو عنه غائب في بلد اخر وفي يده مال لمولاه ويحضر الفطر ايزكي عن نفسه من مال مولاه وقد صار لليتامى قال نعم وظاهر تلك بها عدم سقوط الفطرة عن المملوك الصغير وحمله في الوسائل على ما اذا مات المولى بعد الهلال وهو موضع بعد لا باس به **الثاني** العقل فلا يجب على المجنون بلا خلاف فيه ظاهرا بل بالاجماع كما عن غير واحد للمرفوعة المتقدمة للتقريب المتقدم وقد صرح المعظم بان في حكمه المغمى عليه واستشكله في المدارك لعدم الدليل عليه وبين النوم الا اذا استوعب وقت الوجوب اقول المستفاد من مواضع كقضاء الصوم والصلوة وزكوة المال وغير ذلك ان المغمى عليه ليس اهلا للتكليف بمعنى عدم تعلق الحكم التكليفي ولو بالقوة كما يتعلق بالنائم والناسي والمغمى عليه مقطوع النظر في نظر الشارع في مقام الاحكام التكليفية بخلاف اخويه فيكتفون بذكر قيد العقل والتكليف في الاخراج عنه ويؤيده عدم ظهور الخلاف بينهم في بطلان الوكالة اذا عرض الاغماء للموكل والوكيل وربما يومي الى ذلك قوله عليه السلام في اخبار كثيرة في مقام تعليل نفي القضاء على المغمى عليه في الصوم والصلوة ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر فان الاغماء ليس في وقت القضاء حتى يكون عذرا فيه فالمراد العذر في الاداء ومن البين ان المعذور في الاداء لا يوجب نفي القضاء كما في النائم والساهي فالمراد من المعذورية عدم تعلق الحكم الواقعي الشأني اعني المطلوبية بالمغمى عليه فيلزمه عدم القضاء الا انه حقيقة تدارك ما فات لا فوت مع عدم المطلوبية الواقعية وبالجملة فما ذكره المشهور من كون المغمى عليه بمنزلة الصبي والمجنون قد قطع الشارع النظر عنه في مقام انشاء التكاليف قوي جدا وحاصل الفرق ان عدم التكليف في المغمى عليه كالصبي والمجنون لعدم المقتضي وفي النائم والساهي للمانع ثم فانا تمام ما ذكر لا يخلو عن اشكال لا لما استوجهه في المدارك عدم مانعية الاغماء الا اذا استوعب وقت الوجوب وعدم الدليل اذ لا بد من ذلك فيرده بعض المعاصرين بان الدليل هو الاصل بعد ظهور الادلة في اعتبار اجتماع الشرايط عند الهلال اذ فيه انه ان اريد بالشرايط شرايط تنجز التكليف فهو مما لم يقل به احد الا لمنع النوم والنسيان والغفلة ونحوها وان اريد شرايط دخول شوال للوجوب ففيه ان عدم كون الاغماء منها عين محل الكلام واستثناء صاحب المدارك الاستيعاب ليس لتسليم ما ذكره في غيرها من كون عدم الاغماء شرطا للسببية حتى يرد بما دل على اعتبار الشرايط عند الهلال بل لان اجتماع جميع شروط تنجز التكليف من القدرة والالتفات في غيرها ضروري لاعتبار في جزء من وقت الوجوب فالاغماء المستوعب مانع من توجه الخطاب **الاغمالة الثالث** الحرية فلا يجب على المملوك بلا خلاف ولا اشكال في المعتبر انه علماؤنا وعن غير واحد الاجماع عليه ويدل عليه المرفوعة المتقدمة بالتقريب المتقدم مضافا الى انه ان قلنا بعدم ملكه فلا اشكال في الحكم وفي كونه فقيرا لا يقدر على شيء بل زكوته على مولاه اذا لم يعله غيره لانه مؤنته عليه وان كان من كسبه فان قلنا بملكه فهو محجور حتى المكاتب حيث ورد انه لا يصلح ان يحدث في ماله الا الاكلة من طعام مضافا الى غيره الى اذن المولى له في الانفاق على نفسه من ماله على القول بملكه اتفاقا فانه في الحقيقة فيدخل فيمن ينفق عليه من يمون بل هو في العيال فيجب نفقته على المولى فيسقط عنه ولا فرق في جميع ما ذكرنا من الادلة عدا الاخير بين المكاتب وغيره خلافا في المكاتب للمحكي عن الصدوق فاوجبها عليه ولعله لانه مالك ولا دليل على الحجر عليه في الواجبات القهرية لان ادلة الحجر معارضة بادلة وجوب الفطرة ولخصوص صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عن المكاتب هل عليه فطرة شهر رمضان او على من كاتبه وهل يجوز شهادته قال الفطرة عليه ولا يجوز شهادته وذكر الصدوق ان الرواية محمولة على الانكار ردا على العامة ويؤيد ذلك كيف يجب عليه الفطرة ولا يجوز شهادته يعني ان شهادته جائزة والفطرة عليه لحجته واستجوده في المدارك وربما استدل المشهور بما دل على وجوب زكوة المملوك

على المولى وبخصوص رواية حماد بن عيسى عن ابي عبد الله عليه السلام قال يؤدي الرجل زكوة الفطرة عن مكاتبه ورقيق امرأته وعبده النصراني والمجوسي وما اغلق
عليه بابه ونحوها مرفوعة محمد بن احمد وفيه ان الكل ظاهر في المملوك الذي يعوله المولى فان ثبت ان المكاتب من عياله من جهة ما بيده ملك للمولى فالكلام في وجوب
فطرته عليه والا فهذه الاخبار لا تنفع للمطلوب بمقتضى الانصاف هذا كله في المكاتب المشروط او المطلق الذي لم يتحرر منه شيء واما المبعض فالمحكي عن الاكثر وجوب
فطرته على نفسه وعلى المولى بنسبة الحصة او لم يعله المولى او غيره والاصل في المعيل ولانه لان الاشتراك في العيلة والاشتراك في الملك يقتضي ذلك وفيه نظر
لان الاشتراك في العيلة لو سلم اقتضائه التشريك فانما تقتضيه اذا كان ذلك من اجنبيين واما اذا اشترك اجنبي مع نفسه فلا نسلم الاشتراك بل مقتضى
العمومات السليمة عن معارضة ادلة العيلة المخصصة بحيثية استقلال المعيل الاجنبي بالانفاق هو الوجوب على نفسه لو استجمع سائر الشرائط والا فالاقوى وعن
المولى اما الاول فللعمومات السليمة عن المخصص للمرفوعة المتقدمة بالتقريب المتقدم حيث ان المبعض لو ملك النصاب بجزئه الحر وجب عليه الزكوة فيجب عليه الفطرة
وقد يستدل بما يحيى من رواية الصدوق في الفقيه عن العباشي الثانية للزكوة في العبد المشترك بن نفر يكون بحيث قال فيها وان كان لكل انسان منهم اقل من راس
فلا شيء عليهم الرابع الغناء وهو ان يملك قوت السنة لنفسه وعياله الواجبي النفقة لان غير المالك لذلك تحل له الزكوة كما دلت المستفيضة على نفي الفطرة عمن يأخذ
الصدقة وان من حلت له لم تحل عليه ومن حلت عليه لم تحل له واقتصر الاسكافي على ملك قوت يوم وليلة وزيادة الفطرة للاخبار الكثيرة الظاهرة في وجوبها على مطلق
الفقير وانه يتصدق بما يتصدق به عليه وتتعين حملها على الاستحباب مع ان ليس فيها اعتبار ملك قوت اليوم والليلة وعن جماعة منهم الشيخ والحلبي ان الغناء
يتحقق بملك نصاب من النصب الزكوية وعن الشيخ الحاق قيمتها وظاهره الاجماع على ما ادعاه قال في المعتبر ولم نقف له يعني للشيخ على حجة ولا قائل من قدمائنا
ولعله المرفوعة المتقدمة تجب الفطرة على من تجب عليه الزكوة ومثل قوله امرت ان اخذ الصدقة من اغنيائكم وادفع الى فقرائكم حيث انها تدل على مقابلة
الغني للفقير في الزكوتين والغنى في زكوة المال بملك احد النصب فليكن في الفطرة كذلك وضعف الوجهين ظاهر لما تقدم من ان المرفوعة في مقام بيان اعتبار
شرائط وجوب زكوة المال من الحرية والبلوغ والعقل والنبوي محمول على الغالب وكيف كان فلا ريب في قوة الاخير وعليه فهل يعتبر ان يملك فعلا او قوة
مع قوت السنة مقدار الفطرة ام لا الظاهر هو الاول لان المستفاد من الادلة ان الفقر مانع مطلقا عن وجوب الفطرة فكان وجوده يمنعه كل حد ثم يعد فان
الدفع من قوت السنة يوجب حدوث الفقر وفاقا للفاضلين والشهيد الاول والمحقق الثاني في حاشية الشرائع خلافا للمحكي عن الشيخ والشهيد الثاني
وغيرهما للعمومات خرج منها من لم يقدر على قوت السنة ويمكن الاستدلال للمطلوب فيما اذا تعين الدفع من القوت بان وجوب الدفع موجب لعدم تمام ملكه لمقدار
الفطرة فلا يبقى ملكه مستقرا على قوت السنة فيجوز له اخذ الزكوة فيجتمع وجوب الدفع مع جواز الاخذ وقد دلت الاخبار المتقدمة مثل من حلت له الخ على التنافي
بين وجوب الدفع وجواز الاخذ **مسئلة** يجب مع اجتماع الشروط اخراج الفطرة عن نفسه وعن كل من يعوله وجوبا او استحبابا او كراهة بل
ولو تحريما للاجماع والاخبار المستفيضة بل المتواترة والمراد بالعيال من يحمل معاشه على الصحيح علته شهر اذا تحملت معاشه وفي الخبر صدقة الفطرة على
الصغير والكبير والحر والعبد الذكر والانثى ممن تمونون وفي الصحيح عن عمر بن يزيد قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه فيحضر يوم
يوم الفطر فيؤدي عنه الفطرة قال نعم الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر او انثى صغير او كبير حر او مملوك دلت على وجوب فطرة الضيف من حيث كونه
ممن يعال ولاحتمال كون الجملة بعد نعم مستأنفة مع انها خلاف الظاهر لظهور كونها هي الجواب لا يقدح لانها ولو لم يكن نفس الجواب فلا محالة يكون جملة مستأنفة
مسوقة لبيان ضابط من يجب عليه الفطرة مطردة ومنعكسة بحيث يدخل فيه الضيف اذ كونها قاعدة اجنبية خرج عنها الضيف حيث ان زكوتها تجب لا من حيث العيلولة
لا يخفى قبحه مع الاخبار المستفيضة الظاهرة في اناطة الوجوب طردا وعكسا مع العيلولة كافية في كون فطرة الضيف او غيره ممن يجيء الخلاف فيه
كالزوجة والمملوك واجبة من حيث ثم لو كان الظاهر من عنوانه من يجب عليه الفطرة تلبسه بذلك العنوان في زمان تعلق الوجوب اعتبر تحقق العيلولة
في ذلك الزمان سواء بقي بعده ذلك او ارتفع وسواء وجد قبله ذلك ام لا ويحتمل كونه عيالا حين هلال شوال ومن هنا اختار من تأخر كفاية صدق الضيف
في اول الهلال المستلزم لصدق انه يعال وان لم يصدق عليه العيال الظاهر بما كان العيلولة بل الظاهر كفاية صدق انه ضمه الى عياله كما دل عليه رواية عبد الله
بن سنان المتقدمة كل من ضممت الى عيالك الخ فالمدار على صدق الانضمام الى العيال لا على صدق العيال ومن هنا ان الاجير المشروط نفقته على المستأجر منهم
الى العيال وفاقا لغير واحد من المعاصرين خلافا للفاضلين وشيخنا في المسالك فجعلوه من قبيل الاجرة وفيه انه لا يلزم من ذلك عدم الوجوب لصدق
الانضمام الى العيال ثم ان المدعو الى مكان الداعي لياكل عنده لا يطلق عليه الضيف في عرف العوام وقد يشكل فيه الحكم من جهة صدق كونه ضيفا ومن عدم
انه داخل فيمن انضم الى العيال اذ المراد الانضمام في العول وهو الانفاق وصدقه مشكل **مسئلة** المشهور وجوب فطرة المملوك والزوجة
الواجبة النفقة على المولى والزوج اذا لم يعلهما غيرهما فيما من غير اعتبار فعلية العيلولة بل افرط الحلي فاوجبها على الزوج لزوجته الناشزة والصغيرة وغير
المدخول بها العدم تمكينها مدعيا في ذلك الاجماع والعمومات وان طعن عليه في المعتبر ان ذلك لا يعرف له موافق من فقهاء الاسلام وقرب في المنتهى
وكيف كان فالظاهر ان مستند المشهور اطلاقات وجوب الفطرة عنهما من غير اعتبار فعلية العيلولة وطعن عليهم جماعة من المتأخرين بانكار ذلك لان الاخبار
حتى المشتمل منها على ذكر الزوجة والمملوك ظاهرة في اعتبار فعلية العيلولة الخالي منها عن هذا القيد محمول على الغالب اقوال القائل بوجوب نفقة المملوك

والزوجة من حيث هما ان حسن الحكم بهما من بين واجبي النفقة فالظاهر انه لا وجه لذلك لانهما لم يذكرا ضمنا في خبر حتى يمكن التمسك بالملازمة على ذلك وانما ذكرا
اما في عنوان من يعوله اما بانفسهما منضمين الى سائر واجبي النفقة فلا ريب للاختصاص ان اطرد الحكم في واجبي النفقة كالابوين والاولاد على ما يظهر من
الشيخ في المبسوط والمحقق في المعتبر فيمكن الاستشهاد له بمثل رواية صفوان عن اسحق بن عمار وفيها الواجب عليك ان تعطي عن نفسك وابيك وامك وامرأتك
وخادمك قريب منها رواية اخرى لصفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج وفيها ان العيال الولد والمملوك والزوجة وام الولد وترك الابوين للاقتصار على ذكر
الغالب لا ينافي ذلك وادل على اناطة الوجوب بالعيلولة لا بالانفاق الظاهر في الفعلية اما اولا فلان ذكر هذا الضابط مسوق لبيان عدم الاختصاص بمن يجب نفقته
عليه فعلا لانه ضابط في مقام العكس لا الطرد ولذا اكره الامام في مقام الاجمال بعد التفصيل في بعض الروايات وما اغلق عليه بابه وفي اخرى كل من ضممت اليك
وما ذكرناه واضح على المنصف المتأمل فيكون العيلولة سببا ووجوب الانفاق سببا آخر مع ان المحتمل ان يقال ان الفطرة مؤنة من المؤنات التي يجب على المنفق
تحملها عن واجبي النفقة حيث انها زكوة البدن وبها يخاف من تركها الموت فيجب كما يجب النفقة ويشبه بذل المال لثمن الطهارة او السائر في علاجه من المؤن ودعوى
ان كونها من المؤن فرع وجوبها والكلام فيه مدفوع بالادلة الدالة على استقرار الفطرة على كل احد وعدم سقوطها الا بالدافع لا بعدم المقتضي **مسئلة**
من وجبت فطرته على غيره بالعيلولة او وجوب النفقة سقطت عنه بلا خلاف ظاهر الا عن الحلي من وجوب الفطرة على الضيف والمضيف وقد يعمم قوله لا ثنى في
صدقة والاولى في ضعف ما دل على وجوب اداء الفطرة عنه فان قوله في رواية الضيف يؤدي عنه ظاهر في وحدة الفطرة وكون المضيف كالمتحمل لها عن الضيف
وان لم يكن تحملا حقيقيا كما سيعرف ولو لم يجب فطرته على الغير لاعساره مثلا فان كان ممن لا يجب على نفسه الفطرة لو انفرد لكونه صغيرا او مملوكا او فقيرا فلا
اشكال في سقوط فطرته عن نفسه وان كان ممن يجب على نفسه لو انفرد كالضيف الموسر والزوجة الموسرة فهل تجب عليهما ام لا الاقوى نعم لعموم ما دل على
وجوب الفطرة على كل احد جامع للشروط خرج منها من يخرج عنه الغير وبقي الباقي خلافا للشيخ فاسقطها عن الزوجة الموسرة وقواه الفخر في الايضاح لسقوطها
عن الزوج بالاعسار وعدم الدليل على تعلقها بالزوجة وفيه ان العمومات السليمة عن المخصص هي الدليل على الوجوب عليها اللهم الا ان يقال ان ادلة الوجوب على
الزوج ليس المراد منها خصوص الوجوب الفعلي حتى يبقى التخصيص مع انتفائه باعسار الزوج بل المراد منها ان زكوة الزوجة جعلت بحسب اصل الحكم الشرعي على
الزوج فالزوجة خارجة عن عمومات وجوب الفطرة باصل الشرع ادى الزوج عنها ام لم يؤد عذرا ام عمدا وهو لا يخلو عن اشكال نعم يمكن ان القول بالسقوط
مع ترك الزوج عصيانا من جهة دخول المورد تحت العموم المخصص عنه مادل على وجوب فطرة الزوجة على الزوج الموسر اللهم الا ان يقال ان تنجز وجوبها عليه
لا يوجب السقوط عنها ولا نسلم تخصيص عموم مادل على ثبوت الفطرة على كل احد بما دل على ثبوت فطرة الزوجة على الزوج الموسر لامكان ثبوتها على العيال
الا ان يسقطها عنه المعيل كما اذا وجب على شخص اداء دين غيره **مسئلة** العبرة في اداء وجوب الفطرة على الشخص عن نفسه او غيره باستجماع الشرائط
عند هلال شوال فلا عبرة بحدوثها بعده كما لا عبرة باختلالها فلو كان عند الهلال عبدا او فقيرا او ناقصا او غير معيل لشخص لم يجب عليه وان حدث الشروط
بعده ويدل على ذلك مضافا الى الاجماع المدعى صحيحة معوية بن عمار قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن مولود ولد ليلة الفطرة اعليه فطرة قال لا قد خرج الشهر
وسئلته عن يهودي اسلم ليلة الفطر عليه فطرة قال لا دلت على ان العلة في عدم الحدث وجوب الفطرة للمولود هي خروج شهر رمضان ولا يخفى على المتأمل
ان المراد من قول السائل عليه فطرة في سؤال المولود وسؤال المسلم معنى واحد كما في الرواية الاتية هو مجرد تعلق الفطرة به اعم من كونه مخرجا او مخرجا عنه
واستعمال لفظة على في اخبار الفطرة باستعمال واحد بالنسبة الى المخرج والمخرج عنه في غاية الكثرة والمراد به ما ذكرنا من المعنى الاعم فالمنفي هو هذا المعنى المشترك
التعليل راجع الى نفسه فمفاد التعليل انه كلما خرج الشهر فلا يحدث تعلق الفطرة بالشخص لا وجوب الاخراج عنه فلا يتوهم ان العلة راجعة الى نفي وجوب الفطرة عن
شخص فلا يدل على حكم حدث شروط وجوب الاداء بعد الهلال مع ان ظاهر ذيل الرواية بمقتضى الذوق السليم هو كون حكمه بعدم الوجوب على المسلم ابتنى على
على خروج الشهر ونحوها رواية الفقيه عن علي بن حمزة عن معوية بن عمار في مولود يولد ليلة الفطرة واليهودي والنصراني يسلمان ليلة الفطرة قال ليس
عليهم فطرة ليس الفطرة الا على من ادرك الشهر دلت على انحصار تعلق الفطرة بالانسان من حيث الاخراج او الاخراج عنه فيمن ادرك الشهر والكافر وان
كان قد ادرك الشهر جامعا الشرائط الوجوب الا انه اجيب بالاسلام لم يحدث تكليف آخر عليه لكونه معلقا على ادراك شهر رمضان وهو الممتنع في حقه غير متحقق
في هذا الوجوب الحادث فدلت الرواية على ان الوجوب معلق على ادراك الشهر ولا ينفك عنه ان لم يجب الفطر عليه وعنه عند ادراك الشهر وحيث ثم سقط بالاسلام
فلا يحدث عليه الوجوب بعد ذلك لانه لم يكن الوجوب معلقا بادراك الشهر فرجع الروايتان مفاد الصحيحة السابقة الدالة على ان خروج الشهر علة لعدم حدوث
تعلق بالفطرة وان لم يتعلق عليه في آخر الشهر ومنهما يعلم ان وقت اداء الفطر ليس نظير وقت اداء الظهر مثلا فان كل جزء من الوقت يسع الصلوة تبين سبب
لوجوبها يكفي في تعلق التكليف بالشخص استجماع الشرائط في ذلك الجزء بخلاف الوقت هنا فان السبب اما خارج عنه بالمرة واما اول جزء من اجزائه على
الخلاف الآتي فمبدء وقت الاخراج ثم ان الوجوب المعلق على ادراك الشهر كما يظهر من الروايتين هو الوجوب الواضح بل مطلق تعلق الفطرة اعم من
الاخراج والاخراج عنه لا تنجز التكليف وضبطه فلو كان عند الهلال نائما او غير ملتفت الى وجوب الفطرة او معتقدا لعدمه في بعض موارد الخلاف اجتهادا
او تقليدا او لشبهة في الموضوع كعدم التولد او عدم كونه ولدا او مملوكا او زوجة لم يقدح ذلك كله في حكمه الشيخ على عند كتبه ما بين الهلال والزوال

ومن هنا يعلم ان التمسك في نفي الوجوب عن المغمى عليه عند الهلال بكونه غير قابل للتكليف حتى لا يحدث بعد خروج الشهر ان اريد به عدم قابليته لتوجه الخطاب
عليه عقلا لعدم شعوره فقد عرفت انه غير معتبر كما في النائم والساهي وان اريد به عدم قابليته لتعلق الوجوب الواقعي به كالصبي والمجنون فهو حسن الا انه يحتاج
الى اثبات كونه كذلك وامّا دعوى ان المغمى في الروايتين هو تنجز التكليف فيدلان على ان كل من يكلف بالخطاب فعلا عقلا او شرعا بوجوب الفطرة عند الهلال
فلا يجب الوجوب عليه لا بعد للخروج كالنائم واشباهه يعني المغمى عليه فاسد امّا اولا فلما عرفت من ان المنفي هو تعلق الشرط بين الوجوب عند وعليه وهذا المعنى
من لتعلق ليس منفيا عن النائم والمغمى عليه فعلا وامّا ثانيا فلان اللازم على هذا وجوب التماس دليل خارجي على تكليف النائم واشباهه بالفطرة لان
مقتضى الروايتين هو عدم حدوث التكليف على من لم يتنبه عند الهلال على وجه يكون المناط والمدار في التكليف هو ادراك الهلال وهذا المعنى غير
قابل للتخصيص ثم اعلم ان ما دلت عليه الروايتان من اناطة وجوب الفطرة بادراك الشهر جامعا للشرائط الظاهر انه غير مبني على توقيت الفطر بهلال شوال
كما هو احد القولين في مسئلة وقت الفطرة ليس من يقول بان وقتها طلوع الفجر قائلا باعتبار اجتماع هذه الشرائط في اخر الليل بحيث يدرك جزءا من يوم العيد على الشرائط
وان فقدها عند هلال شوال بل هؤلاء ايضا قائلون باعتبار اجتماع الشرائط عند الهلال ايضا وان فقدها بعد ذلك ولذا ادعي في المدارك الاجماع على مسئلة
اعتبار الاجتماع عند الهلال مع وقوع الخلاف العظيم كما ياتي ويحتمل ابتناء هذه المسئلة يعني اعتبار الاجتماع عند الهلال على القول بتوقيت الفطرة
بدخول الهلال فكل من يقول بان وقتها طلوع الفجر يعتبر الشرائط عند الطلوع ولذا قال في المختلف بعدما حكي عن الشيخ في المبسوط وقت القول بان وقتها
طلوع الفجر وعن الجمل والاقتصاد ان وقتها هلال شوال وان ما ذكره في المبسوط وقت من انه اذا وهب له عبد او ولد له او اسلم وملك الا قبل الهلال
وجب الزكوة وان كان بعده استحب الى الزوال يشعر بالمنافاة في الجمل والاقتصاد لكن الانصاف عدم الابتناء ولذلك يحكم في المختلف بصراحة الفروع المذكورة
في كتب الشيخ بالمنافاة في الجمل والاقتصاد بل استشعر منهما فالظاهر عدم الابتناء كما يشهد له تفريع الشيخ للفروع المذكورة في كتبه التي اختار فيها التوقيت بطلوع الفجر
ويؤيده ايضا بل يشهد له ان احدا من الفقهاء لم يعتبر في الضيف عنوان الضيافة الى طلوع الفجر من يوم العيد مع استنادهم في وجوب الفطرة عن الضيف
بما ورد من وجوب الفطرة عن الضيف وعن العيال ومن ضم اليهم فلو كان العبرة باجتماع الشرائط عند الطلوع لم يكن بد من اعتبار الضيافة عند الطلوع لتحقق
صدق عنوان الضيف والعيال في وقت الوجوب فتحصل مما ذكرنا عدم المنافاة بين الاتفاق على اعتبار الشروط عند الهلال والخلاف في وقت الفطرة فالكلام
هنا في وقت الوجوب والخلاف فيما ياتي في وقت الواجب وهو الاخراج وح فيكون استدلال بعض القائلين في المسئلة الاتية بان لو وقت هلال شوال بما
يفد من روايتي معوية بن عمار بناء على ان الاصل والظ فيما ثبت وجوب شيء في زمان يكون الزمان لنفس الواجب ايضا كما لا يخفى فتحامل شارح الروضة
لمثل الفاضلين في تمسكهما بالروايتين في تلك المسئلة بانهما تدلان على وقت الوجوب لا الواجب في محله لان الاصل والظ اتحاد زمان الوجوب والواجب
لكن بعدما ذكرنا تصريح القائلين بكون وقت الفطرة طلوع الفجر انه وقت وجوبها فيحتمل لاجل ذلك ان يكون اجتماع الشرائط عند الهلال سببا لثبوت الوجوب
عند الطلوع وان لم يكن وقتا لكن يبعد استدلالهم بادلة وجوب الاخراج عن الضيف والعيال باعتبار الضيافة طول الشهر او في النصف الاخير او غير ذلك فان مقتضى الوجوب
عن العيال والضيف تحقق العنوان في وقت الوجوب وكذا حكمهم بوجوب الفطرة على من مات عند الطلوع او افتقر اللهم الا ان يتمسك بكفاية السبب قبل وقت الوجوب
في اشتغال الذمة نظرا الى ثبات الفطرة للطفل والمجنون فتدبر جدا **مسئلة** اذا كان العبد بين شريكين فالمحكي عن الاكثر وجوب فطرته عليهما بالاشتراك
ويدل عليه عموم ما دل على ثبوت الفطرة على كل انسان امّا على نفسه او على غيره خرج منه فاقد الشروط الذي لا يعوله واجد وبقي الباقي ويؤيد ذلك
ان المستفاد من الادلة كون المالكية سببا لوجوب الفطرة امّا بانفسها بناء على كون فطرة المملوك من حيث هو وامّا عن وان العيلولة بناء على القول الاخر
وعلى التقديرين فلا فرق في نظر الشارع ظاهرا بين تمام السبب اعني الملكية او العيلولة بواحد او باكثر ويؤيده ما عن ابن الفضيل عن الرضا عليه
في ثبوت الفطرة على مملوك مات مولاه وصار للبتامى سواء حمل الخبر على ظاهره او اول بما لا ينافي مذهب المشهور بان يراد ما ذكره في الوسائل من كون
موت المولى بعد الهلال وعن الصدوق عدم وجوب الفطرة لمثل هذا العبد المشترك لما رواه في الفقيه عن تفسير العياشي وفيه ضعف سندا بل دلالة
حيث ان الظ منها على وجوب الفطرة على من ملك اقل واحد فلا ينافي وجوب الفطرة للبعض اذا ملك مع عبد تام كثلثة عبيد بين رجلين فلا يدل على نفي
الفطرة للكسر بل على نفيها عمن ملك دون الواحد كيف كان فلا يعارض ما تقدم **مسئلة** اذا اوصى له بعبد فقبل بعد موت الموصي قبل الهلال
فلا اشكال في وجوب فطرته عليه ولو ملك بعد الهلال فاما ان يجعل القبول كاشفا او ناقلا فعلى الاول يحتمل على الموصى له لكشفه عن كونه مالكا عند
الهلال ويحتمل عدمه لانه لم يكن عالما وبدفع بما تقدم من ان تعلق الوجوب الواقعي الشاني كاف ولا يشترط التنجز عند الهلال كالمولود له ولم يعلم به
وعلى الثاني فيحتمل الوجوب على الوارث لانه ملكه قبل قبول الموصى له ويحتمل الفرق بين وقوع القبول في الوقت فيجب وبين وقوعه في خارجه فلا يجب
القضاء ويحتمل عدمه امّا لان ملكه متزلزل في معرض الزوال كما ذكره المحقق الثاني في حاشية الشرائع وفيه نظر ظاهر وامّا لان الوصية لا يدخل في ملك
الوارث بل على حكم مال الميت حتى يقبل الموصى له **مسئلة** الظاهر المحكي عن الصدوقين والعماني الاقتصار في جنس الفطرة على الغلات الاربع
وزاد في المدارك الاقط واما الشعير على الارز والاقط واللبن مدعيا ثبوت الاجماع على اجزاء السبعة عدا الدبل على اجزاء غيرها وفي الدروس ان

ظاهر الاكثر الاقتصار على هذه السبع وفي المعتبر ان الضابط ما كان قوتا غالبا كالحنطة والشعير والتمر والزبيب والارز والاقط واللبن وهو مذهب
علمائنا ونحوه في دعوى الاتفاق ما عن المنتهى ونسبه الى المشهور بين المتاخرين وعن المقنعة انها فضلة اقوات اهل الامصار على اختلاف اقواتهم في
النوع وحكي مثل ذلك عن السيد وعن الاسكافي تخرجها من وجبت عليه من اغلب الاشياء على قوته وحكي عن الحلي والحلبي وقد نسبه في المدارك الى المحقق
والمتاخرين وفيه نظر فانهم انما عبروا بما هو قوت غالبا وجعلوا ما يغلب قوت الانسان او بلده مستحبا اللهم الا ان يكون مراد الاسكافي من قوله تخرجها
نفي وجوب الاخراج من غيره في مقابل غيره من الاقوال المعينة لبعض الاقوات ولذا استدل عليه في المختلف بعدما استقر به بادلة منها ان تكليفه بغير قوته
حرج منفي للصحيحين صحيح الحلبي ولصاحب المدارك صحيحة عبد الله بن ميمون وللشيخ ذكر الارز واللبن في بعض الاخبار وللمفيد والسيد قول ابي عبد الله
في مرسلة يونس المصححة اليه الفطرة على كل من اقتات قوتا فعليه ان يؤدي من ذلك القوت وقوله ع في صحيحة زرارة وابن مسكان الفطرة على قوم مما
يغذون عيالاتهم وللاسكافي ومن تبعه مكاتبة الهمداني المروية في التهذيب ومستند ما في المعتبر والمنتهى هو الجمع بين الاخبار ويظهر من المسالك والروضة
والحدائق اعتبار احد الاجناس التسعة المذكورة وان لم يقتت به المخرج وان لم يكن منها كالدخن والذرة فالتعبير باحد الامرين ولعله للجمع بين الاخبار الواردة
المطلقة في اجزاء التسعة وصحيحي يونس وابن مسكان المتقدمين لا يبعد جواز اخراج ما كان قوتا غالبا بمعنى انه يقتات به في غير النادر ولو عند
بعض الناس فلا عبرة بالنادر وكثيرا ما يقتات به في ايام الغلاء ولا يعتبر الاقوات عند عامة الناس ولا غالبهم فيكون الدخن والذرة اصلا عند كل احد ان
لم يقتت به كما هو ظاهر الاجماع المتقدم عن المعتبر والمنتهى الظ فيما ذكرنا اذ لا معنى لعد الاقط بل ما عدا الحنطة والشعير قوتا غالبا الا بمعنى الذي ذكرنا
مضافا الى ذكر الذرة في بعض المعتبرة كرواية الحذاء المروية في التهذيب والمروي مرسلا في المعتبر عن امير المؤمنين عليه السلام ان الفطرة على كل راس صاعا
من الطعام ثم اعلم ان في مرسلة يونس وروايتي ابن مسكان المتقدمتين احتمالات ثلثة احدها تعيين اخراج ما يغلب على قوته كما هو ظاهر الاسكافي فيما
حمل ذلك على عدم تعيين ما سواه فيكون الامر في مقام رفع توهم الحظر تعيين الغلات الاربع الثالث حملها على الاستحباب والظ هو الاحتمال الاوسط وح
على جواز كل الاقوات به التخصيص لكن لا تدلان على جواز اخراج قوم اخر لانهم ادلة جواز الغلات الاربع مطلق بالنسبة الى كل واحد اما الاقط فيظهر من بعض
الاخبار اختصاصها باهل الغنم وكذا ما دل على الارز وهي مكاتبة الهمداني وهذا محتمل في رواية الذرة فالقدر المتيقن هو اخراج احد الغلات الاربع لمن
اذا كان قوتا غالبا للشخص كما هو مختار كاشف الغطاء على ما حكي عنه لكن تعميم القوت الغالب للشخص ايضا مشكل اذ لا يبعد دعوى انصراف القوت في المرسلة و
الموصول في قوله ع في رواية ابن مسكان بما يغذون الى المتعارف من الاقوات التي يقتات بها بعض طوائف الناس ولو كالاقط واللبن فلو فرضنا ان قوما اقتاتوا
باللحم او شيء اخر من الامور النادرة فيشكل الحكم بجواز الفطرة منه تمسكا بهاتين لقوة ورودهما في مقام رفع توهم تعيين الاجناس المعارفة من الغلات
الاربع ثم ان ظاهر مرسلة يونس وصحيح ابن مسكان اجزاء ما صدق عليه القوت على انه اصل وعلى هذا فالدقيق بل الخبز اصلان لكن في اصالة الخبز تامل
لان الظ من القوت هو اصل الجنس بل قد يعلل ذلك الاجزاء المابينة وفيه نظر نعم يدل على كون الدقيق من باب القيمة صحيحة عمر بن يزيد عن ابي عبد الله
قال سئلته يعطي الفطرة دقيقا مكان الحنطة قال لا باس ان يكون اجر طحنه بقدر ما بين الحنطة والشعير بناء على انه جعل اجرة الطحن في مقابل ما نقص
من الحنطة من الصاع بعد الطحن اذ لو كان اصلا لم يجز منه النقص عن صاع ثم ان المشهور بل المعروف من غير خلاف جواز اخراج القيمة وفي كلام بعضهم بل صريح
بعضهم عدم الفرق في القيمة بين النقدين وغيرهما والاخبار مختصة بالدرهم الا موثقة اسحق بن عمار لا باس بالقيمة في الفطرة والظ انه كاف لمذهب المشهور
نظرا الى ان الظ منها اخراج الشيء بقيمة الاصل لا الاخراج نفس القيمة هذا ان سلم تبادر النقدين من نفس القيمة وضعا او انصرافا والا فلا اشكال في الا
واما حمل الرواية على الاخبار المقيدة بالدرهم فلا وجه له لعدم التنافي ويؤيد ما ذكرنا صحيحة عمر بن يزيد المتقدمة **مسئلة** المحكي عن الاسكافي
والمفيد والسيد والشيخ في ط وفيه والقاضي والحلبي وسلار ان وقت زكوة الفطرة طلوع الفجر يوم العيد وظاهر ابن زهرة الاجماع عليه وهو الاقوى
للاصل وصحيحة العيص بن القسم قال سئلت الصادق ع عن الفطرة متى هي قال قبل الصلوة يوم الفطر قلت فان بقي منه شيء بعد الصلوة قال لا باس نحن نعطي
عيالنا منه ثم يبقى فنقسمه دلت على ان ظرفها يوم الفطر فلا يشرع قبله لكن الاستدلال مبني على وجوب تقديمها على الصلوة اذ لو استحب تعين حمل التوظيف
المستفاد من الصحيحة على الاستحباب الغير المنافي ليوم الفطر ايضا كما لا يخفى فلا يسقط الاستدلال لسقوط الاستدلال بها اسكن ورواية ابراهيم بن ميمون قال قال ابو عبد الله
الفطرة ان اعطيت قبل ان تخرج الى العيد فهي فطرة وان كان بعدما تخرج الى العيد فهي صدقة اذ غاية ما يستظهر منها وجوب كون الفطرة قبل الخروج فاذا
حمل على الاستحباب لما سياتي من امتداد وقت الفطرة بالزوال سقط الاستدلال به مع ان مجرد وجوب كونها قبل الخروج لا يدل على توقيتها بطلوع الفجر نعم يدل
على ذلك الصحيحة الاولى من حيث التصريح بوجوب كونها يوم الفطر الذي مبدؤه طلوع الفجر فلا يجزي قبله ومنه يظهر ضعف تضعيف الصحيحة بان قبل الصلوة
كما يعم عند طلوع الفجر بلا فصل كذا يعم قبله القريب منه ولا قائل بالفرق مع ان المتبادر من السياق ان المراد بالقبلية انما هو المقابل لما بعد الصلوة لا
المتبادر منها الى الذهن حقيقة وهو قريب من الصلوة مع انه لا قائل به منا للاتفاق على كون ما بعد الفجر بلا فصل وقتا مع انه غير متبادر منه
وانت خبير بان هذين التضعيفين ناظران الى الاستدلال على التوقيت بقوله قبل الصلوة وليس كذلك بل بقوله يوم الفطر حيث انها تدل على ان وقت الفطرة

يوم الفطر افضل وهو في سعة ان يخرجها في اول يوم من شهر رمضان اذ لا يخفى ان سياق الرواية يدل على افضلية الاعطاء يوم الفطرة من التقديم عليه على وجه التعجيل وهو خارج عن المطلوب اذ لا نزاع على القول بجواز التعجيل بجواز اخراجها ليلة الفطر بل قبلها على وجه التعجيل بل النزاع في وقت المضروب باصل الشرع الذي اختصر القول فيه في قولين فيحصل من ذلك انه لا مناص عن العمل بالصحيحة الا اذا دل دليل على عدم خروج وقت الفطرة بالصلوة فالعجب ممن قال هنا بهذا القول متمسكا بظاهر الصحيحة مع تقويته في مسئلة اخر وقت الفطرة امتداده الى الزوال بل اخر النهار كما اتفق لصاحب المدارك ثم ان ظاهر الصحيحة ان دلت على وجوب كون الفطرة قبل الصلوة يوم العيد فلا مناص عن القول بانتهائه بالصلوة وان دلت على مطلق الرجحان فلا يكون دليلا على ابتداء الوقت بطلوع الفجر والحاصل ان الرواية تدل على اول الوقت وآخره بدلالة واحدة وكيف كان فالمخالف فيما ذكرنا اكثر المتأخرين وجماعة من القدماء كالشيخ في الجمل والاقتصاد وابن حمزة والحلي فاوجبوها بهلال شوال ولما تقدم من روايتي معوية بن عمار في المولود يولد ليلة الفطر اعليه فطرة قال لا قد خرج الشهر الاخرى فيمن اسلم بعد الهلال والمولود يولد كذلك فقال ليس عليهم فطرة ليس الفطرة الا على من ادرك الشهر بناء على ما عرفت من ان مدلولها عدم حدوث وجوب بعد الهلال فلو لم يجب الا بطلوع الفجر لم يكن لادراك شهر رمضان مدخل في الوجوب ولا لخروجه مدخل في عدم الوجوب ولكن التمسك بهما مشكل لانهما مسوقتان لمجرد بيان مدخلية ادراك الشهر في الوجوب في مقام جواب السائل حيث سئل عن ان المولود يولد بعد الهلال او اسلم بعده هل يتعلق بهما الفطرة يعني ولو في الوقت المضروب لها ام لا وليس السؤال عن فعلية التعلق بهما بل الامكان مبدأ التعلق في السؤال والجواب مفروغ عنه وح فلا يبعد ان يكون ادراك الشهر سببا لحدوث الوجوب بطلوع الفجر حيث لا يتوجه الخطاب بهذا الواجب الموقت الا على ادراك الشهر ثم لو سلمنا دلالتهما على حدوث الوجوب بمجرد الهلال فلا تنافي توقيت الاخراج بطلوع الفجر فيتعين ظرف الوجوب وظرف الاخراج وح فيستقيم ما ذكره في مقام التفريع على سببية ادراك الشهر بانه لو مات المكلف بعد الهلال وجب الفطرة في ماله ولو لا كونه واجبا لم يخرج من التركة فضلا عن صلبها بحيث تحاص مع الديان لكن ظاهر اصحاب القول الاول حدوث الوجوب بطلوع الفجر فيتعين الاحتمال الاول وهو مراد صاحب المدارك ومثله حيث اجاب عن الرواية بانها تدل على وجوب الاخراج عمن ادرك الشهر لا على ان اول وقت الاخراج الغروب واحدهما غير الاخر وقد يظن بمراده تغاير وقتي الوجوب والاخراج فيورد عليه بانه خلاف ظاهر كلماتهم بل خلاف الاصل حيث ان اصالة الاطلاق وجوب شيء في وقت جواز ادائه بعد تحقق الوجوب وفيه مع انه موقوف على ابطال دليل القول الاول الذي يكفي به مقيدا للاطلاق انه موقوف على عدم سوق الاطلاق في مقام بيان اصل الوجوب ثم يشكل ما ذكر من مسئلة موت المكلف قبل طلوع الفجر مع وجوب الفطرة في ماله ويمكن دفعه بان ادراك الشهر سبب للوجوب بمعنى الاستقرار في الذمة نظير معنى وجوب الزكوة بعد الحول وقبل التمكن من الاداء كما فسر به ذلك الشيخ لمعتبر فلا منافاة بين استقرارها في الذمة بمجرد الهلال وعدم وجوب الاداء الا بعد طلوع الفجر نظير الدين المؤجل وكيف كان فدلالة الروايتين على جواز الاداء ليلا في غاية الاشكال فاصالة التأخر مع عدم الامكان قصد التقرب بالفطرة مضافا الى الاحتياط اللازم مع قطع النظر عن اعتبار القربة من حيث ان الاشتغال اليقيني يقتضي وجوب الاتيان بعد طلوع الفجر ولا يرد عدم ثبوت يقين الاشتغال بعد الاتيان به ليلا اذ بعد طلوع الفجر يثبت تحقق التكليف لا بالعلم بعد طلوع الفجر انه تعلق به تكليف بالاخراج في زمان يشك في البراءة عن ذلك التكليف المتيقن وبعبارة اخرى التكليف يتحقق في زمان يقينا والشك في الرافع فيستصحب ولا يعتبر في الاستصحاب معرفة الزمان السابق بالخصوص **مسئلة** حكي في الدروس وكذلك عن الشيخ جواز تعجيل الفطر من اول شهر رمضان معتمدين في ذلك في صحيحة الفضلاء المتقدمة حيث قال فيها وهو في سعة ان يعطيها من اول يوم من شهر رمضان وحملها على القرض مع تخصيص ذلك بشهر رمضان بعيد جدا سيما مع ان ظاهر الضمير في قوله يعطيها الرجوع الى نفس الفطرة وسيما مع جعل الحكم من باب السعة والرخصة في مقابل الفضيلة اذ لا ريب في ان اقراض الفقير واداء الفطرة في وقت الفضيلة مثلا معنى لجعله من باب الرخصة الفاقدة للفضيلة وكيف كان فحملها على القرض في غاية البعد اما اشتمالها على كفاية نصف صاع المجمع على خلافها فهو غير ضائر وبذلك عليها ورواية اسحق بن عمار قال سئلت ابا عبد الله ع عن تعجيل الفطر يوم العيد او بهلال شوال مع ان ذلك العموم في مقام بيان الوقت الاصلي فلا ينافي الرخصة في التقديم للدليل نعم يخصص بما ورد في تعليل المنع عن تعجيل زكوة المال بقوله ع لا تصلي الاولى قبل الزوال وان كان فريضة انما تؤدى اذا احلت في امام رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال قلت هل للزكوة وقت معلوم تعطى فيه قال ان ذلك ليختلف في اصابة الرجل المال واما الفطرة فانها معلومة الحديث هي ابعد لا ينافي الروايتين لان السؤال فيها عن الوقت الاصلي المضروب وربما يؤيد هذا القول بما تقدم من روايتي معوية بن عمار الظاهرتين في اناطة الوجوب بادراك شهر رمضان فان ذلك ظاهر في سببية شهر رمضان لوجوب الفطر نظير قوله ع من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت ومن ادرك الركوع ادرك الركعة وقال انه في لفظ الادراك رمز الى كونه هي الغاية التي لا بد لها من بداية دلت هنا بالاجماع الاول الشهر وفيه ولا ان ادراك الشهر انما جعل في الروايتين سببا للوجوب مع اجتماع الشرائط فيه من الكمال والحرية والغنى فمفهوم قوله ليس الفطر الا على من ادرك الشهر وجوب الفطرة على من ادرك الشهر متصفا بالشروط المعتبرة وظاهرهم ان ادراك ما قبل الاخر من اجزاء الشهر متصفا بتلك الشروط ليس سببا والا لوجب على من ادرك بعض الاجزاء بالصفات ثم فقدها في الجزء الاخر والظاهر عدم الخلاف في عدم الوجوب ودعوى ان ادراك كل جزء سبب الا انه انعقد الاجماع في كونه مشروطا باستجماع الشروط في الجزء الاخر

فيكون وجوبها عند دخول رمضان مستقرا لا غير مستقر الا بادراك الجزء الاخر مستجمعا للشروط مدفوعة بان ادلة اعتبار الشروط في المخرج والمخرج عنه ليس فيها تقييد بوجودها في الجزء الاخير بل مفادها نفي الوجوب عن الفاقد كما هو مدلول قوله ع لا زكوة على يتيم او على من قبل الزكوة وقوله يجب الفطرة على كل من يعول وانما المعتبر وجودها في اخر الشهر من جهة هاتين الروايتين الدالتين بالتقريب المتقدم في محله على عدمها لو حدث تعلق الفطر على الهلال ولذا كان المراد بالادراك نظير ادراك الركعة من الوقت وادراك الركوع فادراك جزء من الشهر مع الشرائط لا يلزم ان يكون سببا وان فقد الشرائط بعده ولهذا انما استدل كل العلماء على اعتبار اجتماع الشرائط عند هلال شوال انما هو بالروايتين لان الروايتين تدلان على ادراك سببية الشهر ودلالة ليل اخر على اعتبار اجتماع الشرائط في اخره هذا نعم لو ثبت اجتماع كفاية الشروط في جزء من الشهر كما يستفاد من كلام الفاضل في المختلف حيث استدل على جواز التقديم بانه انفع للفقير لانه ربما افتقر الدافع او مات قبل الوقت فيحرم عنه الفقير امكن ما ذكر ثم ان الروايتين لو تمت دلالتهما على الوجه المذكور دلتا على ان وقت الفطر المضروب لها باصل الشرع هو هلال رمضان فلا يكون تعجيلا نظير الزكوة المالية المعجلة وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس وصلوة الليل على الانتصاف ولقد عدم الخلاف بين مجوزي التعجيل في ذلك نعم ربما يوهم عبارة المختلف ان اول الشهر وقت اصلي حيث قال في رد استدلال المانعين بانها عبادة موقتة فلا يجوز قبل وقتها الا قرضا انا نقول بموجبه و نقول ان وقتها شهر رمضان لما تلوناه من رواية الفضلاء انتهى لكن مراده من الوقت هنا مطلق الزمان المقرر لها ولو ولو من باب الرخصة في التعجيل ويشهد لذلك ان الوقت في كلام المانع هو ما يعم هذا ولذا ادعى ان التقديم منحصر في القرض ويشهد له ايضا رده بلزوم اللغو فيوانه لو جاز في شهر رمضان لجاز التقديم بان السبب الصوم والفطر فيجوز تعلقها عند احد السببين كما جاز نقل الزكوة عند حصول النصاب وان لم يحصل الحول ثم انه لا اشكال في ان مرادهم من التقديم هو التعجيل لا التوقيت كما ينادي بذلك عنوان المسئلة بعبارة التقديم وذكرهم اياها بعد ذكر الخلاف في وقت الوجوب حصرهم الخلاف بين القول بوجوبه بدخول شوال وبين القول بوجوبها بطلوع الفجر فظهر مما ذكرنا عدم قابلية دلالة الروايتين على سببية مطلق الادراك ثم ان وقوع التعجيل فطرة مشروط ببقاء الدافع على صفة وجوب الفطرة عليه خلافا فالظاهر عبارة المختلف المتقدمة ووجهه ان فقد بعض الشرائط يكشف عن عدم وجوب الفطرة فلا يكون المأتي به فطرة معجلة نعم لا يشترط بقاء الاخذ على صفة الاستحقاق لانها كانت فطرة حين الاعطاء والمقبوض استحقاقا الاخذ لها وانما قلنا باعتبار بقاء الاخذ على صفة الاستحقاق في الزكوة المالية المعجلة للنص المتقدم في تلك المسئلة فيقتصر على موردها **مسئلة** واما اخر وقت الاخراج فنسب الى الاكثر انه يحرم تاخيرها عن صلوة العيد بل عن المنتهى والتذكرة نسبته الى علمائنا وقيل يمتد الى الزوال وهو المحكي عن الاسكافي وقواه الفاضل في المختلف والشهيد في البيان والدروس وهو ظاهر المحقق في الشرائع والمحقق الثاني في حاشية الارشاد وعن المنتهى امتداده الى اخر النهار مع انه في المنتهى نسب تحريم التاخير عن الصلوة الى علمائنا اجمع وقال في المختلف لو اخرها عن الزوال لغير عذر اثم بالاجماع ومال اليه في المدارك دليل الاول بعد اخبار كثيرة ظاهرها ذلك منها ما تقدم من صحيحة العيص وذيل رواية ابرهيم بن ميمون وذيل رواية العيص انها تدل على جواز التاخير مع العزل ومنها الصحيحة المروية في الفقيه عن اسحق بن عمار قال سئلت ابا عبد الله ع عن الفطرة فقال اذا عزلتها فلا يضرك متى اعطيتها قبل الصلوة او بعدها ورواية العياشي عن سالم بن مكرم عن ابي عبد الله ع قال اعط الفطرة قبل الصلوة وان لم تعطها حتى تنصرف من صلوة فلا تعدلها فطرة ونحوها المروي في الاقبال ورواية المروزي ان لم تجد من تضع الفطرة فيه فاعزلها تلك الساعة قبل الصلوة ولا يعارضها مثل رواية عبد الله بن سنان اعطاء الفطرة قبل الصلوة وبعدها صدقة لاحتمال رجوع الافضلية الى تقييدها على ما قبل الصلوة اذ المتبادر من القبل الزمان القريب سيما بقرينة حكمه ع بجريها عن الفطرة بعد الصلوة واما صحيحة الفضلاء السابقة الحاكمة بافضلية اعطائها قبل الصلوة يوم الفطر فهي ايضا في مقابل التقديم على يوم الفطر بقرينة قوله ع وهو في سعة الخ واما ذيل رواية العيص فقد تقدم انها ظاهرة مع العزل نعم روي عن كتاب الاقبال انه ان اخرجها قبل الفطر فهي فطرة وان اخرجها بعد الظهر فهي صدقة لا يجزيه قلت فاصلي الفجر واعزلها وامكث يوما او بعض يوم ثم اتصدق بها قال لا بأس هي فطرة اذا اخرجتها قبل الصلوة ولا يبعد كون الظهر سهوا من الراوي وختاما للحدائق كما يفصح استفاضة الروايات حتى نفس هذه بتحديد الفطرة والصدقة بالصلوة ولا يمكن حمل الظهر الا اذا اريد فيها وهو غير صحيح فكثير منها بعد صحته في نفسه واما استضعاف هذا القول بانه قد لا يصلي العيد فيجب اما سقوط الفطرة او تحديدها في هذا الفرض بغيره فيثبت ذلك التحديد لغيره لعدم القول بالفرق فهو حسن لو سلم عدم القول بالفصل وهو ممنوع اذ لا يبعد التحديد بالصلوة تنزيلا لترك الصلوة مالكم انهم يقولون في صورة الترك يكون التحديد بالزمان المقابل لفعل المكلف اياه فان تركها المكلف لعذر او لا لعذر مع صلوة مجامعا للشرائط يجب عليه الصلوة بعد فعل الامام كما في الامام او نائبه الخاص او العام او مطلق الامام لو قلنا بوجوبه معهم عينا فيقضي عند فوت الصلوة وان ترك بالمرة فالعبرة بالزوال او بما يحتمل بمقدار الصلوة لان كل جزء قابل لان يقع فيه الصلوة نعم قد يشكل فيما قلنا باستحباب الصلوة او بوجوبها فترك الفطر واشتغل بالصلوة فانه يجب تقديم الفطرة وتاخير الصلوة فيفسد صلوته ولا يتوهم ان صلوته مستلزم لعدم فوت وقت الفطر فلا يحرم فلا يفسد نظير ما ذكروه في السفر الموجب لفوت الجمعة اذ عدم الفوت الناشي من فساد الصلوة الحاصل من التحريم لا يوجب عدم التحريم كما ان عدم تفويت السفر الجمعة من حيث كونه معصية لا يوجب رفع التحريم والمعصية وربما يؤيد القول الثاني بما رواه الشيخ في التهذيب وسلار من ان من ولد قبل الزوال يخرج عنه الفطرة وكذا من اسلم قبل

الزوال فانه لو خرج وقت الفطرة بالصلوة ولو كان قبل الزوال لم يكن وجه لاستحباب الفطرة لان المفروض على ما دل عليه الاخبار المتقدمة وكلام الاكثر كون
ما يعطى بعد الصلوة صدقة لا فطرة فاستحباب الفطر قبل الزوال ولو بعد الصلوة كاشف عن بقاء عنوان الفطر بعد الصلوة بل عن عدم خروج وقتها اذ لا
معنى لاستحباب القضاء عمن لم يولد حين الاداء بل لا معنى له فيمن اسلم بعد الصلوة مع جب الاسلام لما كان عليه حال الكفر لكن الانصاف ان التاييد بهذا الحكم
لا يخ من اشكال بل نظر لاحتمال كونه تعبدا صرفا ولذا حكم به جماعة ممن يسلم القول الاول كالصدوقين في الرسالة والمقنع والهداية والشيخ في ط وموضع
والمفيد في المعتبر نعم في الشرايع قيد الاستحباب بما لم يصل العيد نحو العلامة في القواعد والارشاد ومثل الفتاوى من حيث الاختلاف هنا الاخبار ففي
رواية الفقيه عن محمد بن مسلم تصدق عمن يعول من حر او عبد صغير او كبير من ادرك منهم الصلوة وفي مرسلة الشهيد المقولة بالمعنى ان من ولد قبل الزوال
استحب ان يخرج عنه الفطرة وان ولد بعده فلا وكل من اسلم قبل الزوال او بعد لكن الظ انه لا منافاة بين الحكمين ويكون الاول اكد في الاستحباب من
الثاني كيف كان ان الحكم المذكور في المرسلة يدل بظاهره على امتداد الوقت الى الزوال حيث ان ظاهر الحكم باستحباب تزكية المولود قبل الزوال مع غيره
والحاقه في اعطاء الفطرة عنه ويؤيدها في الدلالة ما تقدم من صحيحة ابن سنان من ان اعطائها قبل الصلوة وبعده صدقة فان الظ ان المراد بما قبل الصلوة
المقابل لما بعدها المحكوم بكون الفطرة فيه صدقة فيكون دالا على الاجزاء فيما بعد الصلوة الا انها تنقص ثواب الفطرة بل تتعدد وتصير صدقة وليس المراد قريب الصلوة
حتى يكون مقابلا لما قبل الصلوة بكثير ويؤيدها ايضا الرواية المتقدمة عن كتاب الاقبال والرواية التي ارسلها السيد المرتضى حيث قال وروى انه في سعة من
ان يخرجها الى زوال الشمس ويؤيدها لفظة ينبغي في الرواية الاخرى المحكية عن كتاب الاقبال ينبغي ان تؤدي الفطرة قبل ان يخرج الناس الى الجبانة فان
ادبها بعد فانما هي صدقة ليست فطرة ويؤيدها ايضا ما يروى عن امير المؤمنين عليه السلم باداء الفطرة في خطبة العيد المتلوة عن الصلوة وبيان بعض احكامها
بقوله عليه السلم فليؤدها كل امرئ منكم عن عياله كلهم ذكرهم وانثاهم صغيرهم وكبيرهم حرهم ومملوكهم من كل انسان منهم صاعا من تمر او صاعا من شعير الخ ويؤيد الكل
ان من المستبعد انا طرد وقت الفطرة الواجبة على كل احد بفعل الصلوة التي لا تقع عن كثير من الناس لما تقدم العدم وجوبها على الشيعة والعدل مع اختلاف وقتها
ممن تقع منه وابادليلها اختاره العلامة ومال اليه في المدارك والذخيرة وهو قبل صحيحة العيص المتقدمة وقد عرفت ان الظ حملها على صورة العزل كما ذكره غير واحد
وان كان الانصاف كونه محتملا لا ظاهرا لا بل الظاهر الرواية حيث ان السؤال في اول الرواية عن وقت الاخراج وسؤال الذيل متفرع على ذلك كما لا يخفى الا انه
وقد عرفت دعوى العلامة في التذكرة الاجماع على حرمة تاخيرها عن الزوال **مسئلة** الظ جواز عزل الفطرة في وقت ادائها وفي الحدائق انه لا خلاف
بين الاصحاب في انه متى عزلها وقصد بها الفطرة وعينها في زمان تحصل قبل الصلوة وانه يجوز اخراجها بعد ذلك وان خرج وقتها والمستند في اصل مشروعية
العزل الاخبار المستفيضة وقد تقدم بعضها كرواية المروزي ورواية اسحق بن عمار المتقدمة وذيل الرواية المحكية عن كتاب الاقبال والمراد بالعزل على ما ذكره
جماعة تعيينها في زمان خاص بقصد التقرب فيصير امانة شرعية في يد المالك لا بوقت ادائها بوقت مقتضى قاعدة الامانات الشرعية انه يجب ادائها فورا مع الامكان
وانه لا يخرج وقت الفطرة لان الوقت وقت امتثال الفطرة لا وقت اداء الامانة الا ان ظاهر ما تقدم من عبارة الحدائق هو عكس ذلك وان فائدة العزل جواز
التاخير ولو خرج الوقت ويدل على ذلك ما تقدم من قوله في رواية اسحق بن عمار المتقدمة اذا عزلتها فلا يضرك متى اعطيتها ونحوها ذيل رواية الاقبال المتقدمة
وذيل صحيحة العيص بناء على حملها على صورة العزل وعلى ذلك ايضا يحمل رواية الحريث عن ابي عبد الله عليه السلم قال لا باس ان تؤخر الفطرة الى هلال ذي القعدة وان تحمل
هلال ذي القعدة يابى عن الحمل على صورة عدم المستحق **مسئلة** لو لم يعزلها ولم يؤدها حتى خرج وقتها وهو الزوال او فعل صلوة العيد في يوم
العيد فهل يجب اعطائها ام لا وعلى الاول فهل هو اداء او قضاء اقوال اقويها وجوب الاعطاء قضاء اما وجوب الاعطاء فلعموم ما اوجبها وان تركها بخاف
الفوت وانها من تمام الصوم ولصحيحة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلم في رجل اخرج فطرته فعزلها حتى يجد لها اهلا فقال اذا اخرجها من ضمانه فقد برئ والا فهو ضامن
لها حتى يؤديها الى اربابها والجواب اما عن العموم فيما ثبت بادلة التوقيت ودعوى ان ادائها في الوقت المذكور تكليف مستقل يدفعه الاجماع على اتحاد
اذ ليس في ادائها في الوقت امتثالان احدهما للمطلق والاخر للمقيد التزام تعدد العقاب في تركها في الوقت وخارجه عند هذا القائل انما هو لاجل التكليف
المترتبة كما في رد السلام واداء الدين والوديعة لا لاجل مخالفة تكليفين متوجهين اليه دفعة احدهما مطلق والاخر مقيد على ما يقتضيه التمسك بالعموم
بعد خروج الوقت هذا كله مضافا الى ظاهر ادلة توقيتها ان المراد بالفطرة سؤال او جوابا هي التي وجبت في الاخبار المطلقة فكانها بيان الوقت لذلك الواجب
الذي لم يتعرض الشارع في الاخبار المطلقة لازيد من اصل وجوبها كما لم يتصد ادلة التوقيت لازيد من بيان وقتها بعد الفراغ عن وجوبها واما عن الصحيحة
فلاحتمال بل ظهور ارجاع الضمير في اخرجها من ضمانه الى الفطرة المعزولة ومعنى اخراجها عن ضمانه اخراجها الى المستحق بحيث يخرج من عهدة ايصالها
فضلا عن الاوضاعا من لم يحقق انه في عهدة الاداء والايصال وكون الفقرة الاولى عبارة عن العزل والثانية لحكم صورة عدم العزل لا يجدي في اثبات بقاء التكليف
بعد خروج الوقت الا احتمال ان المراد مع العزل ضامن لها حتى يؤديها في وقتها المضروب فحاصل الجواب انه مع العزل يخرج عن الضمان ومع عدمه
فهو في عهدته لكن الانصاف صحة التمسك بالعموم ما حيث تدل على ان استقرار الفطرة في ذمة المكلف عند حلول وقتها وحرمة تاخيرها عن وقتها المضروب
لا يدل على السقوط كما في كثير من الواجبات لا يوجب ذلك تعدد التكليف بالمطلق والمقيد دفعة حتى يحصل امتثالان باتيان المقيد نظرا الى ان المطلق مسوق لبيان

اصل مطلوبية الفعل دائما ما لم يحصل في الخارج لا بيان مطلوبيته في زمان موسع بحيث يدل على تخيير المكلف في ايقاع الفعل في اي جزء منه حتى يكون بيانا
للتكليف بوجوب ايقاعه معينا في مقدار خاص من الزمان حتى يحصل تكليفان دفعة وانما يوجب ذلك تعدد التكليف بكما معنى بقاء الامر الطبيعة
بعد فوات الخصوصية من المكلف كما في رد السلام ونحوه ويمكن ان يقال ايضا ان المستفاد من العموم انما هو الوجوب الشبيه بالحكم الوضعي وهو اشتغال ذمة
المكلف بهذا المقدار للفقراء وتوقيت الشارع له بمنزلة تاجيل الدين ولا يسقط عن الذمة بخروج الاجل والفرق بين هذا وسابقه ان الباقي بعد
خروج الوقت في الوجه السابق هو التكليف المطلق باداء الفطرة وفي هذا الوجه هو الحكم الوضعي

حرره الاحقر بل الاشقى في الحقيقة محمد علي بن محمد الرضوي الموسوي عفى الله عنه

في تاريخ ذي حجة سنة ١٣١٣ فيدل عليه تمام الدرست

كتاب الخمس

مما كتبه الشيخ الاستاد الشيخ مرتضى الانصاري نور الله مضجعه في الخمس منه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي واعتمادي

مسئلة لا خلاف ظاهرا في وجوب الخمس في غنائم دار الحرب ويدل عليه الادلة الثلثة وظاهرها عدم الفرق بين المنقول الذي يقسم بين المقاتلين وغير
المنقول الذي هو ملك لجميع المسلمين فيثبت في الاراضي المفتوحة عنوة كما صرح به الشيخ فيما حكاه عنه في التذكرة في باب الجهاد وابن حمزة وابن ادريس في الوسيلة
والسرائر والفاضلان في المعتبر والشرايع والقواعد في باب الخمس وفي التحرير في باب احياء الاموات والشهيد ايضا في الجهاد وكيف كان فالظ عدم الخلاف كما
اعترف به في المناهل فمخالفة صاحب الحدائق مدعيا الاختصاص لنصوص بالغنائم المنقولة فلا يشمل الارض في غير محلها بعد عموم الاية واطلاق معاقد الاجماعات
بل تصريح المعظم مضافا الى دلالة بعض الاخبار كرواية سماعة لا يبقه ورواية ابي بصير كل شيء قوتل عليه على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ففيه الخمس
نعم بعض الاصحاب لم يتعرضوا في مقام بيان مصرف خراج الارض المفتوحة عنوة لوجوب اخراج الخمس منها ثم ظاهر التحرير تعيين اخراج الخمس من حاصلها لكن صرح في
الشرايع والقواعد في باب الجهاد بالتخيير بين افراز الخمس من عين الارض او من حاصلها كل سنة وظاهر كلام الشيخ المحكي في جهاد التذكرة هو تعيين الافراز من العين
قال الشيخ ره الذي يقتضيه المذهب ان الارض التي فتحت عنوة يخرج خمسها لارباب الخمس والاربعة الاخماس الباقية للمسلمين قاطبة الغانمين وغيرهم يقبلها
الامام لمن يشاء باخذ ارتفاعها يصرفه في مصالح المسلمين ولا يصح بيع شيء من هذه الارض ولا هبته ولا معاوضته ولا تمليكه ولا وقفه ولا رهنه ولا اجارته
ولا ارثه ولا يصح ان يبني دورا او مساجد وسقايات وغير ذلك من انواع التصرف الذي يتبع الملك ومتى فعل شيئا كان التصرف باقيا على الاصل ثم قال ره وعلى
الرواية التي رواها اصحابنا ان كل عسكر او فرقة غزت بغير اذن الامام فغنمت كانت الغنيمة للامام خاصة تكون هذه الارضون بعد رسول الله الا ما فتح في ايام امير المؤمنين عليه السلم
ان صح شيء من ذلك للامام خاصة ويكون من جملة الانفال التي له خاصة لا يشركه فيها غيره انتهى وفي السرائر ان كلما يغنمه المسلمون من جميع الاصناف التي قد ذكرها
باختيار ره ظ
ذكرها انما حواه العسكر يخرج منه الخمس لغيه ما يصطفي الامام باختياره فما لم يحجب بالغانمين واربعة اخماس ما بقي بين المقاتلين وما لم يحوه العسكر من
الارضين والعقارات وغيرها من انواع الغنائم يخرج منه الخمس والباقي يكون للمسلمين قاطبة مقاتليهم وغير مقاتليهم من حضر منهم ومن لم يحضر ومن ولد
ولم يولد انتهى وقد صرح الفاضلان في باب الجهاد بانه يخرج الخمس من الارضين او من ارتفاعها والباقي للمسلمين ويظهر ذلك منها ومن الشهيد والمحقق الثاني
في مسئلة شراء الذمي من المسلم الارض المفتوحة عنوة لكن ظاهر كلامه في التهذيب اباحة التصرف في اراضي الخراجية من غير التعرض لاخراج الخمس من العين او من
الارتفاع وظاهره كونها كالانفال لا يجب فيها في زمان قصور يدهم شيء له ولا لقبيله مستدلا مضافا الى ما ذكره سابقا من روايات احلال الائمة حقوقهم
لشيعتهم بصحيحة عمر بن يزيد قال رايت ابا سيار مسمع بن عبد الملك بالمدينة وقد كان حمل الى ابي عبد الله عليه السلم مالا في تلك السنة فرده عليه فقلت له لم رده عليك
ابو عبد الله عليه السلم فقال اني قلت حين حملت اليه المال اني كنت وليت الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئت بخمسها ثمانين الف وكرهت ان احبسها
عنك او اعرض لها وهي حقك الذي جعله الله لك في اموالنا فقال عليه السلم وما لنا في الارض وما اخرج الله منها الا الخمس يا ابا سيار الارض كلها لنا وما اخرج الله منها
من شيء فهو لنا قال قلت له انا احمل اليك المال كله فقال عليه السلم يا ابا سيار قد طيبناه لك حللناك منه فضم اليك مالك وكل ما كان في ايدي شيعتنا من الارض
فهم فيه محللون يحل لهم ذلك الى ان يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ما كان في ايدي سواهم فان كسبهم من الارض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فياخذ الارض من ايديهم
ويخرجهم منها صغرة الحديث لكنك خبير بان ظاهر ما يدل على جواز التصرف في ارض الخراج من غير اداء خراجه الى الجائر او الى نائب الامام والظاهر خلافه للاتفاق
كما يظهر من المحقق الثاني ويمكن حمله على ارض الانفال او على حصة الامام وقبيله من ارض الخراج ايضا **مسئلة** لا خلاف ظاهرا او لا اشكال في وجوب
الخمس في المعادن والاخبار بحكاية الاجماع مستفيضة انما الاشكال في تفسير المعدن عن التذكرة المعادن كلما خرج من الارض مما يخلق فيها من غيرها
لا قيمة ومثل بامثلة منها الملح والمغرة والنفط والقير والكبريت ثم نسبه الى علمائنا اجمع ونحو ذلك عن ابن الاثير في النهاية وفي المسالك والروضة انه كلما
استخرج من الارض مما كان اصله منها ثم اشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع بها وعد منها الجص وطين الغسل وحجارة الرحى وزاد في البيان النورة والموجود في

النصوص المعدن وقد ذكر بعضها اشياء خاصة كالذهب والفضة والحديد والرصاص والصفر وفي صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر ع عن الملاحة قال وما الملاحة قال ارض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فقال هذا المعدن فيه الخمس وفي رواية الفقيه هذا مثل المعدن فيه الخمس قلت فالكبريت والنفط يخرج من الارض قال هذا واشباهه فيه الخمس وفي المدارك المعدن منبت الجوهر من ذهب ونحوه وهو المحكي عن القاموس والازهري والتحقيق ان المراد بالجوهر ان كان مطلق ما يقابل وجه الارض من غير النباتات فلا فرق بين ما في المدارك والتذكرة وان كان اخص من ذلك ففيه اجمال من جهة اجمال لفظ الجوهر فلا ينفع الاخذ به مع كون تفسير التذكرة المحكي عن ابن الاثير اعم منه فهو اولى بالاخذ من الاخص لانه يثبت ما لا ينفيه الاخص مضافا الى دعوى الاجماع عليه عن التذكرة والمنتهى بل لا يبعد موافقته للعرف ايضا مضافا الى عموم ما دل على وجوب الخمس في الارض ومما اخرج الله منها ويؤيد ذلك ان اللازم من تحديد صاحب المدارك كون مثل النفط خارجا عن المعدن ملحقا به من جهة الصحيحة السابقة مع انهم يجرون عليه احكام المعدن من حيث الشروط والاحكام واما ما في ذلك فالظ انه اعم من ذلك لكن مساعدة العرف له محل تامل مثل حجارة الرحى لا يظهر اطلاق المعدن عليه فان الظ من المعدن هو ما لخرج عن اسم الارض وان كان اصله منها كما صرح به في المنتهى وكيف كان فما ذكره في التذكرة من عد مثل حجارة الرحى وحجارة النار وطين الغسل يشكل اطلاق المعدن عليها واما الجص فلا يبعد ان يدخل فيه كالبشر البرع المغرة مع ان مغايرتها لاصل الطين ليس باوضح من مغايرة الجص واما النورة فالظ دخولها في المعادن كما صرح به في محكي السرائر والمختلف وجملة امثال الشيخ لها والمغرة وغيرها في طي الامثلة على عدم ارادة الحصر ثم الظ اعتبار النصاب في المعدن وفاقا للجمهور المتاخرين لصحيحة البزنطي قال سألت ابا الحسن ع عما اخرج من المعدن من قليل او كثير هل فيه شيء قال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا ولا يبعد ان يكون ذكر العشرين من باب اتحاده مع مائتي درهم في ذلك الزمان والا فالمعتبر بلوغ نصاب الزكوة كما صرح به او لا مع احتمال الاقتصار على خصوص الذهب فيكون الموصول في الصحيحة اشارة الى جنس الذهب بل ارادة ذلك من الموصول تربت حمل العشرين على المثال مع الاصل في نصاب النقدين هو المائتان واعتبار العشرين لانها عدل المائتين كما يظهر من الاخبار وعن ابي الصلاح اعتبار بلوغ دينار وهو ضعيف كمستنده من حيث الدلالة وحمله جماعة على الاستحباب ولا اشكال في اعتبار اخراج المؤنة بل لا خلاف فيه ظاهرا وفي المدارك انه مقطوع به بين الاصحاب وعن الخلاف والمنتهى دعوى الاجماع ويدل عليه الاخبار المصرحة بان الخمس بعد المؤنة وهل يعتبر النصاب قبل المؤنة او بعدها الاقوى الثاني وفاقا لصريح جماعة بل في الرياض انه الذي صرح به الاصحاب وعن الرياض نفي وجدان الخلاف وظهور الاجماع لان الظ من قوله ليس فيه شيء حتى يبلغ عشرين اه هو وجوب الخمس فيه اذا بلغ عشرين بان يكون الخمس في نفس العشرين ولا يتاتى ذلك الا اذا اعتبر العشرون بعد المؤنة خلافا لصاحب المدارك وبعض مشايخنا المعاصرين تمسكا بعموم وجوب الخمس في المعدن خرج منه ما بلغ المجموع العشرين ضعيف جدا كما عرفت ثم ان الظ من الرواية اعتبار النصاب فيما يخرج من المعدن دفعة او دفعات في حكم الواحد بان لا يتخلل بينها الاعراض وفاقا للمحكي عن العلامة في المنتهى والتحرير وحاشية الشرايع وشرح المفاتيح والرياض خلافا للشهيد في الدروس والمسالك والاردبيلي وصاحبي المدارك والذخيرة تمسكا بالعمومات المتضمنة لوجوب الخمس في هذا النوع ويمكن العمل بها بسقوط دليل اعتبار النصاب وهي الصحيحة المتقدمة والظ منها ما ذكرنا فلا عبرة بالعمومات الا ان يقال بان ظهور الخبر في ذلك ليس على وجه يعتد به في دفع اليد عن اطلاقه فيصير اللفظ من قبيل المجمل بالنسبة الى المطلق والمقيد فيرجع في غير المتيقن من الخروج بهذه الرواية عن العمومات وهل يعتبر اتحاد المعدن ام لا قولان اظهرهما الاول وفاقا للروضة وحكاه عنها عن العلامة لظهور الصحيحة المتقدمة في المعدن الواحد وظاهر المحكي عن غير واحد التوقف في المسألة نعم لو اشتمل معدن واحد على نوعين انضما والظ ان الاعتبار بقيمة النصاب يوم الاخراج فلا عبرة بغيره من الاوقات وعن الشهيد اعتبار القيمة التي كانت في صدر الاسلام وهو ضعيف ولو اشترك جماعة في الاستخراج فحيث صار المخرج مشتركا بينهما فصرح بعض باعتبار بلوغ نصيب كل منهم النصاب وظاهر الصحيحة عدم اعتبار ذلك ولو وجد شيئا من المعدن مطروحا في الصحراء ففي وجوب الخمس فيه وجه من حيث عدم الاخراج من المكلف بالخمس ولهذا صرحوا بانه لو وجد الواجد المعدن في ملك غيره فاخرجه فهو للمالك وعليه الخمس ويؤيده ايضا ما سيجيء من ان المحكي عن الاكثر ان العنبر الماخوذ من وجه الماء او من الساحل معدن نصابه نصاب المعدن مع ان وجه الماء بل الساحل ليس معدنا للعنبر نعم قد نظر في حكمهم هذا من هذه الجهة المحقق الاردبيلي حيث قال ان المتبادر ما استخرج من معدنه الا ان يكون معدن العنبر وجه الماء ثم المعدن الموجود في اراضي الانفال الظاهر صيرورته مملوكا للمخرج المؤمن لاذنهم ع في التصرف ويدل عليه بقاء المعادن على الاباحة الاصلية لسائر بني ادم كالماء والكلاء ومنه يظهر حكم الموجود في المفتوحة عنوة من الاراضي ويمكن ان يقال بكون المعدن بنفسه مواتا وان كان في ارض عامرة وقت الفتح فهو لمن احياه **مسألة** لا اشكال ولا خلاف في وجوب الخمس في الكنز والاخبار به كحكاية الاتفاق مستفيضة والمراد بالكنز هو المال المذخور في الارض وزاد في الروضة ولكن قيد القصد والظ انه مصرح بما يستفاد من لفظ المذخور او المدفون الماخوذين في التعريف والظ انه تصريح بما يستفاد من لفظ المذخور او المدفون من النقدين او من غيرهما واشتهر في المناهل عدم الخلاف فيه حاكيا هذا الاستظهار عن مجمع الفائدة وزاد بعضهم قيد كونه للادخار لا لمجرد الحفظ في زمان قليل لعموم الفضول ومعاقد الاجماعات في لفظ الكنز الذي عرفت انه عندهم المال المذخور من غير تقييد بالنقدين وفي صحيحة زرارة كل ما كان ركازا ففيه الخمس نعم ظاهر المحكي عن جماعة اختصاصه بالنقدين حيث لم يذكروا غيرهما وانهم في ذلك كاشف الغطاء فجعل ما عداهما لقطة وتبعه بعض المعاصرين متمسكا بمفهوم صحيحة البزنطي الاتية بحملها على المماثلة في النوع وهو ضعيف لظهورها في المقدار كما اعترف به في الرياض ناسبا له الى الاصحاب ويؤيد ذلك ورود رواية منفي نفيها

صريحة في المقدار نعم عن كاشف الغطاء عدم اعتبار القصد ولا الفاعل المذخور مطلقا بنفسه او بفعل فاعل ويمكن ان يدعى الحاق المذخور بنفسه بالكنز لصحيحة زرارة كلما كان ركازا ففيه الخمس ومنه يظهر الحاق المذخور في سقف البيوت والحيطان واصول الاشجار ولعله الى ذا حكم الاصحاب بوجوب الخمس فيما يوجد في جوف الدابة والسمكة ولعله لذا عطف في الدروس الركاز على الكنز ولا اشكال ولا خلاف في اعتبار النصاب وعن جماعة دعوى الاجماع او الاتفاق والمعروف في نصابه هو نصاب الزكوة وحكي عن الصدوق في الامالي انه دينار واحد وهو وان حكي عن الغنية مدعيا عليه الاجماع الا انه شاذ يرده صحيحة البزنطي عن الرضا ع قال سألته عما يجب فيه الخمس من الكنز قال ما يجب في مثله الزكوة ففيه الخمس وظاهرها الاكتفاء بمائتي درهم ايضا خلافا لظاهر جماعة فخصوها بالدينار وظاهر غير واحد على ارادة المثال والكلام في اعتبار اتحاد الاخراج وفاقا للمحكي في السرائر والمنتهى وغيرهما ولا فرق بين ان يكون الكنز مشتملا على نوع واحد من المال وبين ان يشتمل على نوعين ولو كان كنزان فظاهر الرواية اعتبار النصاب في كل واحد الا مع الاتحاد عرفا ويعتبر النصاب المذكور بعد المؤنة لظاهر الصحيح حيث ان قوله راجع الى مجموع ما يجب فيه الزكوة كما لا يخفى ولما كان وجوب الخمس في الكنز فرع تملكه جرى ديدنهم على بيان اقسام الكنز وتميز ما يملكه الواجد وطردوا الكلام الى ذكر غيره مثل الموجود في جوف الدابة والسمكة فذكروا ان للكنز اقساما اربعة الاول والثاني ما يوجد في دار الحرب سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وقد صرح جماعة بان الاصحاب قطعوا بكونه لواجده وان فيه الخمس وفي الحدائق كما عن الخلاف نفي الخلاف فيه وعن ظاهر الغنية الاجماع عليه واستدلوا عليه بان الاصل في الاشياء الاباحة وحرمة التصرف في مال الغير انما يثبت اذا كان المال المحترم او ورد به نهي خصوصا او عموما والكل منتف هنا ويمكن ان يقال ان الاصل في كل مال العصمة لعموم الناس مسلطون على اموالهم ولقوله ع في التوقيع المروي في الاحتجاج لا يجوز لاحد ان يتصرف في مال غيره الا باذنه خرج من ذلك من علم عدم عصمة ماله كالحربي مثلا وبقي الباقي ولو قيل بان الخارج هو الحربي الواقعي فالشبهة في الموضوع ويجري فيه البراءة قلنا اصالة عدم الانتقال الى الواجد حاكم على البراءة نظيره المرأة المشتبهة بين الزوجة والاجنبية والمال المشتبه بين ماله نفسه وغيره حيث يجري فيهما اصالة عدم الزوجية وعدم الانتقال اللهم الا ان يدفع اصالة عدم الانتقال بما هو حاكم عليه من اصالة عدم تسلط احد عليه فان الحربي ليس مسلطا على ماله بحيث لا يكون للغير انتزاعه منه وبعبارة اخرى اصالة عدم احترام المال لكنك خبير بان ما ذكره من اصالة الاباحة لا يدفعها على الحكم الوضعي وهو التملك بمجرد الحيازة بل هذا الاصل يجعلها في حكم المباحات الاصلية بضم الى ذلك ادلة تملك المباحات بالحيازة فاندفع بذلك ما اورده بعض من ان الاصل انما يفيد اباحة تصرف كل احد لا خصوص الواجد ويمكن ان يتمسك في المقام ببعض الاطلاقات لاخبار الواردة في تخميس الكنز لا بجميعها فان اكثرها مسوقة لبيان وجوب الخمس بعد الفراغ من صيرورته ملكا للواجد كما سيجيء في مال ما يوجد في دار الحرب من دار الاسلام ولو وجد الكنز في دار حربي معين في دار الاسلام فالظ ان حكمه حكم دار الحرب في التملك ووجوب الخمس المرتبط بالبلوغ كما بعض في التملك مع الامان له وشبهه للامان حيث انهم لا يجوزون تملك ماله بغير اذنه بناء على ان المدفون في داره من جملة ماله بل يكفي الشك في الامان بناء على ما من اصالة عدم التملك اللهم الا ان يندفع باصالة تحقق الامان الحاكمة على ذلك الاصل الذي عرفت ما فيه واستشكل بعض اخر في وجوب الخمس بعد انصراف ادلة وجوب الخمس في الكنز الى ما علم صاحبه لم يكن من قبيل ما يوخذ قهرا من حربي او خفية ويمكن دفع الاول بان المراد بالحربي من لا حرمة له فلا يدخل المأمون ان الامان لا يوجب عصمة المال اذ الكلام فيما لا يعلم انه دفنه بل لو علم الدافن في الموجود في دار الحرب اشكل شمول ادلة الكنز له لانصرافها الى غير معلوم المالك ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الاشكال الثاني ان كان مبنيا على كون الحربي مالكا له اصلا لماله وان كان من جهة ان الكنز تابع لداره في الملكية القسم الثالث ان يكون في دار الاسلام فان علم كونه لاهل الحرب فحكمه كما تقدم في صورة تعيين المالك بالخصوص وعدمه وان علم كونه للمسلمين فالظ انه مجهول المالك لعدم صدق اللقطة عليه لانها المال الضائع فلا يصدق على المكنوز قصدا وان لم يعلم كونه لمسلم او حربي فلا يخلو اما ان يكون في ارض غير مملوكة للشخص كما عن الامام او مباحة للواجد او لغيره وعلى التقديرين فاما ان لا يكون عليه اثر الاسلام او يكون عليه اثر الاسلام اما الاول فالمعروف انه لواجده بل استظهر الاتفاق عليه بعض مشايخنا وفي الحدائق نفي الخلاف فيه ويدل عليه ما مر من الاصول والاخبار ويستثنى منه ما كان في دار حربي في دار الاسلام كما تقدم واما الثاني ففي جواز تملكه من غير تعريف او كونه لقطة يحتاج الى التعريف قولان اقويهما الاول لما مر من الاصول في صورة كل من الدار والاثر فان اجتماعهما لا يوجب العلم بل ولا الظن بكونه ملكا لمسلم حتى يقتصر في حله من دون طيب النفس على ما بعد التعريف مع عدم الدليل على وجوب التعريف اذ لا يصدق عليه عنوان اللقطة التي ثبت في الاخبار وجوب التعريف فيها عموما لانه ليس الا ضائعا عن صاحبه ويدل عليه ايضا صحيحتا ابن مسلم وابن هاشم مثل صحيحة عن ابي جعفر ع قال سألته عن الدار يوجد فيها الورق قال ان كانت معمورة فيها اهلها فهو لهم وان كانت خربة قد جلا عنها اهلها فالذي وجد المال احق به ونحوها صحيحة الاخرى لابن مسلم نعم في موثقة محمد بن قيس عن الباقر ع قال قضى علي ع في رجل وجد ورقا في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع بها والجمع بينها اما بحمل الصحيحتين على ما بعد التعريف او على ما ليس فيه اثر الاسلام واما بحمل الموثقة على غير المكنوز او التعريف على تعريف مالك الخربة لكن الحملان في الصحيحة بعيدان اما الاول فلانه في مقام البيان واما الثاني فلعدم الشاهد مع ان الورق على ما عن القاموس والصحاح هي الدراهم المضروبة فلو لم يكن منصرفا الى ما عليه اثر الاسلام فلا اشكال في عمومها من حيث ترك الاستفصال والانصاف ان الحملين في الموثقة كل بعيدان اما الثاني فظاهر واما الاول فلان حمل الموثقة على غير المكنوز يوجب تخصيص الصحيحتين بالمكنوز مع ان الظ الاجماع منهم على عدم الفرق فيما يوضع في خربة باد اهلها من المكنوز وغيره في كونه ملكا لواجد

بيان عن الوثيقة انما تصح في واقعة و موضع بل لان راوي الخبر محمد بن قيس في كتاب في قضايا امير المؤمنين عليه السلام و يرويها عن الباقر عليه السلام
ذكر المعصوم لها بيان الحكم لا مجرد الحكاية ولذا استدل على حكم القضايا بالكبرى كما لا يخفى على المتتبع واضعف من هذا الوجه حمل الوثيقة على ما لم يكن من
الكنوز الاسلامية المعلوم كونها للمسلمين وذلك لان الكنوز الاسلامية [illegible] الى عدم الشاهد **فرع** ثم ان الموجود
في دار الاسلام الملك المختص بغير الامام فالموجود في الانفال [illegible] عنوة حكمها ما ذكرنا وان كانت المفتوحة عنوة للمسلمين والانفال للامام وان كانت
الارض مملوكة للواجد على المال الاثر الاسلام لان ملكه الواجد بالاحياء فهو له لانه في الحقيقة وجده في ملكه وكذا لو ملكه بالارث المختص [illegible]

[illegible]

[illegible]

ثمان الرواية محمولة على الغالب مع ان الوجوب في الاضاحي ثابت مع تملك البائع واما وجوب الخمس في الموجود المذكور فقد نسبه في المدارك وعن الذخيرة الى الاصحاب القطع بوجوب الخمس وهو مشكل لعدم الدليل لعدم صدق الكنز مع خلو الروايتين بل ظهورهما في اختصاصا بكله وكونه داخلا في الغنيمة لا يجدي بعد اجماعهم ظاهرا على عدم الخمس في غير السبعة المعدودة او ما وقع فيه خلاف سيجيء واندراجه في عموم كل ما كان ركازا ففيه الخمس مشكل **مسألة** ولو وجد في جوف سمكة فقد ذكروا انه للواجد انما اصطاده غير الواجد لان حيازة الصائد انما وقعت على السمكة دون ما في بطنها وان قلنا بعدم اعتبار نية التملك فيها لان الالتفات اليه والعلم به ولو اجمالا كالعلم بالبعض في ضمن الكل معتبر في مفهوم الحيازة فتأمل ويشكل على ذلك مضافا الى ظهور عدم الخلاف في الاصل المتقدم اخبار وردت في شراء بعض الفقراء من بني اسرائيل السمكة فوجد في جوفها لؤلؤتين بالقرصين اللذين اعطاه السائل صلوات الله عليه فاشترى باحدهما سمكة وبالاخرى فالموجود في جوف السمكة درة او درتين واطلاق ما ذكر من الاصل يقتضي عدم الفرق بين اشتمال الموجود على اثر الاسلام وعدمه وفي الكل وحاشية الشرايع كونه مع الاثر لقطة ولعله لوجود المقتضي للتعريف فيما وجد في دار الاسلام وجوازه وهو حسن لو قلنا به هنالك من جهة عموم ما في اللقطة ودلالة الاثر على سبق يد المسلم وان لم نقل به رأسا او قلنا من جهة مراعاة موثقة محمد بن قيس فلا دليل هنا يرد على الاصل المتقدم والاخبار المذكورة في محلها ولو ربما يدعى عن ذلك على القول بكون الاثر موجبا للحكم باللقطة ان ما يخرج من البحر ملك المخرج وان كان عليه اثر الاسلام وفيه نظر مع عدم الاعراض مع انه لا امارة على ابتلاع السمكة لما في جوفه من البحر ثم ان السمكة المملوكة في موضع خاص لمالك اذا باعها فوجد المشتري شيئا في جوفها فالظاهر ان حكمها حكم الدابة بتنقيح المناط الا عند من جمد من بعض مادة مشابهتها على ظاهر النص حتى انه استشكل في التعدي الى غير البيع من النواقل وقوى عدم الالحاق نعم مجرد مملوكية السمكة لا يوجب ظهور كون ما في جوفها من مال المالك والحاقها بالدابة التي يظن دخول ما ابتلعها من جملة ما علفها المالك كما صرح به بعض في تقريب الحكم المطابق للنص لا يوجب الالحاق بل لا يتحقق ذلك في السمكة واما وجوب الخمس في الموجود فيها فهو مشكل لعدم صدق احد العناوين المعدودة في كلام الاصحاب **مسألة** لا اشكال ولا خلاف ظاهرا في وجوب الخمس فيما يخرج بالغوص من المباحات الاصلية والاخبار به كدعوى الاتفاق مستفيضة لكن الاخبار بين مشتمل على لفظ الغوص وهي اكثرها وبين مشتمل على الخمس ونحوها رواية البزنطي عن محمد بن علي عن ابي الحسن ع قال سألته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة فقال اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس والظاهر ان النسبة بين حقيقة الغوص وحقيقة ما يخرج من البحر عموم من وجه من جهة شمول الثاني لما يخرج بالآلة من دون غوص في الماء ولو من ساحل الماء وعدم شمول الغوص لذلك وشمول الغوص للخوض في الشطوط بخلاف الثاني فح اما ان يجعل عنوانين لما يجب فيه الخمس فكلما يتحقق احدهما وجب الخمس واما ان يقيد اطلاق كل منهما بالآخر او يقيد من جهة الانصراف فيختص ما يخرج بما كان بالغوص والغوص بما كان في البحر واما ان يرجع احدهما الى الآخر بان يجعل ان ذكر خصوص البحر من باب الفرد الغالب والاخراج منصرف الى الاخراج من غير وجه الماء لا بالآلة اذ لا يبعد ان ذكر خصوص الغوص من باب ان الغالب اخراج ما في قعر البحر مما عدا الحيوان بالغوص لا بالآلة والتحقيق ان يقال ان ما يخرج من البحر لا يشمل ما يوجد في وجه الماء فان الظاهر الاخراج من داخل الكنه على اطلاقه من جهة الاخراج بالغوص او بالآلة واخبار الغوص محمولة على ما عرفت من الغالب واما الغوص فالظاهر انصرافه الى الغوص في البحر فلا يشمل الغوص في الشطوط وحاصله يرجع الى اختيار الوجه الرابع من الوجوه الاربعة في الجمع بين الادلة وارجاع الغوص الى ما يخرج من البحر لكن بعد تخصيص الاخراج بكونه من داخل الماء فظهر بذلك ضعف ما في من تقييد ادلة ما يخرج من الماء بما كان بالغوص اما اولا فلعدم التعارض بينهما واما ثانيا فلان الظاهر كما عرفت ورود التخصيص بالغوص مورد الغالب اللهم الا ان يقال تخصيص ما يخرج من البحر بما يخرج بالخوض فيه من اجل الانصراف بحكم الغلبة لا من جهة تقييده بادلة الغوص فيتعين الوجه الثاني من الوجوه الاربعة التي ذكرناها ويتفرع على ما ذكرنا امور الاول وجوب الخمس اذا اخرج مثل اللؤلؤ ونحوه من قعر البحر بغير الغوص بناء على الوجه الرابع من الوجوه كما صرح به في البيان ونفى عنه البعد في الصائم الثاني عدم الوجوب اذا اخرج ما في الشطوط والابار بالغوص كما استقربه سيد مشايخنا في المناهل الثالث عدم الوجوب فيما يوخذ من وجه الماء وفاقا للجماعة واولى منه بالعدم ما اخذ من الساحل الرابع لو اخرج حيوانا بحريا من البحر بطريق الغوص في الماء فان جعلنا العبرة بادلة الغوص الى ما لا وان شمله لغة الا انك قد عرفت ان العبرة بالاخراج من البحر بطريق الغوص وليس لفظ الغوص ماخوذا في منصرف اطلاق ما يخرج حتى يدعى انصرافه الى غير محل البحث كما لا يخفى فوجوب الخمس فيه لا يخلو عن قوة وفاقا للمحكي عن الشيخ وبعض معاصري الشهيد وقواه في المناهل لكن الانصاف ان الحكم لا يخلو عن اشكال فعدم خالية في الاول بلغ اوفق بالاصل كما لو لم نخرجه بطريق الغوص ثم انه لا اشكال في تملك ما يخرج اذا لم يكن عليه اثر الاسلام ولو كان من النقدين ولو كان عليه الاثر فظ المحقق والشهيد الثانيين كونه في حكم مال المسلم فهي لقطة الا ان يقال بمقتضى رواية السكوني في سفينة انكسرت في البحر حيث حكم بان ما اخرجه البحر فلاهله وما اخرج بالغوص فللغائص وظاهر الشهيد في البيان التردد في المسألة والاقوى ما عرفت في المسألة المتقدمة من التملك لانصراف اللقطة الى غير مثل ذلك الا ان المسألة لا تخلو من اشكال ثم انه لا خلاف ظاهرا في اعتبار المؤونة لما تقدم في المعدن ولا في اعتبار النصاب المشهور فيه ما في الرواية المتقدمة وعن التنقيح والمنتهى وتذكرة العلامة الاتفاق على ذلك الا عن المفيد انه نصاب المعدن وهو ضعيف وظاهر تلك الرواية كون النصاب بعد المؤونة وفي اعتبار كون الغوص متحدا او في حكم المتحد عرفا واتحاد نوع المخرج ما تقدم في المعدن ثم انه لا خلاف ظاهرا كما في المدارك وعن الذخيرة في وجوب الخمس في العنبر ويدل عليه صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله ع عن العنبر وغوص اللؤلؤ فقال عليه الخمس وظاهر اطلاقه عدم الفرق بين اخذه بالغوص او غيره وظاهر سياقه اتحاد حكمه مع غوص اللؤلؤ فيحتمل من حيث الغوص لا من حيث لو بلغ المكان

الا ان سياقه لا يوجب انصرافه الى المخرج بالغوص والمأخوذ من وجه الماء او من الساحل لا بد ان يكون في حكم الغوص ولذا لم يقل غوص العنبر واللؤلؤ من حيث النصاب واستثناء مؤونة الغوص دون السنة وان لم يكن منه الظاهر الا ان يمنع السياق في ذلك ظهور رواية ساكتة عن احكامه لكن لا ينبغي استثناء مؤونة الاخراج للعموم واما النصاب فيتردد بين نصاب المعدن ونصاب الغوص ولا يعتبر نصاب مع استثناء مؤونة السنة كالكتاب او لا معها الاول المحكي عن الاكثر والرابع ظاهر جماعة **مسألة** يجب الخمس فيما يفضل عن مؤونة السنة من ارباح المكاسب على المعروف بين الاصحاب بل صريح الانتصار والخلاف والغنية وظاهر المنتهى والتذكرة ومجمع البيان وكنز العرفان ومجمع البحرين الاجماع وعن ظاهر القديمين العفو عن هذا النوع وظاهر كلام الاسكافي وجود المخالف في المسألة قبله حيث قال ولو لم يخرجه الانسان لم يكن كتارك الزكوة التي لا خلاف فيها وكيف كان فالظاهر ان ثبوته في هذا القسم بحسب اصل الشرع متفق عليه الا ان خلافهما في العفو عنه وهو شاذ في الغاية حتى ادعى في البيان والمدارك انعقاد الاجماع في الازمان السابقة عليهما على وجوبه اقول لعله كذا في الازمنة المتأخرة عنهما لما عرفت من دعوى الاجماع من اساطين الدين على الوجوب مضافا الى اصالة عدم العفو والتحليل وظاهر عموم التنزيل في الاخبار المستفيضة بل المتواترة كما عن المنتهى واعترف به المدارك وان تأمل في الحكم من جهة اشعار بعض الاخبار باختصاص مصرف هذا القسم بالامام مع اعترافه بدلالة بعض اخر على ان مصرفه مصرف خمس الغنيمة ومن جهة دلالة بعض اخر على اباحته لحقوقهم لشيعتهم اقول ليت شعري بعد الاعتراف بتواتر الاخبار في ثبوت هذا القسم ودلالة بعضها ان مصرفه مصرف خمس الغنيمة كيف يجوز التأمل من جهة اشعار بعض الاخبار باختصاص هذا القسم بالامام مع احتمال الظهور كون الاختصاص من باب الولاية للامام على قبيله بل على مستحقي الزكوة وبيت المال الذي له ان يعطيه جماعة واحدا كما في رواية الكاهلي بل على جميع المؤمنين حيث انه اولى بهم من انفسهم فضلا عن اموالهم مع ظهور ما ورد في خمس غير الارباح المتفق على عدم اختصاصها بالامام كما في مرسلة العباس اذا غزا قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة للامام واذا غزوا باذن الامام فغنموا كان للامام الخمس وغير ذلك مما ورد من ان الخمس لهم وسيجيء بعضها وكيف يجوز العمل بتلك الاشعارات التي قد عرفت حالها في مقابل ما اعترف به من ظهور الاخر في اشتراك هذا القسم بين جميع الاصناف مضافا الى التصريح به في رواية الخمس العشرة المستفيضة المفسرة له بمطلق الافادة يوما فيوما والمتأخر عن دلالته على العفو عن هذا القسم وتحليله فهي على ما ذكره صحيحة الحرث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله ع قال قلنا له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى آبائي فهو في حل مما في ايديهم فليبلغ الشاهد الغائب ونحوها رواية الحرث المطلق فيها تحليل الخمس وصحيحة الفضلاء عن ابي جعفر ع قال ان امير المؤمنين عليه السلام حللهم من الخمس يعني الشيعة ليطيب مولدهم ورواية ابي خديجة عن ابي عبد الله ع حلل لي الفروج ففزع ابو عبد الله ع فقال له الرجل ليس يسألك ان يعترض الطريق انما يسألك خادما يشتريها او امرأة يتزوجها او ميراثا يصيبه او تجارة او شيئا اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الخبر ورواية محمد بن مسلم عن احدهما قال ان اشد ما فيه الناس يوم القيامة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب خمسي وقد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ورواية حكيم مؤذن بني عبس عن ابي عبد الله ع قال قلت واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول قال هي والله الافادة يوما فيوما الا ان ابي جعل شيعتنا من ذلك في حل ليزكوا وفي رواية ابي حمزة عن ابي جعفر ع نحن اصحاب الخمس والفيء وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا وفي المحكي عن كمال الدين فيما ورد من التوقيع على اسحق بن يعقوب بخط مولانا صاحب الزمان ع واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا وجعلوا منه في حل الى ان يظهر امرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث ورواية عبد الله بن سنان عن الصادق ع كل امرئ غنم او كسب الخمس لفاطمة ع ولمن يلي امرها من بعدها من ذريتها الحجج على الناس فذلك لهم خاصة يضعونه حيث شاؤوا وحرم عليهم الصدقة حتى الخياط ليخيط قميصا بخمسة دوانيق فلنا منه دانق الا من احللناه لشيعتنا لتطيب لهم الولادة انه ليس شيء عند الله يوم القيامة اعظم من الزنا وانه ليقوم صاحب الخمس فيقول يا رب سل هؤلاء بما ابيحوا ولا يبعد ان يراد بهؤلاء امهات الاولاد وقيل في توجيهه بوجوه اخر ثم ان الاستثناء راجع الى مسألة الخمس اذ لا دخل له بمسألة الخياط كما لا يخفى الى غير ذلك مما دل على تحليل ما في يد الشيعة المحتمل لمحامل كثيرة مثل ان يراد من بعضها ما يقع بايدي الشيعة من جهة المعاملة مع من لا يخمس ومن بعضها ما يقع من الانفال المختصة بالامام ومن بعضها خصوص التحليل للشيعة في زمان خاص اما للتقية وعدم التمكن من اقامة الوكلاء وجباية الاخماس لهم من المناكح ونحوها كما يومي اليه التعليل بطيب الولادة في اكثرها وصرح به في رواية ابن محبوب عن ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله ع اتدري من اين دخل على الناس الزنا فقلت لا ادري فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا لشيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم ورواية الفضيل قال قال ابو عبد الله ع انا احللنا امهات شيعتنا لابائهم ليطيبوا الى غير ذلك مما سيجيء في حل المناكح والمتاجر والمساكن واما الصدق الا على الشيعة من جهة نصب المخالفين لهم العداوة والظلم باخذ الخمس منهم ما كان منهم وجوب الخمس كما يظهر مما يأتي من الاخبار كما يومي اليه اطلاق بعض الاخبار القول بسقوط الخمس من غير تفصيل بين افراده ويؤيده ما ورد من كراهة الامام انتشار ابيات زكوات الفطر البيع انما سألكم غير السادة فكيف الخمس المختص بهم ويقبلوا وبالجملة فان الناظر فيها بعين التأمل بعد ملاحظة ما دل على تشديدهم ع في امر الخمس وعدم التجاوز عن حقهم يقطع بورودها على احد المحامل المذكورة فمن تلك الاخبار مضافا الى عموم ما ثبوتها الظاهرة في عدم سقوطها بالتحليل الا بعد من الاعداد المذكور بعضها منها رواية يزيد قال كتبت جعلت فداك تعلمني ما الفائدة وما حدها وما رأيك ابقاك الله ان تمن علي ببيان ذلك لكيلا اكون مقيما على حرام لا صلوة لي ولا صوم فكتب الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام وجائزة وظهور الرواية في عدم العفو لا ينكر وصحيحة الريان بن الصلت قال كتبت الى ابي محمد ع ما الذي يجب علي يا مولاي في غلة رحى ارض في قطيعة لي ومن ثمن سمك وبردي وقصب ابيعه من اجمة هذه القطيعة فكتب يجب عليك فيه الخمس ان شاء الله

وحمل الخمس في الرواية على الخمس الثابت في القطيعة المفسرة بما اقطعه السلطان من قطع اراضي الخراج التي يجب فيها الخمس من حيث كونها من الغنائم لا الخمس المتعلق بارباح المكاسب كما ذكره جمال الدين في حاشية الروضة يدفعه مضافا الى عدم وجوب اخراج خمس اراضي الخراج وكونها ملحقة بالانفال من جهة الخمس كما يستفاد من بعض النصوص بل اكثر الفتاوى الخالية عن ذكر اخراج الخمس من ارتفاع اراضي الخراج ان هذا الحمل مناف للحكم باخراج خمس غلة الرحى المبنية على تلك الارض فان ارض الخراج لا يجب تخميس الغلة الحاصلة من الابنية الموجودة فيها غاية الامر وجوب تخميس طسق الارض ومنها رواه الشيخ باسناده عن محمد بن يزيد الطبري قال كتب رجل من تجار فارس الى بعض موالي ابي الحسن الرضا ع يسأله الاذن في الخمس فكتب بسم الله الرحمن الرحيم ان الله واسع كريم ضمن على العمل الثواب وعلى الخلاف العذاب لا يحل مال الا من وجه احل الله ان الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالاتنا وعلى موالينا وما نبذله ونشتري به اعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزووه عنا ولا تحرموا انفسكم دعانا ما قدرتم عليه فان اخراجه مفتاح رزقكم وتمحيص ذنوبكم وما تمهدون لانفسكم في يوم فاقتكم والمسلم من يفي الله بما عاهد الله عليه وليس المسلم من اجاب باللسان وخالف بالقلب والسلام وبهذا الاسناد قال قدم قوم من خراسان الى ابي الحسن الرضا ع فسألوه ان يجعلهم في حل من الخمس فقال ما امحل هذا تمحضونا المودة بالسنتكم وتزوون عنا حقا جعله الله لنا وجعلنا له لا نجعل احدا منكم في حل وفي نسخة لا نجعل الله احدكم وهاتان الروايتان في الدلالة على المطلوب كما ترى ورواية يونس بن يعقوب قال كنت عند ابي عبد الله ع اذ دخل رجل من القماطين فقال جعلت فداك تقع في ايدينا الاموال والارباح وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت وانا على ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله ع ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم وفي مكاتبة قرأها علي بن مهزيار بخط ابي جعفر ع من اعوزه شيء من حقي فهو في حل دلت الروايتان على ان تجاوزهم عن حقوقهم من جهة الضيق اما لخوف الانتشار واما لكثرة الظلم على الشيعة في اموالهم واما لاعسار بعضهم بعد اشتغال ذمته كما يدل عليه الرواية الثابتة وما حكي عن ابن طاوس بسنده عن ابي ابراهيم عن ابيه عليهما السلام ان رسول الله ص قال لابي ذر وسلمان والمقداد اشهدوني على انفسكم بشهادة ان لا اله الا الله الى ان قال وان علي بن ابي طالب ع وصي محمد وامير المؤمنين وان طاعته طاعة الله ورسوله والائمة من ولده وان مودتهم مفروضة واجبة على كل مؤمن ومؤمنة مع اقامة الصلوة لوقتها واخراج الزكوة من حلها ووضعها في اهلها واخراج الخمس من كل ما يملكه احد الناس حتى يرفعه الى ولي المؤمنين واميرهم ومن بعده من الائمة من ولده صلوات الله عليهم اجمعين فمن عجز فلم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي من ولد الائمة فمن لم يقدر على ذلك فلشيعتهم ممن لا ياكل بهم الناس ولا يريد بهم الا الله تعالى الى ان قال فهي شروط الاسلام وما بقي اكثر وما عن ابي بكير عن ابي عبد الله ع قال اني لآخذ من احدكم الدرهم واني لمن اكثر اهل المدينة مالا ما اريد بذلك الا ان تطهروا وما ورد مستفيضا من انه لا يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا وما روي عن صالح الدجاج عن عمران بن موسى عن موسى بن جعفر ع قال قرأت عليه آية الخمس فقال ما كان لله فهو لرسوله وما كان لرسوله فهو لنا ثم قال والله لقد يسر على المؤمنين ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا واكلوا اربعة ثم قال هذا من حديثنا صعب مستصعب لا يعمل به ولا يصبر عليه الا ممتحن قلبه بالايمان ورواية محمد بن حسن الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني عليه السلام اخبرني عن الخمس أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصانع فكتب بخطه الخمس بعد المؤنة فان السؤال والمذكور فيها عام تجليله للشيعة كالنعو ورواية علي بن راشد قلت له امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت مواليك بذلك فقال بعضهم واي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت ففي اي شيء فقال في امتعتهم وصنائعهم قلت والتاجر عليه والصانع بيده قال اذا امكنهم بعد مؤنتهم ورواية علي بن شجاع النيسابوري انه سأل ابا الحسن الثالث ع عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك فهل يجب لاصحابه من ذلك شيء فوقع ع لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته الى غير ذلك مما يتم به في فروع المسألة وغيرها والعجب ممن بلغه هذه الاخبار منضمة الى تلك الفتاوى ودعاوي الاجماع المعتضد بظاهر الكتاب وبالاصل كيف يجتري بالحكم بالعفو عن خمس هذا القسم سيما مع ما ورد من ان الخمس لبني هاشم عوض الصدقات المحرمة عليهم فان تحليل هذا القسم من الخمس مع كثرة موارده في جنب باقي اقسام الخمس يقرب من تحريم الصدقة عليهم بغير عوض ومنه يظهر ايضا ضعف اختصاص هذا القسم بالامام ع وان كان يقولهم من ماله الا ان ظاهر التعريض كون الحق لجميع بني هاشم اعزهم الله تعالى قال في التهذيب بعد ايراد جملة من الاخبار الدالة على التحليل وايراد بعض ما ذكرنا مما يدل على خلافه بعد تلك الاخبار المجملة قال الشيخ ره واعلم ارشدك الله تعالى ان ما قدمته في هذا الباب من الرخصة في تناول الخمس والتصرف فيه انما ورد في المناكح خاصة للعلة التي سلف ذكرها في الآثار من الائمة ع لتطيب ولادة شيعتهم ولم ترد في الاموال وما اخرته عن المتقدم مما جاء في التشدد في الخمس والاستبداد فهو مختص بالاموال ثم استشهد بمكاتبة ابي جعفر ع الى علي بن مهزيار المشتملة على قوله ع بعد اسقاط الخمس عن بعض الاشياء عن شيعته في سنة المكاتبة واما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الآية الى ان قال فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصل الى وكيلي ومن كان نائيا بعيد الشقة فليتعمد لايصاله ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله الرواية ثم ان المستفاد من كثير من الاخبار السابقة سيما بملاحظة ما ورد من ان كل شيء في الدنيا فان لهم فيه نصيبا وجوب الخمس في كل ما يحصل للانسان بالاكتساب وهو القصد الى تحصيل المال من حيث هو مال ويعبر في الاخبار او بذاته الا انه يشكل التمسك بها مع ضعف اكثرها واعراض المشهور عن عمومها فان ظاهر اكثر الفتاوى ومحل دعاوي الاجماع والشهرة اختصاص ذلك بما يستفاد او يكتسب ضعف الخلاف بحيث الخمس في جميع

المستفاد من ارباح التجارات والغلات والثمار على اختلاف اجناسها الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وعن الغنية يجب الخمس في الفاضل عن الحول على الاقتصاد من كل مستفاد بتجارة او صناعة او زراعة او غير ذلك وقريب منهما عبارة السرائر حيث عبر فيها بقوله وجميع الاستفادات ونحوه معقد الاجماع الذي ادعاه في مجمع البحرين فيما تبعها جميع انواع التكسب من تجارة او زراعة او صناعة او غير ذلك ثم حكى خلاف القديمين ثم ادعى الاجماع على خلافهما ونحوه عبارة المدارك الا انه استثنى الميراث والهبة والصدقة ولا يخفى ما في الاستثناء وعن المنتهى القسم الخامس في ارباح التجارات والصناعات وجميع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن مؤنة السنة على الاقتصاد وهو قول علمائنا اجمع ونحوه عبارة المعتبر وعن مجمع البيان انه قال اصحابنا يجب الخمس في كل فائدة تحصل للانسان من المكاسب وارباح التجارات وفي الكنز والمعادن والغوص ونحو ذلك والحاصل ان عباراتهم في الفتوى ودعوى الاجماع بين ما اناطه الحكم بالاستفادة وبين ما اناطه بالاكتساب والتكسب والاول اعم ظاهرا لانه طلب الفائدة من حيث كونها فائدة والاكتساب طلبها من حيث المالية في الغنائم عن الجوهري والقيروزابادي التصريح بان الاكتساب طلب الرزق فالاصطياد مثلا لشهوة النفس استفادة لا اكتساب والاوفق بالعمومات هو الاخذ بالاعم للدليل عليه بتلك العمومات المنجبرة مع كثرتها بما عرفت من التعبير بالاستفادة في معقد الاجماع المدعى في كلام جماعة مع سلامتها عما يدل على اختصاصها بالاخص الا ان يقال ان مراد المعبرين بالاخص هو الاعم ايضا بل لا يبعد ان مراد المعبرين بما هو الاعم منهما ما يشمل مع القصد الاخبار وبذلك يتحد مضمون الاخبار وكلام الاخيار كما يشعر به بل يدل عليه كلمات جماعة منهم الاسكافي حيث قال واما ما استفيد من ميراث او كد يد او صلة اخ او ربح تجارة او نحو ذلك فالاحوط اخراجه لاختلاف الرواية في ذلك فقد اطلق الاستفادة بالنسبة الى الميراث والصلة وظاهره عموم الاخبار لمثل الميراث والصلة وسيجيء كلام العماني في مسألة الميراث وقد استدل في الحدائق للحلبي بعموم رواية الاشعري المتقدمة في ثبوت الخمس على جميع ما يستفيد الرجل وبما دل على انه في كل ما افاد ومثل الشهيد في اللمعة حيث ادخل الميراث والهبة في المكاسب بل صرح ثانيهما بانه لا يشترط فيهما اي في المكاسب حصولها اي الكسب اختيارا ومثل ظاهر عبارة المعتبر حيث جعل المسألة الاكتساب مع انه في اثناء كلامه الى قول الحلبي بوجوب الخمس في الميراث والهبة وقد مر ايضا استثناؤهما في كلام صاحب المدارك من عموم انواع التكسب ومن ذلك ان الشهيد في البيان مع انه ذكر التكسب عنوان حكم بوجوب الخمس فيما مثل الميراث وغيره لا الاخص مع انه لا يصدق عليها انها استفادة ومكتسب الا اذا قصد بقائه لذلك ويؤيده ايضا تمسك المش بعموم الاية بعلم ان عمومها مسلم عندهم ومن المعلوم ان الغنيمة مطلق الفائدة ولو لم تحصل بالاستفادة ولذا عد في افرادها الميراث والجائزة في بعض الروايات وعن الرضوي تفسير الغنيمة بربح التجارة وغلة الضيعة وسائر الفوائد من المكاسب والصناعات والمواريث وغيرها فالان الجميع غنيمة وفائدة نعم حكى الفاضل القمي في غنائمه عن جماعة كالعلامة في المنتهى والمقداد انها هي الفائدة المكتسبة فلا يشمل مثل الارث بل الصدقة والهبة ايضا وقد صرح بما ذكره صاحب مجمع البحرين والشهيد في الروضة والغرض من ذلك ليس دعوى ظهور لفظ الاكتساب والاستفادة فيما يشمل الارث والهبة بل المقصود تصحيح الاستفادة والافادة على مثل ما حصل من الارث فلا يبعد ح ان يكون مرادهم من عنوانات فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم هو الاعم وان كان خلاف الظاهر ولذا منع في المختلف من صدق الاكتساب ردا على الحلبي هذا ويمكن ان يقال ان صرف الاطلاقات او دعوى انصرافها الى ما هو ظاهر كلام الاصحاب اولى من العكس والاعتماد على ما ذكرنا من القرائن في كلماتهم على ارادة ما يحصل بغير قصده واستفادة شبه الاجتهاد في مقابل النص لتصريحهم بعدم ثبوت الخمس في مثل الميراث والهبة وفيه تامل بل لا يبعد قوة ما قدمنا ان المستفاد ما يعم الحاصل بغير قصد اليه فالمراد بالاستفادة اخذ الفائدة ولحاظها فالفائدة ليس الا ما يحصل ان الاستفادة وبغيرها بل الفائدة كما في مجمع البحرين ما استفدت من علم او مال والمسألة محل توقف وما ابعد ما بين ما نحن فيه وما يظهر من جمال الدين الخوانساري في حاشية اللمعة من اعتبار كون الاكتساب صنعة للمكتسب لا مجرد استفادة شيء اتفاقا حيث انه بعد حكاية عبارة المختلف في وجوب الخمس فيما يجتنى مثل الترنجبين والشير خشت والصمغ قال لعل الدليل على ذلك ان كله اكتساب قال والظاهر انه لو اخذ كل واحد منها وامثالها ان اتخذ صنعة فهو من الاكتسابات واما اذا وقع اتفاقا ففي شمول الادلة له تامل انتهى بل قال في اخر حاشيته مسألة استثناء المؤنة بعد ما حكى عن المحقق الاردبيلي ره جواز اجتماع المعدن والكنز مع المكاسب كان يعمل في ارض فيجد كنزا او معدنا قال ان وجوب خمس المكاسب فيه غير ظاهر لانهم خصوا وجوب هذا القسم بالتجارات والزراعات والصناعات وهو اذا لم يفرض كون ذلك صنعة له لم يدخل في شيء منها نعم يدخل على مذهب الحلبي في وجوبه في الفوائد مطلقا مسألة المش كما قيل وجوب الخمس في الميراث والهبة بل عن ظاهر كلام الحلبي الاتفاق حيث ذكر انهم لم يذكروا وجوب الخمس غير الحلبي واستدلالهم بالاصل وصحيحة ابن سنان ليس الخمس الا في الغنائم وامثالها مما دل على حصر الخمس في خمسة او اربعة والكل كما ترى فالوجوب لا يخلو عن قوة وفاقا للمحكي عن الحلبي وعن المعتبر واختاره في اللمعة ومال اليه في شرحها وهو ظاهر الاسكافي لكن من حيث الاحتياط بل يظهر من عبارته المتقدمة عدم الفرق بين المستفاد بالارث والصلة وغيرهما من حيث دلالة الاخبار على وجوب الخمس فيها ويظهر من كلام العماني عدم الفرق بينه وبين ارباح المكاسب على القول بثبوت الخمس حيث قال فيما حكي عنه وقيل ان الخمس في الاموال كلها حتى الخياطة والنجارة وغلة البستان والدار والصانع في كسب يده لان ذلك افادة من الله وغنيمة انتهى الاية بناء على ما مر من عموم الغنيمة لكل فائدة كما حكي التصريح به عن جماعة ولعموم ما دل من النصوص على وجوب الخمس فيما يملك برزق وما دل من النصوص المتقدمة ومعاقد الاجماع المتقدمة على وجوب الخمس في كل ما يستفاد بناء على ان الحاصل من الارث والهبة مستفاد كما صرح به عبارة الاسكافي المتقدمة والخصوص المستفيضة في الهبة المتممة في الميراث بعدم القول بالفرق بينهما وانه يؤيد المتقدمة في تفسير الفائدة بقوله الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام او جائزة و

المحكي عن السرائر في كتاب محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن هلال عن ابن ابي عمير عن ابان بن عثمان عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال كتبت اليه عن الرجل يهدي له مولاه والمنقطع اليه هدية تبلغ الفي درهم او اقل او اكثر هل عليه فيها الخمس فكتب عليه السلام الخمس في ذلك وعن الرجل يكون في داره البستان فيه الفاكهة يأكله العيال انما يبيع الشيء بمائة درهم او خمسين درهما هل عليه فيه الخمس فكتب عليه السلام اما ما اكل فلا واما البيع فنعم وهو كسائر الضياع ونسبتها الى احمد بن هلال لا يقدح بعد ايراد ابن محبوب اياه في كتابه مع علمه بحال ابن هلال مع ان رواياته عن ابن ابي عمير نحو ذلك الزمان ما كان يحتاج الى تلك الواسطة الواحدة لاشتمال الكتب عليها فذكر لاحد من جهة اتصال السند في مكاتبة ابن مهزيار الطويلة عد من الفوائد الجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر وتقييد الخطر لعله لصرف عن فرد في الموت غالبا ورواية الحسين بن عبد ربه قال سرح الرضا عليه السلام بصلة الى ابي فكتب اليه ابي هل فيما سرحت الي خمس فكتب عليه السلام لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس فان الظاهر منه ظهوره الا بنكران وجه عدم الخمس في المسرح هو كون المسرح صاحب الخمس لا كونه تبرعا ثم ان المحكي عن الحلبي في المختلف والدروس واللمعة كما عن التنقيح هو ذكر الصدقة ولم يذكر عنه ذلك غيرهم وكيف كان فعلى وجوبها فيها مثل الزكوة والخمس اذا افضل شيء منهما عن مؤنة السنة اشكال نظرا الى انه ملك السادة والفقراء فكانه يدفع اليهم ما يطلبونه منه فيشكل صدق الفائدة مع ان هذا الفرض انما يصح في الخمس بناء على عدم وجوب الاقتصار على الدفع على مؤنة السنة ثم ان ما ذكرنا يظهر انه لا يبعد وجوب الخمس فيما يحصل للانسان بسبب زيادة متصلة او منفصلة في امواله ان لم يقصد بها الاكتساب واما زيادة القيمة فان باعها فالظاهر تعلق الخمس بالزائد على اشكال حيث انه في مقابل ما له فلا يحسب فائدة وان لم يبع فالظاهر عدم ثبوت الخمس فيه لان رغبة الناس امر اعتباري لا يؤثر في العين ولا يوجب صدق الفائدة والغنيمة وقد يتخيل وجوب الخلاف فيما يفضل من الغلات التي اشتراها وادخرها للقوت لعبارة وقعت للعلامة في المنتهى حيث قال فيما حكي عنه يجب الخمس في ارباح التجارات والزراعات والصنائع وجميع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن مؤنة السنة على الاقتصاد عند علمائنا اجمع انتهى وتبعه على هذا التعبير في الرياض ولا يخفى ما في هذا التخيل ومنشأه اما فساد التخيل فوجود الخلاف فيما يفضل عن مؤنة السنة السابقة من الاقوات انكان قد صنعها عن مؤنة السنة السابقة المستثناة من مال الخمس فلا تأمل لاحد في وجوب خمسها بل لا ينبغي الخلاف فيه وان كانت من غير المؤنة المستثناة من مال الخمس بل كان اصلها من مال غير مخمس او استفادها من وجه لا يوجب الخمس فيه كالهبة والميراث فلا ينبغي التامل في انه لا يوجب الخمس في اصلها في عدم وجوب الخمس فيها وانما الحاصل ان الفاضل مما اعد للمؤنة لا خلاف ولا اشكال في ان حكمه حكم اصل المال فان كان مخمسا فلا خلاف في وجوب تخميس الفاضل والا فلا خلاف في عدم وجوب تخميسه واما عبارة المنتهى على الخلاف فانها ستها عن مؤنة السنة وللعيال على الاقتصاد فالظاهر ان المراد منها ما يفضل عن غلة البستان والزرع الذي لم يقصد به الاسترباح بل نفس الحاصل في عياله كالبساتين الصغار والقصير ونحو ذلك لا المعد للاسترباح والاكتساب فيكون هذا اشارة الى الرواية المتقدمة عن السرائر في البستان الموجود في الدار الذي يأكل العيال ممكنه ثم يفضل منه الشيء ويباع وبهذا يندفع ما توهمه المتوهم من ظاهر هذه العبارة من وجوب الخمس فيما ادخر للقوت مما اشتري لاجله اذا فضل ولا يقبل ان الظاهر ان العبارة غلطا وان الصواب الاكتسابات الفاضلة عن مؤنة السنة والظاهر ان لفظ الزراعات اولا في عبارة المنتهى تكرار وان وقع التعبير بمثله في التحرير لكن الظاهر انه مأخوذ من المنتهى وقد اشار الى المناقشة في عبارة المنتهى والتكرار فيها الاردبيلي في شرح الارشاد نعم قال في السرائر ويجب في ارباح التجارات والمكاسب وفيما يفضل من الغلات والزراعات

مسئلة لا اشكال ولا خلاف في ان الخمس انما يجب في الارباح المذكورة بعد وضع المؤنة منها ولذا عبر كثير منهم بما يفضل عن المؤنة من الارباح والمراد من المؤنة غير مؤنة التحصيل التي قد مر استثناؤها في الغنيمة والغوص والمعدن والكنز فان استثناءها هنا اوضح مما تقدم اذ الربح والفائدة الواردين في النص والفتوى لا يصدقان الا بعد مؤنة التحصيل فالمراد منها مؤنة الشخص وحكي الاجماع على استثنائها عن الخلاف والسرائر وظاهر الانتصار ومجمع الفائدة وغيرها وفي المعتبر والمدارك كما عن المنتهى والذخيرة دعوى الاتفاق وفي شرح المفاتيح انه اجماعي بل ضروري المذهب ويدل عليه قبل ذلك الاخبار المستفيضة الواردة في ذلك الا ان يتمسك بما ورد منها بقولهم الخمس بعد المؤنة كمكاتبتي البزنطي والهمداني فيشكل بعد الاستدلال به على اعتبار اخراج مؤنة التحصيل في المعادن والكنز وارادة مطلق المؤنة ليكون دالا على استثناء كل مؤنة فلعل المراد مؤنة التحصيل في الكنز ونحوه تكلف جدا فالاولى الاستدلال بغيره من المستفيضة مما تقدم اكثرها مثل قوله في رواية النيسابوري المتقدمة الواردة في الحنطة الباقية بعد مؤنة الضياع لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته فانها صريحة في مؤنة الشخص لا في مؤنة تحصيل الحنطة ومثل رواية الاشعري المتقدمة الخمس بعد المؤنة فان ملاحظة السؤال تدل على ارادة مؤنة الشخص لان كثيرا من الاستفادات والصنائع لا يحتاج تحصيلها الى المؤنة من مؤنة الشخص ومثل قوله في رواية علي بن راشد اذا امكنهم بعد مؤنتهم ومثل قوله في مكاتبة الهمداني التي قرأها ابن مهزيار الواردة في خمس الضيعة عليه الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وبعد خراج السلطان وقريب منها مكاتبة ابن مهزيار الطويلة ثم ان المتبادر من مؤنة الشخص عند الاطلاق مؤنة السنة لما تقدم فلان كسبه لا يفي بمؤنته مع ان الاجماع على مؤنة السنة محكي عن صريح … وظاهر الانتصار والخلاف كره والمنتهى ومجمع الفائدة والمدارك والذخيرة ومبدأ السنة من حين ظهور الربح كما صرح به اولئك والمراد بالمؤنة كلما ينفقه على نفسه وعلى عياله وعلى غيرهم للاكل والشرب واللباس والمسكن والتزويج والخادم واثاث البيت والكتب وغير ذلك مما يعد مؤنة عرفا وفي الغنائم ان الظاهر ان تتميم راس المال لمن احتاج اليه في المعاش من المؤنة كاشتراء الضيعة لاجل المستغل والظاهر انه لا يشترط التمكن من تحصيل الربح منه بالفعل فيجوز صرف شيء من الربح في غرس الاشجار لينتفع بثمرها ولو بعد سنين وكذا اقتناء اناث اولاد الانعام لذلك وقد يعبر في بعض الفتاوى ومعاقد الاجماع بالاقتصاد فان اريد به ما يقابل الاسراف فلا مضايقة وان اريد التوسط حتى لا يعتبر

نظر بل يمكن التامل في بعض افراد الاسراف اذا لم يصدق معه عرفا اضاعة المال وان كان شرعا كذلك لدخوله عرفا في المؤنة لكن الاقوى خلافه ثم انه وقد يتأتى عن الحسن المئنة والصلة والضيافة اللائقة بحاله واستقرب سيد مشايخنا في المناهل التفصيل بين ما اذا كان لازما شرعا او عادة وبين ما يكون بحيث لا يكون لازما ولا عادة فاستقرب عدم وضع ما كان من قبيل الثاني وفيه نظر بل لا يبعد التوسع اذا كان لغرض صحيح في نظر العقلاء لا يوجب استحسانا ونوعه منه وان لم يبلغ حد لزوم عادة والاصل في ذلك ان اطلاق المؤنة منصرف الى المتعارف فيختص بما يحتاج اليه الشخص في اقامة نظام معاشه ومعاده على وجه التكمل الغير الخارج عن المتعارف بالنسبة الى شأنه لا ادنى الاعتبار من حيث الصفات والشرف المتعدد كالمندوبة المتعارفة لامثال بناء المساجد فضلا عن الهدايا والتحف للسلاطين لا بغرض مهم دابن حسنا ثم انه لا اشكال ولا خلاف ظاهرا في ان مقابل الدين الذي بسببه تمام الاكتساب تابع لما تبرع به فان فيه خمس راس المال لا اكتساب المؤنة بنفسه لا يعني المستثنى هو مستثنى من الربح ووجهه واضح وان كان لعين في ذلك ما النموجب من الربح لم يجب من المؤنة كاشتراء ضيعة فظاهر جماعة عدم استثنائه حيث قيد الدين بمقارنة الحاجة وهو مشكل لان ايراد الذمة من الدين محسوب من المؤنة عرفا وان كانت الاستدانة لا للحاجة وان كان للتجرة ولذا يجب اداء الدين السابق من مؤنة هذه السنة وان لم يكن لمؤنة هذه السنة واما الدين السابق على عام الاكتساب فان كان لمؤنة عام الاكتساب سواء كان كالمقارن او لا فان لم يتمكن من وفائه الا في هذا العام او تمكن ولم يؤد مع عدم بقاء مقابله الى هذا العام او مع بقائه واحتياجه اليه ذلك المقابل يجب في اداء سابقا احتياجا الى تحصيله في هذا العام فالظاهر انه كذلك لانه من المؤنة وان تمكن من وفائه قبل هذا او كان الوفاء باقيا الى هذا العام مع عدم الاحتياج اليه في نظام امره ففي احتساب المؤنة وان قلنا بورود المؤنة على الربح دون غيره مما لا يتعلق به الخمس اشكال لعدم وضوح كونه من مؤنة هذه السنة وان وجب اخراجه فيها ولو كان للشخص مال لا يتعلق به الخمس ففي وجوب اخراج المؤنة منه او من الربح او منهما او قبله اقوال خيرها اوسطها وفاقا للشهيد والمحقق الثانيين وصاحب المدارك والذخيرة وشارح المفاتيح بل هو مقتضى ظاهر كل من عبر عنوان هذا القسم بحسب اوسع ليما عبر بما يفضل من الارباح عن مؤنة السنة لاصالة البراءة ولانه الظاهر من قوله الخمس بعد المؤنة بل هو مقتضى اطلاق المؤنة الشامل لمؤنة التحصيل اذ لا خلاف ظاهرا في ان مؤنة التحصيل مستثنى من الربح لا غير ولقوله في رواية النيسابوري المتقدمة الواردة فيما بقي من اكرار الحنطة بعد اخراج العشر ومؤنة الضيعة حيث قال لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته فان الظاهر ان قوله مما يفضل بقوله منه مضافا الى ترك الاستفصال في الجواب والظاهر في مكاتبة ابن مهزيار الطويلة ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف السدس … والتحقيق انه ان كان المال الاخر مما يحتاج اليه في الاكتساب كراس المال في التجارة وما يحتاج اليه في الزراعة فلا ينبغي الاشكال في عدم كون المؤنة وكذا لو كان مما لا يحتاج ولكن لا يجر العادة بالانفاق وكذا الزائد عن مقدار الحاجة من راس المال فالظاهر انه كذلك وان كان مما جرت العادة بصرفه في المؤنة كمقدار من الحنطة والادام ونحو ذلك فالظاهر عدم وضع ما قابله من الربح من المؤنة عرفا مما يحتاج اليه مما عدا ذلك كالدار الموروثة ونحوها وان لم تجر عادة في صرفها ففيه اشكال نظرا الى ان جميع ما ذكر للقول الاول لا يخلو عن مناقشة لقوة احتمال ورود مورد الجمع الغالب من الاحتياج الى اخذ المؤنة من الربح فالتمسك بمثل هذه الاطلاقات في المخرج عن اطلاقات الخمس لا يخلو عن اشكال بل الظاهر من كثير من الاخبار وجوب تخميس اصل المال بمجرد الاستفادة كما هو مقتضى اطلاق قوله في الرواية المتقدمة ان الخياط ليخيط الثوب بخمسة دوانيق فلنا منه دانق وقوله في رواية ابن طاوس المتقدمة ولقد يسر الله على المؤمنين ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا واكلوا اربعة الى غير ذلك فكون صحيح المؤنة حصة شرعيتهم لدفع الضرر ومشقة التكليف والمسئلة محل اشكال الا ان الاصل والظاهر بعض الفتاوى يقتضي القول الاول لاجل ذلك فالمحقق الاردبيلي والفاضل القمي في الغنائم فاختار الاول لكن اعتبار الاردبيلي غير مطلق حيث قال فيما حكي عنه الظاهر ان اعتبار المؤنة عن الارباح انما هو على تقدير عدم غيرها فلو كان عنده ما يمون به من الاموال التي تصرف في المؤنة عادة فالظاهر عدم اعتبارها فيما فيه الخمس والظاهر انه احترز عن الاموال التي تصرف في المؤنة عادة كاصل المال في التجارة وان كان كثيرا يكفيه التجارة ببعضه ونحو ذلك وقد صرح الثاني باختصاص الاشكال بالمال الاخر المستعد للصرف دون مثل راس المال وعلم اضعف قائل بالثالث ولعل وجهه ان تخصيص المؤنة باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح فيؤخذ منهما بالنسبة ثم انك قد عرفت انه لو اسرف في المؤنة احتسب عليه لان المستثنى هي المؤنة المتعارفة فما اتلفه واضاعه فعليه غرامة ما فيه من حق السادات وقد صرح العلامة والشهيدان والمحقق الثاني بانه لو قتر حسب له بل استظهر في المناهل عدم الخلاف فيه ولعله لما مر في الاسراف من ان المستثنى هي المؤنة المتعارفة فالخمس انما يتعلق بما عداها فمن كانت مؤنته المتعارفة مائة فالمستثنى من الربح هي المائة سواء انفقها ام زاد عليها ام نقص منها وفيه اشكال لان الظاهر من المؤنة في الاخبار ما انفق بالفعل على غير وجه الاسراف وليس المراد منه مقدار المؤنة المتعارفة حتى لا يتعلق بها الخمس سواء صرفت ام لم تصرف فقولهم في فتاويهم ومعاقد اجماعهم ما يفضل عن مؤنة السنة ما يبقى بعد ما صرف في المؤنة المتعارفة لا ما عدا مقدار المؤنة المتعارفة لان المؤنة المتعارفة يختلف باختلاف الاتفاقات ولا يلزم ان يحتاط حتى يلاحظ استثناءه فكلما وقع منها في الخارج فهو منها ولو تبرع متبرع بمؤنته فالظاهر عدم وضع مقدار المؤنة لما سيجيء من ان العبرة بما ينفقه فعلا بل لو اختار المؤنة كلا او بعضا من المال الاخر الغير المخمس فليس له الاخذ من الربح وما تقدم من اختيار اخراج المؤنة من الربح فمعناه جواز الاخراج من الربح لا استثناء مقابل المؤنة من الربح وان اخرجها من غيره او اسقطها مسقط تبرعا او تركها الشخص تقتيرا وقولهم ان الخمس فيما يفضل معناه ما يفضل عما ينفقه فعلا لا ما عدا مقابل المؤنة نعم لو اراد وضع المؤنة قبل صرفها فله وضع ما يعلم او يظن انه سينفق هذا المقدار فان اتفق انه لم ينفق الجميع او تبرع متبرع فقولان بوجوب الخمس في الباقي فالمؤنة هنا نظير مؤنة التحصيل في الارباح وغيرها فان العبرة بما يصرف فعلا ولو على الوجه اللائق والمناسب لا بما يليق … اصل

جنسه بين المتعارف المتوسط ولا يوضع له ما يقابل بهرع المتبرع فكذا هنا ولذا تامل في ذلك المقدس الاردبيلي وبعد جمال الدين الخوانساري بل صرح في كشف الغطاء باختيار العدم وهو الاقوى مضافا الى عموم ادلة الخمس فيما يستفاد والمتيقن خروج مثله ضلالة فالتقييد بالامتثال للاحتراز عن الاسراف ثم ان الحول غير معتبر هنا على الاشهر فيجب الخمس فيما يفضل عن المؤنة من الربح عند حصوله وعن الحلي وجوب انتظار الحول مستمسكا بما دل من النص والاجماع على ان الخمس بعد مؤنة الرجل طول سنة فلذا افضل بعد ذلك شيء اخرج منه الخمس من قليله وكثيره قال وايضا فالمؤنة لا يعلمها ولا يعلم كميتها الا بعد مضي سنته لانه ربما ولد له اولاد او يتزوج الازواج او انهدمت داره او مسكنه او ماتت دابته التي يحتاج اليها او اشترى خادما يحتاج اليه او دابة يحتاج اليها الى غير ذلك مما يطول تعداده والقديم تعالى ما كلفه الا بعد هذه الجملة ولا اوجب عليه شيئا الا فيما يفضل عن هذه جملة طول السنة انتهى وفيه ان المراد بالبعدية في النصوص والفتاوى ليس البعدية من حيث الزمان حتى يكون معناه توقف وجوب اخراج الخمس بما بعد ما صرف للمؤنة كيف ولو كان كذلك لوجب بعد السنة خمس الربح فيتعين ان يكون المراد تاخر تعلق الخمس بالمال من حيث اضافته اليه عن تعلق المؤنة بهذا الاعتبار بمعنى انه لا يتعلق في مال اخراج الخمس والمؤنة كليهما فلا يكون في الربح التي يكون الخمس اعني ما بقي والمؤنة التي اعني خمسا ما له […] بل يلاحظ تعلق الخمس بالمال بعد تعلق اخراج المؤنة به ولاجل ذلك […] الى اضافة الخمس الى ما بقي بعد المؤنة فلا يجوز ان يضاف الخمس الى الحاصل الربح لان المؤنة مضافا اليه فالمفروض عدم اجتماعهما في الاضافة والتعلق وهذا لا دخل له في زمان اخراج الخمس بالاضافة الى اخراج زمان المؤنة ولما كان هذا المعنى مراد من هذه العبارة الواردة في الفتاوى والنصوص ومعاقد الاجماع […] من الحلي لم يمكن ارادة المعنى الاول وهو التاخر من حيث الزمان والا لزم استعمال اللفظ في المعنيين فافهم واما ما ذكره من عدم العلم بكمية المؤنة ففيه مع انه لا استحالة في حصول العلم بكمية المؤنة او الظن المعتبر ولو بضميمة اصالة عدم حدوث مؤنة اخرى ان عدم العلم بها لا يوجب عدم تنجز الوجوب في الواقع غاية الامر تزلزله في الظاهر وكونه مراعى بعدم حدوث مؤنة اخرى وهذا غير اعتبار الحول فيه نعم قد يشكل الامر من جهة عدم العلم بكونه ما يدفعه خمسا اذ لعله لا يبقى فاضل عن المؤنة الا ان يدفع ذلك بالتمسك باصالة عدم حدوث سبب اخر ثم لو دفع الخمس وتبين زيادة المؤنة ففي ظاهر الكنز وحاشية الارشاد انه يرتجع من المالك ولعله انما دفعه خمسا بناء على اصالة عدم حدوث مؤنة اخرى فلذلك الاحتياط فلا وجه لاسترداده الزائد ان بقي عينه بل يمكن ان يقال مقتضى قولهم يجوز تاخير الخمس احتياطا للمكلف هو تعلقه واجبا بالمستفاد في اول الاستفادة بعد اخراج مؤنته منه بحسب ملاحظة حاله في ذلك الوقت وانما صار موسعا الى اخر الحول احتياطا للمكلف فكل جزء من الوقت يريد اخراجه يلاحظ المؤنة بحسب ذلك الجزء من الوقت وليس معنى ذلك ان تجدد المؤنة يكشف عن عدم تعلق الخمس في اول الوقت اذ الاحتياط للمالك في مقابلة تصور استرداده من المستحق وهو مما لا ينبغي ملاحظته وجعله احتياطا بل الظاهر ان الاحتياط للمالك عدم […] عليه الخمس مع ان اللازم على هذا عدم جواز الاخراج اذ لم يتحقق الاحتياط بان يعلم عدم تجدد المؤنة والخسارة وبما ذكرنا يندفع ما اورد على ما ذكره الشهيد والمحقق الثاني اولا بالنقض بما لو دفع الزكوة على تقدير السلامة فبان التلف وقد حكم بالاسترداد مع بقاء العين او احتسابها من زكوة مال اخر مع البقاء والتلف اذا تلف ولم يكن القابض عالما بالحال وثانيا بان زيادة المؤنة يكشف عن نقص الخمس لانه انما يجب بعد المؤنة فالواجب في هذه السنة واقعا خمس الفاضل عن المؤنة الواقعية لا ما اعتقده مؤنة ويمكن دفعه بان دفع المؤنة من باب الرخصة للمالك كما يستفاد من الاخبار فاذا اقدم المالك على الدفع من الابتداء تعويلا على اصالة عدم مؤنة اخرى فلا يجوز له الاسترداد ومنه يظهر الفرق بينه وبين مسئلة الزكوة فان المدفوع على تقدير تلف المال ليس زكوة له لكن الانصاف ان ما ذكراه لا يخلو عن نظر ومنع وتحقيقه بيان في اخر مسئلة المكاسب ثم ان الظاهر تعلق الوجوب بمجرد ظهور الربح من غير حاجة الى الانضمام لصدق الاستفادة بمجرد ذلك ولو خسر وربح فالظاهر الجبران […] اذا اتفقا في تجارة واحدة بان اخذ متاعين صفقة فربح في احدهما وخسر في الاخر ولو كانا في مال واحد في تجارتين فان كان كلاهما متعاقبين في مال واحد فالظاهر الجبران وذهب بعض مشايخنا الى عدم جبر الربح المتاخر للخسارة المتقدمة ولا وجه له على مذهبه من ان مبدأ الحول ظهور الربح ان اراد الخسارة المتقدمة على الربح الاول كما هو ظاهر اذ المتعقب للربح يجبر الربح المتقدم فلا يحتاج الى الانجبار بالمتاخر ولو كانا في مالين ففي الجبران اشكال اقربه ذلك كما قطع بالجبران في الدروس خلافا لبعض بان المناط الارباح الحاصلة في تجارة كل عام لا في خصوص كل مال واما التالف من المال فلا يجبر بالربح قطعا لان التلف لا يمنع صدق الاستفادة على الربح وجبر […] ليس من المؤنة

مسئلة لا اشكال في ان مؤنة الحج من المستثنى اذا وجب في عام الاكتساب ولو حصلت الاستطاعة من فضلات سنين متعددة وجب كل سنة اخراج خمس ما فضل من السنين والخمس على وجوب الحج وهذا بخلاف غير الحج من الواجبات الشرعية والعرفية التي يجب تحصيل الاستطاعة لها كالكفارات والغرامات وشراء الدار ونحوها مما يلزم عرفا فان ما يفضل عن مؤنة سنته وان لم يف بتحصيل ذلك الامر اللازم الا ان حفظ بعضه الى ما يفضل عنه في سنة اخرى فيحصل ذلك الامر اللازم معدود عرفا من المؤنة والاقوى لزوم اخراج مؤنة الحج من ربح عام الاكتساب وان حصل معظم الاستطاعة من الفواضل السابقة بناء على ما اخترناه من اخراج المؤنة من الربح وان كان له مال اخر ولو فات الحج في عام الاستطاعة فان كان لعدم تمكن فلا يستثنى مؤنته وان كان عمدا عصيانا فهل هو بمنزلة التقتير يحسب له ام لا الاقوى العدم لما مر من اعتبار الفعلية في الانفاق دون التقديرية ثم ان الظاهر من الروايات والفتاوى ان المراد بالعام هو العام الذي يضاف اليه الربح عرفا ويلاحظ المؤنة بالنسبة اليه واما مبدأ حول المؤنة فيما يحصل بالاكتساب هو زمان الشروع في التكسب وفيما لا يحصل بقصد اختيار […] زمان حصوله […] في الاول […] زمان ظهور الربح بل جعله بعضهم زمان حصوله اما الاول فلان المتعارف وضع مؤنة زمان الشروع في الاكتساب من الربح المكتسب فالزارع يضع زراعة الشتوية من اول الشتاء وهو

زمان الشروع في الزرع ويلاحظ المؤنة وياخذ من فائدة الزرع اول ازمنة الاشتغال به الى اخر الحول واما الثاني فلان نسبة الازمنة السابقة اليه على التسوية فلا وجه لعد بعضها من سنته بل السنة من حين ظهوره والحاصل ان مبدأ الحول ما تعارف بين الناس اضافة الربح اليه واخراج مؤنته من ذلك الربح فمثل الزارع والتاجر والصانع انما ياخذون من مستفادهم مؤنة حول الاشتغال لانهم ينفقون على الربح المرجو ويستدينون عليه بل قد يكون ظهور الربح في اخر السنة كما يجيء فان […] ثمر الطعام ونحوه من الضرورات من الربح الحاصل بعد اخراج المؤنة منه فاندفع ما توهمه بعضهم من ان الامر بوضع مؤنة العام من الربح لا يتحقق الا بان يبلغ العلم بربح فلابد ان يكون مبدأ حين ظهوره وقياسه بعرف اعرف بل من ملاحظة العرف في صناعاتهم ولو فرضنا انه تعارف في شيء اخذ مؤنة حول ما بعد حصوله كان هو المتبع مثل من يوجر ضيعته بمقدار من حاصلها فان الظاهر ان المتعارف في مثله ان يوخذ مؤنة الحاصل من السنة المستقبلة وبالجملة فالمراد بالحول حول الربح وهو مختلف فقد يكون زمان ظهور الربح اول الحول وقد يكون وسطه وقد يكون اخره نعم لو لم يتعارف فيه الحول يكون حين وجود الفائدة لان نسبة الازمنة السابقة اليه على […] فلا وجه لعد بعضها من حوله كما لا يخفى ثم ظاهر عبارة الدروس ان مبدأ الحول الشروع في التكسب مختص بالمكاسب المتعارفة مثل الامثلة المتقدمة ثم ان الفرق بين القولين المذكورين مما لا يخفى فان حول الزراعة من اول الدخول او زمان الاشتغال الى اول شتاء اخر على المختار ومن اول الصيف وهو زمان حصول الربح الى اول الصيف فقد يتفاوت المؤنة فيهما نعم لو استدان في اول الشتاء دينا كان اداؤه من المؤنة على القولين واما على المختار فلانه بعض الحول واما على غيره فلان الدين السابق من المؤنة ثم انه اذا حصل ربح بعد ربح فان اتحد زمان التكسب لهما فلا اشكال على المختار من اتحاد حولهما في اتحاد الحول فيهما حتى انه لو اتفق حصول ارباح متفاوتة مترتبة على التكسب الذي شرع فيه اول […] وان اتفق حصول الاخر منهما في وسط المقبل كان اخر السنة اخر حولهما ولا يجوز ان يوضع منه مؤنة العام المستقبل كما لو زرع من الخضراوات ما له قطعات متعددة او زرع منها او من الحبوب اجناسا متعددة يحصل في ازمنة متعاقبة فان اختلف زمان التكسب فيهما فمبدأ حول كل ربح زمان الشروع في تكسبه والمؤنة في الزمان المشترك بينهما موزع عليهما ويختص كل بمؤنة زمانه المختص به فاذا شرع في اول الشتاء بزراعة الحنطة والشعير وفي اول الصيف بزراعة الرز الصيفي كان مؤنته من اول الشتاء الى اول الصيف خرجت من فائدة زرع الشتوي ومن اول الصيف الى اول الشتاء الاخر موزعة على كلا الزرعين ويخرج خمس الشتوي لتمام سنته منه الى اول الصيف الاخر ويخرج من الصيفي ويخرج خمس الصيفي لانقضاء حوله هذا هو الذي يقتضيه النظر الجليل في الاخبار ان المستفاد منها هو الخمس في كل مستفاد بعد بقيته للانسان بعد المؤنة وهو الحاصل ان كل مستفاد فيه الخمس بعد اخراج مؤنة السنة منه لكن لا ريب ان مراعاة هذا قد يؤدي الى الحرج الشديد كما لو اكتسب كل يوم شيئا بل كل ساعة شيئا فان مراعاة حول مستقل لكل ربح جديد متعذر او قريب منه وهو منفي بالعقل والنقل مضافا الى السيرة القطعية مع ذلك كله فهو موقوف على كون كل ربح ربح موضوعا ومورد للخمس في اخبار المكاسب حتى يقال ان لكل ربح وكل فائدة فيها الخمس بعد وضع المؤنة منها وهو ممنوع بل ظاهر قوله الخمس بعد المؤنة بعد سؤال السائل بقوله فيه الخمس على جميع ما يستفيد الرجل من جميع الضروب وعلى الصانع ان المراد بالمؤنة مؤنة سنة التحصيل والصنائع فكون جميع ما يستفاد من اول الاكتساب الى تمام السنة كمستفاد واحد يجب عليه الخمس فيما فضل منه عن المؤنة واظهر من ذلك رواية علي بن راشد المتقدمة الدالة على وجوب الخمس في المتاجر والصنائع بعد وضع المؤنة فان وحدة المؤنة الموضوعة عن التجارة والصنائع مع حصول الارباح المتعددة تدل على ان المستثنى من المجموع مؤنة واحدة ولا يكون الا بان يكون لها سنة واحدة وكذا الرواية المتقدمة في استثناء مؤنة الضيعة فان الارباح الحاصلة من الضيعة قد تكون تدريجية فاستثناء مؤنة واحدة لها على ان للمجموع سنة واحدة اولها اول الشروع في الاسترباح او ظهور الربح على الخلاف المتقدم مع ان المتعارف بين الناس في الارباح التدريجية عدم تقسيط المؤنة عليها بل صرف الربح الحاصل الاول في المؤنة وما بقي في ايديهم في اخر السنة من الربح الحاصل اخرا يعدونه مستغلتهم المناسبة فلا وجه لاستثناء المؤنة المستقلة منها لما عرفت من ان العبرة بحول الربح هذا في الحقيقة يرجع الى القسم الاول فيكون زمان الشروع في التكسب في جميع الارباح المتعددة متحدا فالارباح بمنزلة الارباح المتعددة الحاصلة في زمان واحد لا فرق العرف بين صرف مجموع احدها في المؤنة وبين توزيع المؤنة على الكل […] على الباقي ثم ان ما ذكرنا واضح فيما لو كانت الاستفادات المتعددة بمنزلة استفادة واحدة كالمستفاد للتجار والصناع المستمر على شغلهم طول الحول فان متعلق الخمس فيها شيء واحد عرفا وهو الحاصل من مجموع الاستفادات وهذا هو المقيد بما بعد المؤنة فالمراد بسنة هذا الامر الواحد اما الاستفادات المتعددة التي ليس لها جامع واحد فتقرير المطلب فيها يحتاج الى الفطن فيما نحن فيه لامر اخر وهو ان مثل الاية الشريفة واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وقوله في موثقة سماعة الخمس في كل ما افاد الناس من قليل وكثير لا ريب في انه يصير للعموم بالنسبة الى افراد المستفاد والمغنوم ويحتمل هو بالنسبة الى افراد الاستفادة ايضا عام بمعنى ان كل مستفاد باستفادة مستقلة يتعلق به الخمس فاذا استفاد عشرة دراهم فيتعلق به الخمس اذا استفاد عشرة اخرى ففيه ايضا الخمس فيكون هذان المستفادان فردين من العام تعلق بكل منهما حكم مستقل او انه ليس كل منهما […] العشرة الثانية يصير مستفادا عشرين ويتعلق به الخمس بهذا الاعتبار فهو فرد واحد للموصول في الاية والرواية فان قلنا بالاول فتقييد الحكم بما بعد مؤنة سنة الربح لا بد ان يلاحظ بالنسبة الى كل منهما فانه مستقل باعتبار ما استثني منه من المؤنة فاذا اتفق اشتراكهما في تمام السنة او بعضها فلا بد ان يوزع مؤنة الزمان المشترك بينهما وان قلنا بالثاني فالمقيد هو المجموع المستفاد بالاستفادتين فلا يعتبر فيه الا سنة هذا المجموع فيستثنى ما مؤنتها من هذا المستفاد الواحد باستفادتين […] الباقي ويجب ان الظاهر للمتامل في الاخبار هو الوجه الثاني كان حكمها ذكرنا وجه الظهور ان جملة الموصول في الاية والروايات للجنس فالوحدة والتعدد غير ملحوظ فيه فالمراد بالشيء هو مجموع الحاصل بالاستفادات المتعددة ولذا لو استفاد عشرين درهما باربعين استفادة كل مرة نصف درهم يصدق عليه انه استفاد

عشرين فان قلت الحكم بوجوب الخمس يتعلق بالمستفاد بالاستفادة الاولى لا محالة لتحقق الجنس فيتقيد هذا الحكم بما بعد وضع مؤنة سنة فالاستفادة الثانية ايضا مستقل لثبوت الحكم ايضا فيما استفيد بتلك الاستفادة فيتعدد الحكم ويتقيد كل منهما بما بعد وضع مؤنة سنة قلت تعلق الخمس بالمستفاد اولا مسلم لكن من حيث انه جنس المستفاد فلما استفاد العشرة الثانية صار العشرون مستفادا واحدا بجنس الاستفادة فيتعلق وجوب الخمس ولا يصح ان يلاحظ العشرة الثانية فردا آخر غير الفرد الاول اذ بعد ملاحظة الجنس في الاستفادة ليس العشرة مجموع ما استفيد بجنس الاستفادة بل بعضه والمفروض ان للموضوع عموما بالنسبة الى اجزاء كل مستفاد كما ان له عموما بالنسبة الى افراده نعم هذه العشرة الثانية مجموع المستفاد بخصوص هذه الاستفادة الثانية وليس هو المراد من الاستفادة نعم لو قلنا بان المراد بالموضوع كل فرد مستفاد باستفادة مستقلة كان العشرين فردين من الموضوع ولا يرتاب احد انه خلاف الظاهر وينبه على ما ذكرنا انه في صورة وحدة زمان الاستفادة المتعدد لا يتعلق بالمكلف احكام مستقلة فيقيد كل منهما بما بعد وضع المؤنة حتى يكون توزيع مؤنة تلك السنة على الكل من باب الترجيح بلا مرجح فان ذلك تكلف لا يخفى مخالفته لظاهر المتفاهم بل يحكمون بان الخمس متعلق بالمجموع من حيث انه مستفاد واحد بجنس الاستفادة فيخرجون المؤنة عنه من اي جزء كان وقد يصرفون مستفادا واحدا بجميعه في المؤنة ولا يخطر ببالهم توزيع ولا ضمان لمقدار الخمس من المستفاد المصروف بتمامه ولا يفهمون من الاحكام ثبوت احكام متعددة لكن لا يخفى ان هذا كله مثل ما اخترناه في مسئلة اخراج الغوص واستخراج الكنز وغيرها متعدد الظاهر من قوله ما يخرج من المعدن وما يخرج من البحر هو الدفعة او الدفعات التي لها جهة اتحاد عرفا وما نحن فيه من هذا القبيل فالانصاف ان الحكم يكون منا بتجدد بالاكتساب الجديد في آخر السنة بعد حصول الربح من كسب آخر في اولها مع عدم مضي تلك السنة في غاية الاشكال وقد عرفت ان مورد السؤال في اخبار المؤنة لا تشمل مثل هذا فالرجوع فيه الى مقتضى وجوب الخمس فيه بعد اخراج مؤنة مستأنفة لا يخلو عن قوة مع ان هنا كلاما آخر على فرض عدم ظهور الادلة الا ان في الاستفادات المستقلة وهو ان الثابت من اخبار المؤنة تقييد وجوب الخمس في المستفادات المتعددة باخراج مؤنة واحدة لسنة المجموع فاخراج مؤنة سنة مستقلة لكل واحد او توزيع الزمان المشترك بينهما عليهما مما لا دليل عليه فيرجع الى اطلاق الخمس مثلا اذا استفاد الانسان في اول رجب عشرين واستفاد بعد عشرة اشهر ايضا مائة فالمتيقن من قوله الخمس بعد المؤنة مؤنة سنة جنس ما استفاد لا سنة خصوص هذا المستفاد اذ ليس في الاخبار ولا في الفتاوى تخصيص السنة بخصوص المستفاد او سنة جنس المستفاد والحاصل انه لم يعلم من ادلة المؤنة لا من الاخبار ولا من معاقد الاجماع انه اذا استفاد في آخر السنة شيئا آخر لا بد ان يفرز منه قدر بالخصوص مؤنة سنة مستقلة يتداخل بعضها في بقية السنة السابقة فيجب الرجوع فيه الى عموم الخمس نعم لو حصل المستفاد بعد تمام السنة الاولى فلا مناص عن احتساب سنة له **فرع** ثم ان الكلام في فورية وجوب اخراج الخمس بعد الحول بل قبله لتمكن من تعيين المؤنة والعلم ببقاء ما يصرف فيها الى آخر الحول وان لم يتم الحول كما تقدم في وجوب الزكوة وكيف كان ففي اطلاق الشرائع الحكم بجواز التأخير وان علم المكلف بالمؤنة وبعد ما يجب عليه نظرا منه الى كثرة تخلف علوم الناس وانكشاف كونها جهلا وهذا لا ينافي حجية العلم ووجوب العمل بمقتضاه اذ المقصد انه يجوز الشارع بملاحظة ما ذكرنا من عدم اناطة الحكم بالامر الواقعي حتى تقرر حجية العلم وعدم جواز التصريح بعد جواز العمل فيحكم بجواز تاخير اداء الخمس عن وقت تنجز التكليف به ويجعله واجبا موسعا الى الحول **مسئلة** لو حصل الغوص او استخراج الكنوز او المعادن مكسبا فهل يتعلق خمس آخر بها بعد اخراج مؤنة الحول ام لا وجهان من قاعدة الجمع بين تخصيص الادلة الدالة على تعدد الاسباب ومن قوله لا ثنيا في صدقة بناء على الملازمة الصدقة على الخمس كما ادعى في الرياض شيوعه مضافا الى ظهور اخبار ثبوت الخمس في الغوص واخويه في عدم وجوب شيء سوى ذلك فيها مع كونها في مقام البيان سيما بعض الاخبار الواردة في الغنيمة مثل رواية الحلبي عن الرجل من اصحابنا يكون معهم في لوائهم فيصيب غنيمة قال يؤدي خمسنا ويطيب له وما ورد من قوله عليه السلام خذ مال الناصب وابعث الينا بالخمس ونحوه غيره ولعله ورد في الكنز والمعدن والغوص فظاهره مقام البيان ولا يجدي هنا دعوى كون الاطلاق في مقام بيان حكم العنوانات الخاصة لان المقام في كثير منها مقام بيان جميع ما يجب في ذلك العنوان من كل جهة كما لا يخفى على الناظر فيها بادنى تامل على ان المستفاد من آية الغنيمة سيما بضميمة الاخبار المفسرة ان لكل موارد الخمس غير ارض الذمي المشتري والحرام المختلط بالحلال عنوانا واحدا وهي الغنيمة بل يظهر من بعضها بينها ايضا فليس هما عنوانان متغايران تعلق الخمس بكل منهما حتى يكون في مادة اجتماعهما خمسان او اكثر بل الكل غنيمة الا ان لبعضها شروطا اخر مغايرة لشروط غيره فتدبر وفي المحكي عن تحف العقول عن مولانا ابي الحسن الرضا عليه السلام فيما كتب الى المأمون ان الخمس في جميع المال مرة واحدة **مسئلة** المحكي عن الشيخين والمتأخرين وجوب الخمس في كل ارض اشتراها ذمي من مسلم وعن الغنية دعوى الاجماع عليه وعن العلامة في المنتهى نسبته الى علمائنا وعن كنز العرفان ومجمع البحرين نسبته الى اصحابنا لصحيحة ابي عبيدة الحذاء عن ابي جعفر عليه السلام ايما ذمي اشترى ارضا من مسلم فان عليه الخمس ونحوه مرسلة المفيد عن الصادق عليه السلام وتامل في الحكم بل انكره بعض متأخري المتأخرين وعلله بعضهم بان مذهب مالك من العامة ان الذمي اذا اشترى شيئا من الاراضي العشرية ضوعف عليه العشر فيؤخذ منه الخمس فلعل الرواية واردة تقية عن مذهبه وهو عجيب لعدم دلالة الرواية على خصوص الارض العشرية مع ان اخذ العشر فيما اذا ازرعها فيخرج ما بلغ النصاب بشرائطه من الغلات الاربع وتقييد مورد الرواية بذلك كما ترى مع ان احتمال ورود الخبر تقية لا يقدح مع سلامة الخبر الصحيح عن المعارض عدا بعض العمومات اللازم التخصيص بعد صراحة دلالته وصحة سنده واعتضاده بعمل الاصحاب بل لعله لا مخالف فيه اما ما يستظهر من بعض لاجل اهمال ذكر هذا القسم في موارد الخمس مع ان الظاهر هو مذهب مالك في زمن الباقر عليه السلام غير معلوم لانه لم يكن الا ابي حنيفة في الاشتهار مع ان الموجود في مرسلة المفيد قول الصادق عليه السلام فان عليه فيها الخمس وهي كالصريح في تعلق الخمس بالارض لا بالزرع المزروع فيها فحينئذ فلا اشكال في الحكم ولا في ان المراد بالخمس هو الخمس المصطلح فمصرفه مصرفه لانه المتبادر من اللفظ الا انه نقل بثبوت الحقيقة الشرعية

في لفظ

في لفظة الخمس لا بطريق النقل ولا بطريق الاشتراك اللفظي بينه وبين المعنى اللغوي مضافا الى عدم القول بصرف الخمس منها بغير مصرف سائر الاخماس وهل الحكم مختص بارض الزراعة كما يظهر من الفاضلين والمحقق الثاني او يعم المساكن والبساتين ظاهر اطلاق كلام الاصحاب العموم وان صرح في المعتبر والمنتهى بعد [illegible] باطلاقهما بان الظاهر مرادهم خصوص ارض الزراعة لكنه اجتهاد في فهم مرادهم ومنشأه تبادر الخصوص من اطلاق المعنى اللغوي وبعضه ان التبادر المذكور انما هو مقابل جملة فيه علوما يشتمل على البناء والاشجار فان الظاهر انه يعبر عن ذلك بالدار والبستان لا الارض واما الارض الخالية من بناء وشجر المقصود منها البناء والغرس فلا اشكال في عدم خروجها عن منصرف اللفظ فيشملها الرواية والفتوى وتم الحكم في المبنية والمغروسة لعدم القائل بالفرق اللهم الا ان يريد الفاضلان بارض الزراعة القابلة لها وان اشتريت للبناء والغرس فيكون القائلين بالفرق لكن الظاهر مرادهما ما يعم البياض المشترى للغرس لصدق ارض الزراعة عليه لا المشترى للبناء مما بين العمران والدور ان كان بياضا قابلا للزرع وكيف كان فالظاهر من الرواية استقلال الارض بالشراء لانها مقتضية اطلاق اضافة الاشتراء الى الارض فلا يعم ما في ضمن الدور والخانات اذا بيعت صفقة بل البساتين فان ثبت عدم التفرقة بين البياض المستقل بالشراء وبين غيره فهو والا فلا بد في الارض المشتراة في ضمن الدور ونحوها من الرجوع الى الاصل لعدم انصراف النصوص والفتاوى اليها وما ذكرنا من الانصراف انما هو من جهة ظهور اشتراء الارض في جعل ما كان في ضمن الدار والبستان الا لاجل الاشتراء في الاستقلال فيه الا انه يدخل في منصرفه ما اذا اشترى ارض زراعة مع فرض ان لا ريب في دخول مثل ذلك في منصرف اللفظ بل لا يبعد دخول ما لو اشترى الارض والبناء والغرس الموجود فيها لكن لا بعنوان ان المجموع دار او بستان بل بعنوان الارض والشجر والارض والبناء بل لان الارض في حيز الاشتراء ظاهر في البياض فالمراد الاستقلال في العنوانية لا في تعلق الشراء وليس دعوى الانصراف من جهة اطلاق نفس لفظ الارض فان الظاهر انه لا شاهد لهذه الدعوى من العرف ولهذا لو حلف اشترى ارض بستان لا نفس بستان انه اشترى ارضا هذا ولكن الانصاف ان الانصراف المذكور لم يبلغ حدا يخرج معه عن اصالة الاطلاق ولذا تراهم يعممون الاحكام المنوطة بعنوان الارض مثل الدور والبساتين كما في الارض المفتوحة عنوة ولذا فرعوا على ذلك بيع بيوت مكة وكذا في مسئلة حرمان الزوجة من الاراضي وهل الحكم المذكور يختص بالشراء كما هو ظاهر المتن او يعم مطلق المعاوضة كما اختاره كاشف الغطاء او مطلق الانتقال ولو مجانا كما هو ظاهر التهذيب فيه اشكال من اختصاص النص والفتوى بالشراء ومن عمومه عرفا لسائر المعاوضات ومن ان المناط هو الانتقال كما يستفاد من نقل اقوال العامة والخاصة في المعتبر والمنتهى وغيره حيث ان ظاهر الاقوال المذكورة عن العامة في مقابل الامامية هو مطلق الانتقال مضافا الى الاستدلال على مذهب الامامية في المنتهى بقوله لنا ان في اسقاط العشر اضرارا بالفقراء فان تعرضوا بذلك ضوعف عليهم الخمس ويؤيده ما رواه الشيخ عن ابي عبيدة الحذاء فذكر الرواية المتقدمة وهذا الاستدلال وان كان في غاية الضعف من وجوه لا تخفى الا انه لا يخرج بذلك عن الدلالة على ان مراد المستدل بل غيره من القائلين الذين استدل لهم بذلك هو مطلق الانتقال لاجل ما ذكرنا عنون المسئلة في المفاتيح بالارض المنتقلة الى الذمي ونسب الحكم فيها الى الاكثر فالمسئلة لا تخلو عن اشكال ثم لا اشكال في انه لا يرتفع الحق ببيع الذمي لها من المسلم او من آخر ولا بفسخه باقالة لان الفسخ من حينه لا من اصل العقد نعم لو فرض القول به بان تكون كاشفة عن عدم تحققها كما في التلف قبل القبض توجه عدم الخمس وظاهر الرواية كالفتاوى تعلق الخمس بالعين وللحاكم الاخذ من الارتفاع وله اخذ قيمة العين ايضا بان يبيع الخمس على الذمي لكن عليه خمس هذا الخمس ايضا وهكذا وكيف كان لو كانت الارض مشغولة ببناء او غرس على القول بعموم الارض فيقوم الارض مشغولة بالشاغل المذكور باجرة للمالك ويأخذ خمس تلك القيمة ولو اراد ابقاءها واخذ ارتفاعها عن الذمي فلا بد من ان يلاحظ اجرة بقاء ذلك الشاغل فيه انما لا حاجة الى تقويم العين الا للتوصل الى معرفة اجرة المثل لان الاجرة غالبا تعرف ملكية الملك ولو ترك الذمي الشاغل باجرة على صاحب الخمس جاز ايضا **مسئلة** لو كانت الارض المبتاعة من المفتوحة عنوة فان كان نقلها اليه على وجه ملكية العين بالاصالة كما اذا فرض ان الامام باع شيئا منها لمصالح المسلمين او اخرج خمسها واعطى لاهله فباعوه فلا اشكال في وجوب الخمس في عينها ايضا الا ان الذمي واما ان كان بيعها تبعا للآثار الموجودة فلا اشكال ايضا في وجوب الخمس فيها بعد شراء الذمي ولو لم يخرج خمسها من حيث الغنيمة فخمس الكل اولا غنيمة وارتفاعا لاجل خمس الغنيمة ثم يخمس الباقي كل لاجل الانتقال الى الذمي ولا يبعد ذلك لكون الاشتراء واقعا على ما فيه الخمس فليس هذا من تثنية الصدقة المنفية بالنبوي ان قلنا بان المملوك نفس الآثار وانما يصح بيع العين في ضمن الآثار فيقع الاشكال في تعلق الخمس من ان الذمي لا يملك ارضا حتى يخرج خمسها ومن صدق انه اشترى ارضا ولو تبعا وان لم يملكها حقيقة ولذا يقال انه اشترى الارض المفتوحة عنوة فعليه الخمس باعتبار استحقاق الارض تبعا للآثار فيقابل الارض من حيث انها مستحقة غير مملوكة بمال فعليه خمس ذلك المال ثم انه ذكر الشهيدان ان الامام يتخير بين اخذ الخمس من العين واخذه من الارتفاع وفيه انه لا دليل على هذا التخيير للحاكم بل مقتضى قاعدة الشركة التراضي ولهذا قيل انه لعل مرادهما انه للذمي ان يمتنع من العين ويقبل الارتفاع وللامام ان يلزمه باعطاء العين وان تقبل الارتفاع ولو رضي به الذمي لا ان له الزامه بالارتفاع مطلقا اذ لم يدل الحديث الا على تعلق الخمس وهذا الوجه على بعده حسن **فرع** قال في الكشف لو شرط عليه من الامام او نائبه شرط عدم الخمس او تحمله عنه بطل الشرط ويقوى بطلان العقد ايضا ولعل وجهه ان الخمس متعلق بالعين فاشتراط عدم تعلقه مناف للشرع وليس من قبيل مجرد الحق حتى يسقط بالاسقاط في البائع انه لو شرط سقوط الخمس فسد لكن استقرب في المناهل السقوط عملا بالشرط لو تملك ذمي مثله بعقد مشروط بالقبض فاسلم الناقل قبل الاقباض اخذ من الذمي الخمس نعم لو اسلم المنتقل اليه قبل القبض سقط عنه ولو شرط البائع على الذمي اخراج الخمس بناء على قول بعض المتأخرين بعدم وجوبه باصل الشرع فلا يبعد وجوبه عليه لانه ليس ايجابا في الشرع لما لم يجب فيها بل الزاما للمشتري

بجنه بعنوان الى اهل الخمس اذ لا يعتبر النية من الذمي على هذا فصح ما من بعض الاحوط الاشتراط وجاء عن خلاف من لم يوجبه في هذا الارض ولكن الوجه اوضح من صحة اشتراط هذا الشرط على تقدير عدم الوجوب وان كان هو ابيه واضحا اذ غاية الشرط تسلط المشروط له على الفسخ والغرض ان الفسخ لا يرفع وجوب الخمس اللهم الا ان يكون الفائدة الزام الذمي بالوفاء بالشرط **مسئلة** اذا اختلط الحلال بالحرام فلا يخلو الحرام عن اقسام اربعة الاول ان يعرف قدره وصاحبه وحكمه الشركة في العين بنسبة المالين الا ان يكون المختلط مما يهلك بالاختلاط فحينئذ لا يبعد حال الاختلاط ما لا يوجب القيمة على من اختلط سواء كان متجانسين او متغايرين وسواء كان الاختلاط بالامتزاج او بالاشتباه وسواء كان الامتزاج بالاختيار او بدونه الثاني ان يكون القدر مجهولا والمالك معلوما فان تراضيا على شيء بالمصالحة او غيرها فلا اشكال وان ابى المالك فيحتمل وجوب دفع خمسه كما اختاره في التذكرة لما سيجيء من الاخبار من التعليل الاستغناء الاشياء بالخمس وفيه نظر ويحتمل وجوب دفع ما يتيقن براءة الاشتغال الا ما برأته ودفع الزائد مع ان مقتضى يده او يد هو ثبوت على الكل وصحة تصرفه فيها بعد ملكية الكل الا المقدار المعلوم حرمته مضافا الى استصحاب الملكية في بعض الصور مثل ما علم ان مورثه باع مالا ولم يقبض عوضه وتردد بين الاقل والاكثر ويحتمل وجوب دفع ما يتيقن معه البراءة لاصالة عدم تملك المشكوك واصالة وجوب عدم دفع الزائد عن المتيقن وعدم تملك الغير له لا يثبتان جواز تصرفه فيما يثبت تملكه مضافا الى ما يشعر به تعليل الخمس في الاتي بقوله ع ان الله رضي من الاموال بالخمس فان فيه اشعارا باعتبار المقدار الواقعي من الحرام الا ان الله رضي عنه في هذا المورد بالخمس ولولاه لوجب اخراج الواقع ولو كان الحكم مع قطع النظر عن تشريع الخمس هو عدم الاعتبار بالشك لم يحسن هذا التعليل حيث انه تعالى في بيان التخفيف والترخيص بل كان تبرعا بزيادة تكليف نعم لو ثبت بمقتضى اليد او بمقتضى اصالة بقاء الملكية ملكية المشكوك ظاهرا فلا يجري فيه هذا الاصل ويحتمل القرعة بالمقدار المشكوك بان يدفع ما يتيقن كونه للصاحب وياخذ ما يتيقن كونه لنفسه ويقرع في المشكوك لعموم ادلة القرعة ويحتمل اجبار المالك على المصالحة في المقدار المشكوك بان يكون الحكم الشرعي في الواقعة الصلح فان ابى فالحاكم ولي الممتنع ولو اجبره الحاكم اذا لم يقدر على اجبار بالمصالحة فيكون مال الصلح في يده امانة ولعله لان الحكم بكونه لاحدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح ومن اصالة عدم تملك ذي اليد المقدار المشكوك لا يثبت جواز اخذ الغير ولا وجوب دفعه اليه لان الاصل عدم تملكه ايضا قال في كشف الغطاء ولو عرف المالك دون المقدار وجب صلح الاجبار انتهى وعليه فيحتمل ان لا يعين عليهما الحاكم ما يتصالحان به اصلا لان الثابت هو الاكراه على اصل المصالحة ويحتمل ان يلزمهما بالمصالحة على النصف لان زيادة نصيب احدهما كتخصيصه بالكل ترجيح من غير مرجح فينتصف المال على النصف نظير ما استودع احدهما دينارا والاخر دينارين فامتزج الثلثة وتلف احدها لغير تفريط من المستودع فان المشهور كما في رواية السكوني اعطاء صاحب الدينارين بواحد من الباقي وتنصيف الاخر بينهما والظاهر ان المناط هو ما ذكرنا من لزوم الترجيح بلا مرجح ولا يخفى ان ما نحن فيه نظير لان احد افراد المقدار المشكوك بمنزلة الدينار المردد بين الشخصين ومثله ما ورد في صحيحة ابن المغيرة في رجلين كان معهما درهمان فقال احدهما الدرهمان لي وقال الاخر هما بيني وبينك من ان لمدعي الدرهمين للاول الاخر بينه وبين صاحبه من غير تعرض ليمين منهما او من احدهما والظاهر ان المناط هو مجرد التسمية بينهما في الدرهم المشكوك لعدم المرجح لاحدهما فالحكم في هذا وسابقه اشارة الى وجوب المصالحة عليهما في مثل هذا المورد ويؤيدهما ما ورد فيما اذا اشترى لرجل ثوبا بعشرين ولاخر ثوبا بثلثين فاشتبها فان المشهور كما في رواية اسحق بن عمار انه يباع الثوبان ويعطى صاحب الثلثين ثلثة اخماس الثمن وصاحب العشرين خمسي الثمن فان لم منها وجوب المصالحة بينهما قهرا على هذا النحو ولعل وجه ترجيح صاحب الثلثين مع احتمال كون ما اشترى لهما بالمساواة او بالعكس لصاحب العشرين بل ادون منه في القيمة ملاحظة ما هو الاغلب من كون الثوب المشترى بثلثين يزيد قيمته عادة على ثوب العشرين بمقدار خمس القيمتين ثم الاقرب في هذه الاحتمالات هي القرعة الا انها انما تجري في صورة تعدد دوران الامر بين كون مجموعه له او لصاحبه لا فيما اذا احتمل الاشتراك بينهما على وجه غير صحيح والروايات يعمل بها في مواردها لعدم استنباط مناطها على وجه القطع ولذا صرح الشهيد في مسئلة الدينار بقوة القرعة نظرا الى ان التنصيف مخالف للمقطوع به وحمل رواية الدرهمين على ما اذا كانا في يدهما وحلف كل منهما على نفي استحقاق الاخر وعن العلامة في مسئلة الدينار ان الدينار التالف يقسط عليهما اثلاثا فيجب على صاحب الدينارين منه ثلثين وعلى صاحب الواحد ثلث كما انه اتفق ذلك في قفيز اختلط مع قفيزين خلف قفيز ثم ان هذا كله اذا كان المالك معينا او مشتبها في قوم محصورين وتحقق العلم لو قلنا بوجوب التخلص من كل واحد منهم بما يتيقن معه البراءة ويحتمل ان يقال انه يدفع الى الحاكم من المال المذكور ما يتيقن معه بخلو ما في يده عن الحرام ثم يتولى القسمة بنفسه لما كانوا امتنعوا عن الاجتماع على هذه القسمة بالمباشرة او التوكيل فيكون المال في يد الحاكم مرددا بين قوم محصورين فعليه ان يقع ما ذكره بعضهم من حصول الاشكال من جهة لزوم ان يدفع الى كل واحد منهم ما يجب دفعه اليه مع الاتحاد وهو خسران عظيم واضعف من ذلك ما دفع به الاشكال من انه لا ينافي لزوم ذلك عليه عقوبة لما صنع من الخلط بالحرام ولو كانوا غير محصورين فالظاهر انه يدخل في القسم الرابع القسم الثالث ان يكون القدر معلوما دون الصاحب والظاهر انه يتصدق به عن المالك مع الياس عن الوصول اليه للروايات مثل رواية علي بن ابي حمزة الواردة في حكاية الذي كان من كتاب بني امية ثم واصاب مالا كثيرا او ندم على ذلك وسئل الصادق ع عن ذلك فقال اخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله ومن لم تعرفه تصدقت به ورواية يونس بن جبيب صاحب الخان قال كتبت الى العبد الصالح قد وقعت عندي مائتا درهم واربعون درهما وانا صاحب فندق ومات صاحبها ولا اعرف له ورثة فرايك في اعلامي حالها وما اصنع بها فقد ضقت بها ذرعا فكتب اعمل بها واخرجها صدقة قليلا قليلا حتى يخرج ولعل امره بالعمل بها واخراجها قليلا قليلا لعله بحاجته فامره بالعمل

ما تقدم

لينتفع به وصحيحة يونس بن عبد الرحمن في الكافي قال سئل ابو الحسن الرضا عليه السلام وانا حاضر فقال له السائل جعلت فداك رفيق كان لنا بمكة فرحل منها الى منزله ورحلنا الى منازلنا فلما ان صرنا الى الطريق اصبنا بعض متاعه معنا فاي شيء نصنع به قال تحملوه حتى تحملوه الى الكوفة وفي نسخة حتى تلحقوهم الى الكوفة قلنا لا نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع قال اذا كان كذا فبعه وتصدق بثمنه قال له على من جعلت فداك قال على اهل الولاية ويؤيد هذه الاخبار الكثيرة الواردة في التصدق باللقطة وما هو بمنزلتها منها ورواية حفص بن غياث قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل من المسلمين اودعه بعض اللصوص دراهم او متاعا واللص مسلم ايرده عليه قال لا يرده فان امكنه ان يرده على اصحابه فعل والا كان في يده بمنزلة اللقطة يعرفها فان اصاب صاحبها ردها والا تصدق بها فان جاء صاحبها بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم فان اختار الاجر فله الاجر وان اختار الغرم غرم له وكان الاجر له الى غير ذلك ويستفاد من هذه الرواية ومن غيرها مما ورد في اللقطة مضافا الى عموم على اليد الضمان اذا ظهر المالك ولم يرض بالتصدق وهنا اخبار اخر مخالفة لما ذكر منها ما دل بظاهره على وجوب ابقاء المال على حاله ويمكن حمله على قبل الياس عن صاحبه او على الجواز ومنها ما دل على اختصاصه بالامام مثل رواية محمد بن القسم بن الفضيل بن يسار عن ابي الحسن ع عن رجل صار في يده مال لرجل ميت لا يعرف له وارثا كيف يصنع بالمال قال ما اعرفك لمن هو يعني نفسه اختصاصه بمورده من مال الميت الذي لا يعرف له وارث فيكون هذا من الانفال ولا ينافي الامر بالتصدق به في رواية فيض بن حبيب المتقدمة لاذنه ع في صرفه على الفقراء نعم في مكاتبة ابن مهزيار عد من الفوائد الغنائم جملة الا ما يوجد لا يعرف له صاحب فيمكن حمله على المال الملتقط لان الالتقاط نوع اكتساب وكيف كان فبنا في روايات التصدق من جهة اشتمال المكاتبة على وجوب الخمس في الفوائد الغنائم ولو بعد حين لكن العمل بالمكاتبة مشكل نعم ينبغي مراعاة الاحتياط بناء على ما حققنا سابقا من عدم حرمة هذه الصدقة على بني هاشم وان قلنا بحرمة مطلق الصدقة الواجبة عليهم لان هذه صدقة مندوبة ويجب على الشخص فعلها عن المالك فهو كالصدقة الموصى بها عن مال الميت كما صرح بذلك الشهيد والمحقق الثانيان في مصرف صدقة الدين الذي لم يعرف صاحبه ولا وارثه نعم يظهر من اولهما في مسئلة تراب الصياغة ان مصرفه مصرف الصدقة الواجبة بل صرح في مسئلة اللقطة وفيما نحن فيه بانها تصرف في مستحق الزكوة لحاجته ثم انه بعد ما فرضنا في هذا القسم العلم بقدر الحرام فلا فرق فيما ذكرنا من وجوب التصدق بين العلم بكونه مساويا للخمس او ازيد او انقص لعدم انصراف الاخبار الاتية في القسم الرابع الاتي الى ما يشمل صورة العلم بقدر الحرام كما ستعرف انشاء الله وقد صرح باختصاص الخمس بالقسم الرابع في محكي السرائر والنزهة وكثير من كتب العلامة والدروس والبيان والتنقيح وحاشية الشرائع والمسالك ومجمع الفائدة والمدارك والذخيرة بل عن بعض انه المشهور اقول ولا يبعد دعوى عدم الخلاف في ذلك وان نسب الى الخلاف ظاهر اطلاق الغنية والنهاية والوسيلة والنافع والشرائع والتبصرة واللمعة فالمحكي في عن الحلي اطلاق الحكم بوجوب الخمس في الحلال المختلط بالحرام والظاهر ان مرادهم صورة عدم تميز قدر الحرام مقصدا ولذا خص في المعتبر والمنتهى وغيرهما عنوان المسئلة بصورة عدم تميز المقدار والمستحق مضافا الى ظاهرهم حصر مستند الحكم في الروايات الاتية وستعرف انها ظاهرة سيما بمعونة تعليلها في صورة جهل المقدار بنفسه لا نعم يمكن ان يقال ان التعليل وان خص بصورة جهل المقدار الا ان فيه بناء على اختصاص الخمس في المسئلة الاتية ببني هاشم اشعارا بان مطلق الحرام المختلط بالحلال الموكول امره الى الشارع مصروف فيهم الا ان الله سبحانه رضي عن الجهل بمقداره بالخمس وحاصل ذلك انه لا فرق بين العلم بمقدار المختلط والجهل به في وجوب صرفه اليهم اي قدر كان الا ان الله رضي بحكم الجهل بصرف خمسه فيهم فيتعين فيه مثل هذا الكلام انما يتم في ما لا يكون امره في نفسه مع قطع النظر عن جهالة المقدار فيكون الجهالة سبب الرضا بهذا المقدار لا سبب كون امره الى الشارع فيقوى اختصاص المصرف في هذا القسم ببني هاشم لا بمعنى وجوب الخمس كما يظهر من بعض بل بمعنى المخرج قليلا كان ام كثيرا من باب الخمس ويؤيد ما ذكرنا ان ما تقدم من اخبار التصدق بمجهول المالك ظاهر في المال المتميز دون المختلط ولم يعلم اجماع على عدم الفرق بين المختلط وغيره وربما يؤيد بعموم رواية ابن ابي حمزة للمختلط وفيه نظر ودعوى تنقيح المناط مما يدعى عدم مدخلية خصوص التميز والاختلاط اذا كان قدر المال معلوما معارضة بمثلها فانه اذا وجب صرف المقدار الواقعي من الحرام في مصرف الخمس فاي فرق بين كون ذلك المقدار المخلوط معلوما للمكلف او مجهولا مع ان العلم بالقدر لو اوجب التصدق به لزم في القسم الرابع التصدق اولا بالقدر المتيقن فلا يبقى مورد للخمس ودعوى انه لعله لانضمام المشكوك الى القدر المتيقن يدخل فيه التصدق بالقدر المتيقن اذا علم عدم الزائد عليه يصرف في الخمس اذا احتمل وجود زائد عليه ولو بان يدفع تنقيح المناط هذا مضافا الى معارضة الروايات المتقدمة الامرة بالتصدق بما دل على اختصاصه بالامام اما رواية ابن حبيب المتقدمة الواردة في مال الميت فيما عرفت منه ورواية ابن فضيل المتقدمة الدالة على اختصاص هذا المال بالامام فيكون الامر بالتصدق من باب الاذن بل ظاهر رواية ابن حبيب ما في الحمل على الفتوى لاشتمالها على التكسب بذلك المال واخراجه صدقة قليلا قليلا مع احتمال ارادة الاخراج من ربحه واما روايتا يونس وابن ابي حمزة الواردتين فيمن تعذر الوصول الى مالكه ففي رواية داود بن يزيد اني قد اصبت مالا واني قد خفت منه على نفسي فلو اصبت صاحبه دفعته اليه وتخلصت منه فقال له ابو عبد الله ع لو اصبته صاحبه كنت تدفعه اليه فقال اي والله فقال والله ما له صاحب غيري قال فاستحلفه ان يدفعه الى من يامره قال فحلف قال فاذهب واقسمه في اخوانك ولك الامن مما خفت فاذا لم تكن تلك الاخبار سليمة في مواردها المال فهو المتميز فكيف يتعدى منها الى المختلط واعلم ان المحكي عن ابن ادريس في كتاب اللقطة وعن المجلسي ان هذا القسم هو المشهور برد المظالم وزاد الاخير ان القسم الرابع اقول ويدخل فيهما ما استقر في الذمة من الاموال وان كان يتحقق الرد لا يصدق على الاول لكن قد يشكل فيها بالوارد به ولم يعلم مراده وجعلنا المصرف مختلفا القسم الرابع ان يكون مجهول القدر تفصيلا مع الجهل بالمالك او لو في محصورين فالمشهور بين من تاخر عن الشيخ وجوب الخمس فيه وحلية الباقي وعن الغنية الاجماع عليه للمروي عن الخصال بسند الصحيح الى ابن محبوب عن عمار بن مروان

قال سمعت ابا عبد الله ع يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس وفي رواية ابن زياد عن ابي عبد الله قال ان رجلا اتى امير المؤمنين عليه السلام فقال يا امير المؤمنين اني اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من ذلك المال فان الله رضي من المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعمل وفيما رواه المشايخ الثلثة والمفيد عن السكوني عن ابي عبد الله ع قال اتى رجل امير المؤمنين صلوات الله عليه فقال اني اكتسبت مالا اغمضت في مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال منه والحرام وقد اختلط فقال علي ع تصدق بخمس مالك فان الله رضي من الاشياء بالخمس وسائر المال لك حلال وعن المفيد في الزيادات انه ارسل عن الصادق ع عن رجل اكتسب مالا من حلال وحرام ثم اراد التوبة من ذلك ولم يتميز له الحلال بعينه من الحرام قال يخرج منه الخمس وقد طاب ان الله طهر الاموال بالخمس وظاهرها كظاهر الرواية الاولى بل صريحها ان المراد بالخمس معناه المتعارف في مصرف الخمس المعهود وهو المنسوب الى ظاهر الاصحاب بل هو ظاهر الرواية الثانية ايضا بعد دعوى ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الخمس ولا اقل من ثبوت الحقيقة المتشرعية في زمان الصادق ع وان كان كلامه ع حكاية لكلام امير المؤمنين ع الا ان ذكره في مقام بيان الحكم يدل على ارادة ما هو ظاهر الكلام عند المخاطب حين الخطاب واما الرواية الثالثة فلا اشكال انها ايضا ظاهرة في ذلك لو لم نقل بكونها ظاهرة في ارادة المعنى اللغوي اعني الكسر الخاص من المال كما في اية الغنيمة بل انما اطلق لفظ الخمس مضافا الى المال سيما بملاحظة الامر بالتصدق فان التصدق وان كان قد نسب الى الخمس في بعض الاخبار الا ان الاطلاق ينصرف الى الصدقة المقابلة للخمس بل انصرافه اقوى من انصراف لفظ الخمس المذكور بعده الى الحق الخاص بل امره ع بالتصدق من دون طلب صفة المخصص قرينة على عدم ارادة الحق الخاص واحتمال انه في مرجعه المخصص الى شركائه مدفوع مضافا الى ظهور الكلام في العقود دون الاذن بان التعليل ظاهر في كون الحكم من باب العقوبة لا الاذن لخصوص السائل الا ان هذا كله مدفوع بظهور قوله ع في ذيل الرواية فان الله قد رضي من الاشياء بالخمس فان من المعلوم ان غير الخمس المصطلح غير معهود في الاشياء وكيف كان فلا اشكال في المسئلة بعد ما عرفت سيما المجبورة برواية ابن حمران المتقدمة المعتضدة بظاهر فتوى الاصحاب مع اعتضادها بالاحتياط اللازم مراعاته في مثل المقام لو فرض علم الملاك بركة البقية مسبوقة على الولد بعد حرمة مثل هذه الصدقة لو لم يكن خمسا على بني هاشم اما لو قلنا بها او احتملنا لمنافاة احتمال الخبر فرفع بظهور ادلة الحلية من العموم الخصوص سادات الامر بين المحذورين ولم يكن احتياط في البين لكن عرفت ما هو المعول من الاحتياط في المسئلتين ثم ان ظاهر بعض الاخبار حلية المال المختلط بالحرام مع عدم التعرض لوجوب اخراج شيء منه اكثرها في المال المختلط بالربا مثل رواية هشام بن سالم ورواية الحلبي المرويتان في باب الربا من الكافي وبعضها في غير الربا مثل ما رواه في الكافي عن ابن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل اصاب مالا من عمال بني امية وهو يتصدق منه ويصل منه قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب وهو يقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال ابو عبد الله ع ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة ولكن الحسنة تحط الخطيئة ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا باس ويمكن التفصي عن اخبار الربا بما يستظهر من بعضها من كون مورد السؤال رجل كان ياكل الربا وقد دلت هذه الاخبار وغيرها وذهب بعض الاصحاب اليه ايضا لاجل قوله تعالى بعد تعداد الكبائر اكل الربا بعد البينة اشارة الى قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف فتحمل هذه الاخبار النص من الخارج على الخمس فيعمم بظاهر من حكم السابق بوجوب الخمس في المال الذي لم يعلم انه عين الربا بعينه واما موثقة سماعة فيحتمل ان يكون نفي الباس عن التصدق من المال المختلط بل سائر التصرفات في الجملة ولو بعد التخميس في مقابل الحرام المحض الذي هو مورد السؤال حيث لا يجوز التصدق في بعضه فضلا عن تصرف اخر وكيف كان فالرواية لا تنهض في اباحة جميع المال المختلط حتى لا يقبل التقييد باخبار المسئلة التي هي اخص منه مع مخالفة حليته الجميع للقاعدة المقررة من وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة المشار للادلة العقلية والنقلية الدالة على حرمة التصرف في مال الغير اذا علم ولو اجمالا في امور محصورة ثم لو ظهر المالك بعد اخراج الخمس فهل يضمن الدافع كما صرح الشهيد في الروضة والبيان ام لا كما في الرياض والمدارك والذخيرة قولان من قاعدة الي كون الاذن في التخميس في مقام بيان سبب اباحة التصرف في الباقي فلا يفيد دفع الضمان نعم غايته رفع الاثم مضافا الى التصريح بالضمان في امثاله من التصدق بمجهول المالك واللقطة ومن ان ظاهر التعليل في قوله ع ان الله رضي من الاموال بالخمس ان ولاية الخلط المجهول مالكه اشتغل مع جهل المالك الى الله سبحانه وقد رضي عن الخليط بالخمس فاخراجه مطهر للمال عن جميع الذمة بحكم المراضاة الحاصلة بين مالك الحلال وبين الشارع فقد يرجع كره وهذا بخلاف مسئلة التصدق بمجهول المالك واللقطة فان الظاهر المتصدق بهما انما هو عن نائب باذن من الشارع في ابقاع هذا العمل للمالك شبه الفضولي وابن هو من ابطال المالك الولي ما الكه كما يستفاد من تعليل اخبار الباب ان التصدق بمجهول المالك جائز لجواز امانة او الى الحاكم فلا يبقى الضمان بخلاف دفع هذا الخمس فانه واجب ويتعين بعد تعقيبها بعد التقرير يظهر انه لو قلنا يكون هذا الخمس صدقة لا مصرفا في الخمس فلا يجوز صرفه في بني هاشم ان قلنا بحرمة ما عدا الزكوة من الصدقات المفروضة عليهم وان قلنا بجواز صرف مجهول المالك واللقطة عليهم على هذا القول لكونه صدقة مندوبة عن المالك بخلاف المال فيما نحن فيه فانه مال الله جعله صدقة واجبة فيدخل في الصدقات الواجبة **مسئلة** لو كان الحلال الذي فيه الخمس لم يسقط باخراج هذا الخمس لعدم الدليل على سقوطه فيجب اولا هذا الخمس ثم لحل المال الكل وطهر عن الحرام ثم يخرج خمسه ولو عكس فتحقق لكن تظهر الفائدة فيما لو جعلنا مصرف هذا الخمس غير الهاشمي فح فلا يبقى العكس وكيف كان فالقول بعدم الخمس كما يحكى ضعيف جدا ولعله لاطلاق قوله ع وسائر المال لك حلال ولا يخفى انه من حيث الاختلاط بالحرام لا من كل جهة ولذا لو كان ذكوبا لم يسقط زكوته **مسئلة** لو كان قدر المال المجهول لا تفصيلا لكن يعلم انه اقل من الخمس فالظاهر عدم وجوب الخمس لان ظاهر التعليل الاختصاص بغير هذه الصورة لانه كالنقد وارد في مقام بيان التخفيف واستقرب في المناهل وجوب الخمس لاطلاق الاخبار والفتاوى وهو ضعيف

والاطلاق ممنوع وهل يجب صرفه في مصرف هذا الخمس او يكون صدقة وجهان من خروجه عن مورد هذه الاخبار فيدخل في عموم اخبار التصدق بمجهول المالك ومما عرفت في معلوم القدر من ظهور التعليل في كون حكم الخليط في نفسه ان يصرف الى اهل الخمس وانما وجب الخمس في صورة الجهل بمقداره لرضا الشارع بهذا القدر والاقوى هو الاول وعلى كل تقدير فيحتمل الحاكم او العدل او المستحقين بمنزلة المالك فيعامل معه ما مر في القسم الثالث من الوجوه فيحتمل ولو علم كونه ازيد فهل يقتصر على صرف الخمس لاطلاق الاخبار او يدفع الزائد ايضا وجهان اصحهما الثاني لعدم الدليل في سقوط الزائد مع ان ظاهر التعليل كفاية الخمس عن الزائد الواقعي لو ثبت في المال لا المعلوم فاطلاق الاخبار كاطلاق الفتاوى بالنسبة الى هذه الصورة ثم فالقول باكتفاء الخمس كما استقربه في المناهل ضعيف جدا وعلى المختار فهل يكون المجموع صدقة او خمسا او يكون مقدار الخمس خمسا والزائد صدقة وجوه اقواها الاول لان فرض خروجه عن ادلة الخمس يوجب دخوله تحت ما تقدم من وجوب التصدق بكل مال مجهول ولو كان مخلوطا غير متميز قال في كشف الغطاء ولو جهل المقدار مع العلم بزيادته عن الخمس فهو بحكم المعلوم حقيقة ويرجع فيه الى الصلح وكذا لو علم نقصه عن الخمس على الاقوى انتهى وعلى المختار فلو تبين الزيادة بعد اخراج الخمس ففي اجزاء ما دفع والتصدق بالزائد ووجوب استرداد الصدقة بالمجموع فيترجح ما دفع خمسا مع بقاء العين او علم القابض او الاكتفاء بما دفع وجوه اقواها الاول وسيجيء تقوية الاجزاء بالعمل في تعيين القدر المعلوم اجمالا على البرائة ان كان هناك يد او اصل يعتمد عليه في اثبات ملكية المشكوك كما ذكرنا في القسم الثاني والا ففي وجوب العمل بالمتيقن من جنب الاشتغال او على المتيقن من جنب البرائة او القرعة وجوه اصحها الاول لاصالة عدم تملك المشكوك واصالة عدم التطهير للمال المختلط ثم المراد بالقسم الرابع ما كان الحرام مجهول القدر من اصله فلو علم قدر الحرام او لاثم تصرف فيه وخلطه مع ماله حق لشبهه او علم عين الحرام وان جهل قدره فصرف فيه اشتبه بماله فجهل قدره باختلاطه الى ماله فالظاهر ان حكمها حكم مجهول المالك فيجب التصدق لا الخمس لسبق الحكم به فلا يرتفع بعروض الاختلاط لكن لا يبعد دعوى اطلاق الاخبار بالنسبة الى مثل ذلك ولعل لذا قال في كشف الغطاء ولو خلط الحرام مع الحلال عمدا خوفا من كثرة الحرام ليجتمع شرائط الخمس فيجتزي باخراجه فاخرجه عصى بالفعل واجزء الاخراج انتهى وفي ذلك بعض ما لا يخفى كما يرد فيه نظر اذ المقدار الخليط اذا حكم سابقا بكونه للفقراء باعتبار تميزه فيصير كمعلوم المالك فعند الاختلاط وان دخل في موضوع مجهول المقدار الا انه خرج عن موضوع مجهول المالك ولو علم اختلاط ماله بما ليس له مالك خاص كالزكوة وحصة السادة من الخمس وحاصل الاوقاف العامة فلا اشكال في انه كمعلوم المالك داخل في القسم الثاني الذي تقدم الحكم فيه ان المتولي لذلك هنا هو الحاكم اما لو لم يعلم كون الخليط من الزكوة او الخمس فالظ كونه كالمتردد بين مالكين وكذا لو تردد بينهما وبين الاوقاف العامة لجواز صرفهما في اهل الزكوة والخمس ولو كان ما فيه الخمس مشتركا فدفع احد الشريكين خمس حصته فيجوز له التصرف في باقي حصته بعد ذلك لانه لو امكن جبره على القسمة جبر **مسئلة** لو تصرف في المال المختلط بالحرام بحيث صار في ذمته تعلق الخمس في ذمته ولو تصرف في الحرام المعلوم فصار في ذمته وجب دفعه صدقة **مسئلة** لو اوصى مبلغا معينا في رد المظالم بناء على ما عن المجلسيين من اطلاق هذا العنوان على القسم الثالث والرابع فان علمنا بقصد احد القسمين جوزنا وحد الصرف فيهما فلا اشكال والا ففي صرفه الى القسم الثالث من جهة ان الاصل عدم الزيادة وعدم احتمال الميت للزيادة او الى القسم الرابع لان الغالب عدم علمهم بالقدر المخلوط في اموالهم ويحتمل كون ذلك المبلغ كالمال المردد بين مالكين فيحتمل ان يقرع بينهما ويحتمل المصالحة بينهما والمتولي للطرفين الحاكم لكن التحقيق انه لم يعلم كون رد المظالم حقيقة القسم الثالث والرابع المتقدمين بل يطلق ايضا لغة عرفا على رد المظالم المستقرة في الذمم فان علم ان الموصي اراد فردا معينا فالحكم كما ذكر من وجوب القرعة او المصالحة على النصف او التنصيف من غير مصالحة نظير ما تقدم في المال المردد بين الشخصين وان علم انه اراد نفس المفهوم من غير التفات الى افراده وعدم قصد فرد خاص منه كما سمع ان من جملة الخير شيئا يتعلق لرد المظالم فيوصي به من غير ملاحظة ان ما في ذمته او ماله شيئا للفقراء او السادة فان علم ان في ذمته شيئا لاحد الطائفتين صرف فيه وان لم يعلم ذلك فالظ ان الايصا به كالايصا بمطلق التصدق وان لم يعتقد اختصاص هذا القسم بالسادة كما هو المتعارف بين الناس من جعله في مقابل الخمس للسادة **مسئلة** الظ عدم اختصاص ما ذكر من الخمس بالمكلفين بل يجب اخراج الخمس من مال الصبي والمجنون اذا اختلط بالحرام لعموم رواية ابن مروان المتقدمة بل يجب هنا وان قلنا في غيره من الاخماس باختصاصه بالمكلفين لان الموجود فيه من الحرام لا بد من التخلص عنه اما بالرد او بدله الى مالكه ولما جعل هذا الخمس بدلا عنه كان حقا ثابتا في اصل المال كالزكوة لا يمكن دعوى انه فرع التكليف بل هو حق ثابت في جملة المال المختلط ولذا لا يسقط بتلف المال من غير تفريط بل ينتقل الى الذمة اذا كان الخلط بوضعه كالمكتسب المغمض عن مطالب المال الحلية والحرمة فما استقربه في المناهل من عدم وجوب الخمس في مالهما ضعيف **مسئلة** لو دفع الخمس فبان الخليط اقل من الخمس فالظ الاجزاء وعدم جواز التصدق بما تبين من المقدار وعدم جواز استرجاع ما دفع الى السادة لان ظاهر التعليل كون المدفوع بدلا وعوضا عما في المال على تقدير زيادته عنه او نقصه ومساواته فيكون شبه المصالحة والمراضاة من طرف الشارع مع المالك نظير ما اذا وقع هذا مع مالك الحرام في صورة معرفته مع مالك الحلال ومنه ظهر انه لو تبين ان الحرام كان ازيد من الخمس فلا رجوع ايضا على خلاف ما اخترناه سابقا وخلافا لما تواه ودعوى كون هذه المعاوضة مراعاة باستمرار الاشتباه او السداد الواقعي وهو مع انه نقض خلاف ظاهر قوله ع رضي من الاموال بالخمس وقوله وسائر المال لك حلال ومما ذكرنا يظهر فساد ما يوفي في تضعيف هذا الاحتمال من انه مستلزم لتحليل ما هو معلوم الحرمة ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الزيادة المتبينة شايعا كان ينكشف كون الحرام ربعا او ثلث المال او يكون شيئا معينا كهذا الفرس مثلا لان المفروض صيرورة عوضه الى الشارع حتى لو تبين كون العوض المدفوع كله من الحرام فالظ عدم وجوب دفع اخر لانه بدل عن الشيء بعضه **مسئلة** الظ انه لا خلاف في عدم اشتراط البلوغ والعقل

في تعلق الخمس بالمعادن والكنوز والغوص وقد ادعى ظهور الاتفاق في الاخيرين في المناهل وعن ظاهر المنتهى في الاول دعوته في الغنائم ويدل على اطلاق الاخبار
واما الغنيمة فالظ انه كلما ذكرنا في الجهاد من اخراج الخمس من الغنيمة اولا ثم تقسيمها بين من حضر القتال حتى الطفل ويدل على الاطلاق في الاربعة المذكورة
وفي الحلال المختلط اطلاق رواية عمار بن مروان المتقدمة فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس واما الارض
المشتراة من الذمي ففيه اشكال من تضمن الرواية لفظة على الظاهرة في التكليف ومن امكان هذا الظهور لكثرة استعمال لفظة على في مجرد الاستقرار كما في قوله
عليه دين وعلى اليد ما اخذت ونحو ذلك واما المكاسب فظ اطلاق الفتاوى عدم اشتراط البلوغ فيها وصرح في المنتهى في فروع مسئلة الكنز الثالث الصبي والمجنون
يملكان اربعة اخماس الركاز والخمس الباقي لمستحقيه يخرج الولي عنهما عملا بالعموم وكذا المرأة لما تقدم من انه اكتساب وهما من اهله فان هذا الدليل ظاهر في
ان عليهما خمس كلما يحصل باكتسابهما والحاصل انه يفهم من استدلال العلماء لوجوب الخمس في الكنز والمعدن والغوص بانها اكتساب فيدخل تحت الاية ثم تعميم
الوجوب فيها للصبي والمجنون ثم دعوى ظهور الاجماع على وجوب الخمس في مطلق الاكتسابات عدم الفرق في ارباح المكاسب بين البالغ وغيره فتفطن ويدل عليه اطلاق بعض
الاخبار ايضا مثل موثقة سماعة وقبلها ابن ابي عمير عن ابي عبد الله ع عن الخمس قال في كل ما افاد الناس من قليل وكثير وقد ادعى في المناهل ظهور اطلاق النصوص
والفتاوى ومعاقد الاجماع في ذلك بل قيل ان تصريحهم باشتراط الكمال في الزكوة واهمالهم هنا كالتصريح في عدم اشتراطه هنا فلربما كان اجماعا وهو حسن ومن العجب ان
هذا القائل يرجح خبر اشتراط الكمال لعموم ما ورد في الزكوة من انه ليس في مال اليتيم والمال الصامت والدين شيء وقوله ليس في مال المملوك شيء في غير واحد
من الاخبار ولا يخفى على الناظر فيها اختصاصها بالزكوة واعجب من ذلك انه جعل سقوط الخمس عن غير البالغ في المال المختلط اظهر لورود دليله على وجه التكليف مع
انك قد عرفت انه لو قلنا باختصاص الخمس مطلقا بالبالغ لابد من استثناء هذا القسم منه لانه في الحقيقة اخراج لمال الغير الذي يجب ان يخرج من مال الصغير والكبير
وربما يتوهم دلالة الاية الشريفة على المطلوب بضميمة الاخبار المعممة للغنيمة لمطلق الفائدة من جهة اطلاق الاغتنام فيها لما قبل البلوغ وما بعده وان كان التكليف
بالخمس متعلقا بما بعد البلوغ فان اسبابه لا يعتبر وقوعها حال التكليف وهو فاسد لان الظ من الاية انشاء هذا الحكم اعني السببية المستفاد من الاصول المتضمن
لمعنى الشرط بقرينة الفاء للبالغين لا انشاء حكم الجزاء بالنسبة الى من تحقق منه الشرط من البالغين نعم لو استفيد من الاية سببية اصل الغنيمة لتعلق الخمس لا
الغنيمة الحاصلة لخصوص المخاطب البالغ امكن الاستدلال بها كما هو ظاهر من تمسك من الفقهاء بهذه الاية على وجوب الخمس في الكنز والمعدن والغوص مع
اتفاقهم على عدم اختصاص الحكم فيها بالبالغين الا ان يقال لعل مستندهم في اصل الحكم الاية وفي عمومه لغير البالغين وهو مناف لما عرفت من استدلال المنتهى
مسئلة يجب الخمس فيما يكتسبه العبد من الكنز والمعدن والغوص لان كسبه كان لمولاه فيجب على المولى في الاكتساب لنفسه لعموم الخمس وليس للمولى
منعه لثبوته بحكم الشرع ولا دليل على اعتبار التمكن التام في وجوب الخمس على الوجه المتقدم في الزكوة ومنه يعلم ان التمكن من التصرف ليس شرطا في تعلق الخمس
وانما هو شرط في وجوب ادائه فعلا فاذا تمكن ادى مسئلة الظ تعلق الخمس بالعين في الغنيمة والمعدن والكنز والغوص والارض المبتاعة من المسلم
والحلال المختلط بالحرام والمظنون عدم الخلاف في ذلك واما ارباح المكاسب فالظ انها كذلك لان الظ من ادلتها سيما الاية التي استدل بها اكثر الاصحاب الكل
الظ عدم وجوب ان يخرج من كل عين خمسها لصدق اخراج خمس الفائدة بل الظ ان الحكم كذلك في الكنز والغوص والمعدن اذا اشتملت على اجناس مختلفة وهل يجوز
دفع القيمة في هذه الاشياء الظ ذلك كما صرح به بعض بل يظهر من حاشية المدقق الخوانساري في مسئلة وجوب بسط نصف الخمس على الاصناف ان جواز اداء القيمة
مذهب الاصحاب وسيجيء حكاية كلامه في تلك المسئلة لقوله ع لمن وجد كنزا فباعه ادّ خمس ما اخذت يعني من الثمن ورواية ريان بن الصلت المتقدمة في ثمن السمك
والبردي والقصب من القطعية ورواية السرائر المتقدمة فيما يباع من فواكه البستان والاجر بخمس الثمن في هذه الاخبار محمول على الغالب من عدم نقصان
الثمن عن القيمة والا فلا اعتبار بالثمن وما تقدم في مسئلة الغنيمة من رواية ابي سيار حيث جاء بثمانين الف درهم الى الصادق ع وكيف كان فالظ من
الروايات منضمة الى ملاحظة سيرة الناس هو جواز التصرف في الاعيان الخمسية مع ضمان الخمس ولو نوى عدم اعطاء الخمس فالظ حرمة التصرف في العين وكونه
غصبا لانه مقتضى التعلق بالعين خرج منه صورة الضمان بالاخبار والسيرة ولما ورد في غير واحد من الاخبار من انه لا يحل لاحد ان يشتري من الخمس
حتى يصل الينا حقنا وما عن تفسير العياشي بسنده عن اسحق بن عمار قال سمعته يقول لا يعذر الله عبدا اشترى من الخمس شيئا ان يقول يا رب اشتريته
بمالي حتى ياذن له اهل الخمس وغير واحد مما تقدم في خمس الارباح ومنها ما ورد في صحيحة الفضلاء من انه هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا
الينا حقنا وما عن اكمال الدين انه مما ورد عن الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله سرهما في جواب مسائله الى صاحب الدار ع قال واما ما سئلت
عنه من امر من يستحل ما في يده من اموالنا او يتصرف فيه تصرفه في ماله من غير امرنا فمن فعل ذلك فهو ملعون ونحن خصماؤه فقد قال النبي ص المستحل من
عترتي ما حرم الله ملعون على لساني ولسان كل نبي مجاب ونحوه جميع ما ورد في حل المناكح للشيعة لتطيب الولادة وكانت ظاهرة في تعلقه
بعين الغنائم او الانفال واما لو تصرف مع عدم الاعطاء فمقتضى القاعدة والاخبار عدم اشتراط الخمس وان كان هو عدم جواز البيع وفساده في مقدار الخمس الا الضمان ولا بنية عدمه
ان الظ مما تقدم من روايات ضمان القيمة الظاهرة في عدم ضمان البايع حين البيع بل جهله وكذا بعض ما ورد في صورة العزم على عدم الاعطاء هو الجواز
واستعمال الادلة انكار التصرف بالاتلاف في تعلق الخمس بالعوض ان كان معاوضة مجردة عن المحاباة والا فكالاتلاف في مقدار المحاباة او في المجموع

المسئلة

المسئلة محل الاشكال لعدم دليل يوجب الاطمينان في مقابل الاصول العقلية والنقلية المانعة من التصرف في مال الغير نعم المعاملات الواردة على العين التي
حصل فيها الربح في عام التجارة كانه خارج عن محل الكلام لاجماعهم ظاهرا على جواز تاخير اخراج خمس الارباح الى السنة وان علم بعدم تجدد مؤنة او خسارة
على ما يقتضيه اطلاق كلامهم في التوسعة وان كان في تعليل التاخير بالاحتياط اشارة الى عدم الجواز مع العلم اذ لا يبقى معه الاحتياط ولا شك ان الربح يصير
متعلقا للخمس بمجرد الظهور دون الانضاض على الاقوى فيلزم من ذلك اما وجوب عزل مقدار الخمس من الربح اذا اراد المكلف التجارة بماله والظ انه لم يلتزم
به احد لا فتوى ولا عملا واما اشتراك المستحقين مع المالك في الربح الحاصل من المال المشترك وفي الخسارة التي تتفق فيه لانه مقتضى عدم وجوب العزل
والاذن في التصرف فيه في جملة المال والظ انه كسابقه مخالف للفتوى والعمل لاستقرارهما ظاهرا على اشتراك المستحقين في الخسارة دون الربح وان كان لهم
حق متجدد فيه كما في عامل القراض نعم ظاهر بعض مشايخنا بل صريحه انه لو ربح خمسين في مائة ثم اشترى بالمائة والخمسين فخسر في تجارة خمسين وزع الخسارة
على الربح وراس المال لكنه ضعيف لما سيجيء فيتعين ان يكون الاذن في التجارة فيه على وجه التجارة في مال القراض بعد ظهور الربح نعم لو عاوض شيئا للتجارة
والاستفادة استحق من الثمن بنسبته الى العين كما في الكنز المبيع من الرواية المتقدمة والسر في ذلك ان الدليل انما دل على وجوب الخمس في الفائدة الحاصلة من
التجارة مثلا وقد عرفت سابقا في مسئلة عدم استقلال كل ربح بحول ان الصناعة الواحدة في حكم عمل واحد بل عرفت ان الاستفادات المتعددة وان اختلفت ولم
تتحد عرفا الا ان موضوع وجوب الخمس فيها هو مجموع ما استفاد لا كل جزء مما استفاد ولو باستفادة مستقلة ولذا قوينا وجوب اخراج مؤنة سنة المجموع التي تدخل
بظهور اولها وتنتهي بانتهاء اخرها من ذلك المجموع ح فالغنيمة الحاصلة من ذلك المجموع والمخرج منها مؤنة السنة ومن البين ان اضافة الفائدة الى التجارة
الواحدة المستمرة المشتملة على المعاوضات المترتبة انما هي بملاحظة راس المال الموجود في المعاملة الاولى نعم اضافة كل فائدة الى التجارة التي حصلت فيها انما هي بملاحظة
راس المال الموجود في تلك المعاملة وتعلق الخمس بالفائدة بالمعنى الاول دون الثاني فيجب ان يخمس هذه الفائدة والفائدة بهذا المعنى لا تستقر الا بعد تمام الحول
فصدق الفائدة بهذا المعنى على الحاصل في اول الحول مراعى بعدم حصول خسران يوجب عدم الصدق بهذا المعنى نعم بالمعنى الثاني اعني الاضافة الى التجارة التي
حصلت فيه لا يزول صدقها ولو تلف جميع المال وكذا الكلام في الفائدة الحاصلة من ضم مكاسب مختلفة في الحول فان المتعلق للخمس هو كلي الفائدة التي هي بعد
اخراج المؤنة واستقرارها مشروط بعدم حصول الخسارة في بعضها نعم لو قلنا ان كل فائدة تحصل في تجارة واحدة فيحصل الشركة فيه ثم اذا ربح في تجارة
يوضع من الربح المتجدد مقدار ما يختص حصة الخمس لم يخمس لانه مختص بمجموع راس المال واربعة اخماس الربح فيحصل الشركة وهكذا نعم هذا لازم من جعل كل
فائدة متعلقا للخمس ويحسب مؤنة السنة منه مختصة او وزعت عليها وعلى غيرها السابق او اللاحق فعلى هذا لو ربح ستمائة ووضع المؤنة منها ثم اتجر بالخمسمائة فربح
خمسمائة فصارت الفا وجب عليه المائة من الخمسمائة الاولى وشاركت الخمسمائة الثانية بالنسبة فاستحق مائة منها ووجب على المالك الخمس من الاربعمائة الباقية
وهو ثمانون فيستحق اهل الخمس مائتين وثمانين وعلى ما ذكرنا فيستحقون مائتين الا ان يلتزم على هذا التقدير بما ذكرنا ايض لاجماع او سيرة او لا يقول
بتعلق الخمس في المكاسب بالعين بل على نحو تعلق الزكوة وجوبا او استحبابا بمال التجارة ثم بما ذكرنا يظهر ان عدم استحقاق اهل الخمس ما يخص من يحسب من
الربح المتجدد بين ان يضمن التاجر الخمس بعد ظهور الربح او لا يضمنه ولا يبتني على عدمه نعم لو عاوضه في غير تجارة الحول بانيا على عدم الخمس جاء فيه مقتضى
القاعدة من رجوع اهل الخمس الى المشتري مع عدم الاجازة فيرجع هو الى البايع بما يخصه من الثمن ان لم يختر الفسخ لتبعض الصفقة ومثله ما وقع في الحول فيما اذا علم
بزيادة الربح الاول عن المؤنة وقلنا بفورية الاخراج بالمعنى الاعم الشامل للضمان كما هو محتمل قريبا نظرا الى تعليلهم جواز التاخير بكونه احتياطا للمكلف
الدال على عدم الجواز اذا لم يتحقق الاحتياط كما في صورة العلم بعدم تجدد زيادة المؤنة وعدم حصول المؤيد بجريان دليل فورية الزكوة التي جرى هنا في خمس غير
المكاسب في حينها ايض نعم ادعي في المناهل ظهور عدم الخلاف في التوسعة حتى في هذه الصورة لكن التعويل عليه في مقابل ادلة الفور مشكل ثم انه قد مر في
مسئلة عدم اشتراط الحول في المؤنة انه يحتمل ان يكون قولهم يجوز تاخير الخمس احتياطا ليس معناه عدم وجوب الخمس واقعا الا في الفاضل عما سيجيء من مؤنة
له في الواقع فاذا وقع قبل الحول وتجدد مؤنة فقد يتعسر استرداده عن الخمس لان تعذر الاسترداد المتفق احيانا ليس امرا ملحوظا حتى يحتاط للحذر عنه بل معنى
الاحتياط التحذر عن خسارة بدفع الخمس قبل تجدد تلك المؤنة والمفروض انه خمس واجب واقعا وح فظاهر هذا الكلام ان الخمس يجب واقعا من حين ظهوره
الى تمام حوله فكل زمان يريد اخراجه فيلاحظ المؤنة بحسب حاله بالنسبة الى ذلك الزمان فلو كان فوريا كان اخراج الخمس كان اللازم ايض ملاحظة المؤنة في
زمان وجوب التعجيل وربما يؤيده ان ظاهر معنى التوسعة هو الوجوب الواقعي المنجز من اول الوقت الى اخره لا الوجوب في اوله خاصة مع كونه مشروطا واقعا
بعدم تجدد مؤنة زائدة مسئلة المعروف بين الاصحاب ان الخمس يقسم ستة اقسام بل عن الانتصار والغنية الاجماع عليه وعن مجمع البيان وكنز العرفان انه مذهب
اصحابنا وعن الامالي انه من دين الامامية لظاهر قوله تع واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول الاية ويدل عليه الاخبار المستفيضة كموثقة ابن بكير
عن بعض اصحابنا عن احدهما ع في قول الله تع واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه قال خمس الله للامام وخمس الرسول للامام وخمس ذي القربى لقرابة الرسول والامام واليتامى
يتامى الرسول والمساكين منهم وابناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم ونحوها مرفوعة احمد بن محمد عن بعض اصحابنا قال الخمس من خمسة اشياء
الى ان قال واما الخمس فيقسم ستة اقسام سهم لله وسهم للرسول وسهم لذوي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فالذي لله فرسوله

احق به والذي للرسول هو لذي القربى والحجة في زمانه فالنصف له والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين لا تحل لهم الصدقة
وخبر يونس قال يقسم الخمس ستة اقسام سهم لله وسهم لرسوله وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل التي لا يقدح ضعفها بعد
الانجبار بما عرفت خلافا للمحكي عن شاذ من اصحابنا فاسقط سهم رسول الله وهذا القائل غير معروف كما في ك ومرسلة حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا
عن العبد الصالح ع قال يقسم الخمس ستة اقسام سهم لله وسهم لرسول الله وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فسهم الله
وسهم رسوله لاولي الامر من بعد الرسول فله ثلاثة اسهم سهمان وراثة وسهم مقسوم له من الله فله نصف الخمس كملا ونصف الباقي الخمس بين اهل بيته والمحكي عن بعض
اسقطها كونه ابن الجنيد الا ان المحكي عنه في المختلف موافقة المشايخ الثلثة وباقي علمائنا وكيف كان فليس له بانتو بهم امكان الاستدلال له بعد ما
صحيحة ربعي بن عبد الله عن ابي عبد الله ع قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اتاه المغنم اخذ صفوه وكان له ذلك ثم يقسم ما بقي خمسة اخماس ويأخذ
خمسه ثم يقسم الاربعة اخماس بين الذين قاتلوا عليه ثم يقسم الخمس الذي اخذه اخماسا يأخذ خمس الله لنفسه ثم يقسم الاربعة اخماس بين ذوي القربى
واليتامى والمساكين وابناء السبيل يعطي كل واحد منهم حقا وكذلك الامام يأخذ كما اخذ الرسول واجاب عنه في ك كما عن جماعة ممن تبعه انه حكاية
فعل فلعله ص اخذ دون حقه توفيرا للباقي على باقي المستحقين واستبعد جماعة منهم صاحب المدارك بمنافاة ذلك لقوله ع في ذيل الرواية والامام يأخذ
كما اخذ الرسول اقول هو كذلك وان حملنا الجملة على الوجوب والتعيين واما اذا حملناه على حكاية فعل الامام ايضا او على ان المراد التسلط على اخذ
صفو المغنم واستحقاق ذلك فلا منافاة وحمله على وجوب الاخذ في مقابل نفي جواز اخذ الزائد لعله بعيد عن المقام حيث ان توهم عدم الاستحقاق
عليه لو كونه في الاذهان الناس واطباق الجمهور على عدم ثبوته بعد موت النبي ص اولى بالدفع من توهم جواز اخذ الزائد غاية الامر تساويه لما ذكر من احد
الاحتمالين فلا يصلح الاستشهاد مع ان المحكي عن جماعة حملها على التقية لاشتهار مضمونها بين العامة **مسئلة** المش بين اصحابنا ان المراد
بذي القربى هو الامام ع وهو المحكي عن المشايخ الثلثة وابن حمزة وابن ادريس وسلار والفاضلين والشهيد والمحقق الثاني وغيرهم وعن الانتصار وعن
مجمع البيان دعوى الاجماع عليه وعن كنز العرفان انه قول اصحابنا وعن مجمع البحرين انه المروي عن الفقهاء الامامية ويدل عليه ما تقدم من موثقة ابن بكير والمرفوع والمرسل
ورواية سليم بن قيس الهلالي في تفسير الاية وفيها نحن والله عنى بذي القربى وغير ذلك من الاخبار التي لا يقدح ضعف سندها بعد الانجبار بما عرفت من الشهرة
المحققة حيث لم ينسب الخلاف الا الى ابن الجنيد بل عن الانتصار الاجماع عليه وعن الشيخ نسبته البيان وعن كنز العرفان ومجمع البحرين نسبته الى اصحابنا انه
ظاهر الاية العموم كبعض الاخبار مثل صحيحة ربعي المتقدمة ورواية صفوان عن ابن مسكان عن زكريا بن مالك عن ابي عبد الله ع انه سئل عن قول الله تعالى
واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى فقال اما خمس الله فللرسول يضعه في سبيل الله واما خمس الرسول فلاقاربه وخمس ذوي القربى فهم اقرباؤه واليتامى يتامى اهل بيته فجعل هذه
الاربعة اسهم فيهم واما المساكين وابناء السبيل فقد عرفت انا لا ناكل الصدقة فلا تحل لنا فهي للمساكين وابناء السبيل ونحوها رواية ابن مسلم عن مولانا
الباقر ع المحكية عن تفسير العياشي في تفسير ذي القربى قال هم اهل قرابة نبي الله ص فقلت منهم اليتامى والمساكين وابن السبيل قال نعم ولا ريب ان ما سبق قرينة
على ارادة الامام من الاية والتعبير بالجمع في الاخبار المتقدمة اما للتعبير او ارادة جميع الائمة او بارادة اصحاب الكساء واما المعتبر ملاحظة كل امام وارادة وعبر
تغليبا مع ان صحيحة ربعي المتقدمة لا يحتاج الى تخصيص ذي القربى منها بما ذكرنا لان سهم ذي القربى لرسول الله ص في حيوته مضافا الى سهميه كما صرح به في المعتبر
وغيره بل عن مجمع البيان وكنز العرفان وغيرهما اتفاق اصحابنا عليه فلا يبعد فيه سهامه فهم شانا من ذوي قرابته واليتامى والمساكين وغيرهم وكيف كان فالقول
بعموم ذي القربى في الاية كما عن الاسكافي ضعيف جدا وشاذ اذ لم يعرف له موافق الا ان يحتاج بما رواه في المقنع والفقيه ثم ان المصرح به في كلام بعض ان الاسهم
الثلثة بعد رسول الله للامام ويدل عليه ما تقدم من المراسيل الثلث وصحيحة البزنطي عن مولانا ابي الحسن الرضا عليه السلام في تفسير الاية فما كان لله فهو لرسول
الله وما كان لرسول الله فهو للامام ومنافيها المحكي عن بصائر الدرجات وفي مرفوعة احمد بن محمد قال والنصف له يعني نصف الخمس للامام خاصة والنصف
لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين لا يحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك الخمس ونحوها المروي عن تفسير النعماني **تنبيه**
واعلم ان التقسيم على ستة اقسام لا يختص بخمس الغنائم بل هو عام في كل ما فيه الخمس من المعادن والكنوز والغوص والمكاسب والارض المشتراة والحلال المختلط
بالحرام بل عن السيد دعوى الاجماع عليه وعن المنتهى والتذكرة نسبته الى علمائنا وهو ظاهر اطلاق المحكي عن كنز العرفان ومجمع البيان ومجمع البحرين والامالي
ويدل على الثلثة الاول صريح مرسلة حماد بن عيسى ومرفوعة احمد بن محمد المتقدمتين ففي صدر الاولى الخمس من خمسة اشياء من الغنائم ومن الغوص ومن المعادن
ومن الكنوز ومن الملاحة الى ان قال وتقسيم الخمس على ستة اسهم ونحوها في المرفوعة ويدل على ثبوت هذا الحكم في الارباح ان الاية الشريفة اما بنفسها
على ان الغنيمة مطلق الفائدة المكتسبة كما هو صريح كل من استدل بالاية الشريفة على وجوب الخمس في غير الغنائم كالشيخين والطبرسي وابن زهرة ونسب في
الحدائق عموم الغنيمة في الاية الشريفة الى جميع الاصحاب الا الشاذ وفي الرياض في حكم الخمس في زمان الغيبة دعوى الاجماع واستفاضة الاخبار على عموم الغنيمة
في الاية واما بضميمة الاخبار الواردة مثل رواية موذن بني عيس ونحوها مما تقدم في مسئلة وجوب الخمس في الارباح وما ورد من ان
عبد المطلب سن في الجاهلية امورا اجراها الله في الاسلام منها انه وجد كنزا فاخرج خمسه فانزل الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الاية فان

اختصاص

اختصاص الاية بغنائم دار الحرب لا دخل له باجزاء سنة عبد المطلب في الاسلام ومنها عن زرارة وابي بصير وابن مسلم قالوا له ما حق الامام في اموال الناس
قال الفيء والانفال والخمس وكل ما دخل منه في الانفال او خمس او غنيمة فان لهم خمسه فان الله عز وجل يقول واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول
ولذي القربى واليتامى والمساكين وكل شيء في الدنيا فان لهم فيه نصيبا فما وصلهم بشيء فما يدعون له الا مما يأخذون منه وعن الرضوي بعد ذكر الاية ان كل ما
افاده الناس فهو غنيمة وما رواه الصفار في بصائر الدرجات وقد تقدم ذكرها في مسئلة وجوب الخمس في ارباح المكاسب **مسئلة** المش بين الاصحاب
ان المنتسب بالام الى هاشم يحرم عليه الخمس ويحل له الزكوة لعدم دخوله في منصرف عنوان بني هاشم ولا في حقيقة عنوان الهاشمي فتحل له الصدقة بمقتضى ما
دل من الاخبار الكثيرة على اناطة الحلية والحرمة بهذين العنوانين اما ما دل على الاناطة باولهما فكثير جدا واما ما دل على اناطة الحكم بالثاني فقوله ع
في موثقة زرارة بابن فضال لو كان عدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي ان الله تعالى جعل في كتابه لهم ما فيه سعتهم ثم قال ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة
والصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان لا يجد شيئا ويكون ممن تحل له الميتة الخبر ولا ينافي ذلك اناطة الحكم في بعض الاخبار بالمحمد وفي بعضها باهل بيته وفي
ثالث بقرابته ص لان هذه العناوين بعد تسليم صدقها على محل النزاع ثم انصرافها الى ما تعهد يجب ان يراد منها خصوص مصاديق العناوين المتقدمة
مع اشتمال اكثر هذه الاخبار على ان المراد بهذه العناوين من يحرم عليه الصدقة ثم الظاهر انه عدم انبناء المسئلة على كون ولد البنت ولدا حقيقة كما
زعمه في الحدائق حتى يلزم كل من قال بالحقيقة باستحقاقه للخمس حتى تخيل ان القائلين بالاستحقاق هنا كثير وان لم ينسب الا الى السيد المرتضى لما عرفت
من ان المستفاد من الاخبار ان المناط الانتساب الى هاشم والظاهر منه الوصول اليه بالاب ولفظ بني هاشم منصرف الى القبيلة المنتسبة اليه بهذا المعنى
وان سلمنا انه حقيقة في الاعم بدليل الاستعمال في قوله تعالى يا بني ادم يا بني اسرائيل فان الظاهر ان بني هاشم عرفا مثل بني تميم يتبادر القبيلة المنتسبة اليه بالاب
منه ما يراد في الهاشمي ولاجل ما ذكرنا من عدم التلازم ذهب كثير من القائلين في باب الوقف بان اسم الولد حقيقة يقع على ولد البنت الى عدم الاستحقاق
كالحلي فانه تكرر في محكي عباراته دعوى الاجماع في الميراث وعدم الخلاف على الحقيقة وموافقة للسيد في تقسيم اولاد البنت باولاد الابن للذكر مثل حظ الانثيين وقد
خالف السيد هنا في الاستحقاق كما في لف نعم في حاشية الشرايع نسب الحلي الموافقة للسيد وكذا الشيخ في ف حكى عنه القول بالحقيقة مع انه لم يحك هنا عنه خلاف
موافقة السيد وكذا الشهيد في اللمعة قال لو وقف على الاولاد اشترك اولاد البنين والبنات وقد وافق المش وكذا ابن زهرة ذكر في باب الوقف على الاولاد
الاولاد ان الاجماع منعقد على ان ولد البنت ولد حقيقة وذكر هنا ان مستحق الخمس من الاصناف الثلثة من ينسب الى امير المؤمنين ع وعقيل وجعفر وعباس
والسر في موافقتهم هنا للمش مع القول بالحقيقة ما ذكرنا من ان المناط هنا الانتساب وهو لا يكون بواسطة الام ولذا صرح الشهيد في اللمعة بعد ما نقل
عنه من دخول اولاد البنات بانه لو قال هذا او وقف على من انتسب اليه لم يدخل اولاد البنات وقد حكى عن الشيخ في ف انه قد اجاب عن احتجاج من انكر كون ابن
البنت ابنا بقوله بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد بان مراد الشاعر هنا نفي الانتساب بمعنى ان اولاد البنات لا ينسبون الى امهم وانما ينسبون
الى ابيهم ونحوه عن الحلي حكاية في رد هذا البيت وقد عرفت ان ابن زهرة مع دعوى الاجماع على الحقيقة خص المستحق هنا بمن ينتسب الى امير المؤمنين واخوته
نعلم من ذلك ان منعهم عن الاستحقاق هنا من جهة عدم تحقق الانتساب مضافا الى ان ظاهر القائلين بكون ولد الولد ولدا حقيقة ان نظرهم الى عنوان
ولد الولد حتى لو كان ابن الابن والمنكرون انما ينكرون ذلك مع ان اجماعهم هنا على استحقاق ولد الابن فعلم من ذلك خلافهم في تلك المسئلة في
انه هل يقدح الواسطة في اضافة الولد الى الشخص سواء كان ذكرا ام كان انثى ام لا والخلاف هنا في ان الانتساب اليه كما انه يحصل بالاتصال بالاب ولو
بوسائط فهل يحصل بالاتصال بالام ام لا فاثبات جواز اضافة الولد الى الشخص حتى مع الواسطة لا يوجب جواز الانتساب اليه كما عرفت من اعتراف الجماعة بالاول
وانكار الثاني كما ان نفي جواز الاضافة مع الواسطة لا يوجب نفي الانتساب كما في ابن الابن ولو بوسائط فظهر ايضا ما في اعتراض جمال الدين الخوانساري
في الحاشية على الشهيد بثبوت التنافي بين حكمه بدخول اولاد الاولاد في الوقف على الاولاد وخروج اولاد البنات لو وقف على من انتسب اليه كانه زعم ان
كونه ولدا حقيقة يستلزم الانتساب اليه بطريق اولى كما ذكره في لك دليلا لدخول اولاد البنات فيمن انتسب اليه الذي هو المناط المستفاد من الاخبار
وضعا في بعضها او انصرافا في اخر وتقييدا في ثالث هذا كله مع ان مرسلة حماد صريحة في مذهب المش فلا منافاة في كون ولد البنت ولدا وابنا حقيقة
محروما عن الخمس بقوله ع في تلك المرسلة فاما من كانت امه من بني هاشم وابوه من سائر قريش فان الصدقة تحل له وليس له من الخمس شيء ان الله تعالى
يقول ادعوهم لابائهم ولا يضرها الارسال بعد الانجبار بما عرفت وكون المرسل من اصحاب الاجماع مضافا الى استمرار سيرة المسلمين على معاملة المنتسب بالام
معاملة العامي المطلق اذ لو كان المدار الانتساب حكم اهل الو محافظين على سلسلة انسابهم لو كان في بعض طبقاتها امهاتهم هاشمية هذا هو الكلام في حكم
الخمس له واما الكلام في اطلاق الولد عليه حقيقة فالذي يقتضيه التامل في اللغة والعرف ان الولد لا يطلق حقيقة الا على ولد الصلب دون ولد الولد وان كان
ذكرا فضلا عن ولد البنت نعم يجوز الاطلاق اذا اقامت قرينة على وجود الواسطة وح فالظ جواز الاطلاق بواسطة البنت كما يجوز بواسطة الابن فالمعنى
المجازي هو القدر المشترك الا ان المتبادر منه هو ما كان بواسطة الابن دون البنت ويدل على المطلب الاول التبادر وصحة سلب الولد عن ولد الابن عن ولد
الابن فضلا عن ولد البنت فالولد والابن والوالد والاب متضايفان كما ان المتبادر من الاخير من الاب بلا واسطة ويصح سلبها عن الجد لو للاب فكذا

الاولان ويدل على المطلب الثاني ايضا التبادر فان المجاز مع القرينة كالحقيقة الثانوية فاذا دلت القرينة على ارادة الولد بالواسطة ولم تدل قرينة
على كون الواسطة ذكرا او انثى فالمتبادر هو الاول والظاهر ان هذا التبادر من باب تبادر الفرد الشايع الكلي الذي استعمل فيه اللفظ مجازا من باب تبادر
اقرب المجازين بسبب القرينة لا من باب سبب المجاز من المجاز بمعنى ان يكون التجوز في اصل الانتساب المراد مجازا من الاضافة الموضوعة في الاصل للانتساب
على وجه المباشرة في التولد وبما ذكرنا يجمع بين الاعتراضات المحكية في الاخبار عن الرشيد والحجاج وغيرهما على بعض الائمة واصحابهم في نسبتهم انتسابهم
الى رسول الله بعنوان الابن والولد المبينة فيها اساس السؤال والجواب على دعوى ظهور الانتساب بهذا العنوان عرفا فيمن انتسب بواسطة الصلب
لا الرحم لا على مجرد المكابرة واللجاج وبما اجابوا به من صحة الانتساب على هذا الوجه المستشهد بالآيات ودعوى ابتناء الاسولة على جهل السائلين بلغة
العرب وحقايقهم كما ترى بل الاولى ارجاع نظر السائلين الى المتفاهم العرفي نظرا الى الانصراف الذي ذكرنا ونظر المجيبين الى عدم كون ذلك منكرا في الاستعمال
على وجه الانتساب الحقيقي واما الاستدلال بهذه الحكايات على كون الولد بالواسطة ابنا حقيقة فلا وجه له لعدم كون ذلك ملحوظا في الاسولة والاجوبة
اثباتا ونفيا بل السؤال والجواب انما تعلق باصل الانتساب مع الواسطة مع قطع النظر من كون الاضافة على هذا الوجه حقيقة او مجازا فحاصل الاعتراض
ان الائمة بنوا على انهم ابناء رسول الله سواء كان اطلاق هذا العنوان عليهم من حيث الواسطة حقيقة او مجازا وحاصل الجواب صحة اطلاق العنوان الثاني عليهم
على نحو اطلاق عنوان الاول ان حقيقة من حيث الواسطة فحقيقة وان مجازا فمجاز فظهر مما ذكرنا ان ما اطنب في الحدائق من الطعن على المشهور بما يرد على
من فرق بين ولد الابن وولد البنت بتحقق الانتساب حقيقة في الاول دون الثاني وان الاول معنى حقيقي دون الثاني ثم انه ربما يعترض على كلتبه
ومن تبعه بما حاصله على طوله بانه لو استحق المنتسب بالام الخمس من جهة صدق الهاشمي عليه لاستحق الزكوة من جهة التيمي مثلا والاموي ويلزمهم التناقض وفيه
ما لا يخفى فان الخمس انما انيط في الاخبار بالهاشمي ولم ينط استحقاق الزكوة بعنوان خاص اخر حتى يجتمع الاستحقاقان من جميع العناوين باعتبار الاب والام
وانما الزكوة لمن لم يكن هاشميا ولا يتحقق هذا السلب الا فيمن فقد الانتساب من كل من الطرفين فمن وجد من احدهما استحق الخمس دون الزكوة وهذا اوضح
مسئلة المشهور بين خصوص المتاخرين عدم وجوب تقسيم نصف الخمس على الطوايف الثلث بل يجوز ان يخص بها صنفا واحدا منهم لانهم بمنزلة صنف
واحد بناء على ما سيجيء من اعتبار الفقر في اليتيم وابن السبيل فكان مصرف النصف فقراء الهاشميين كما يظهر من التتبع في الاخبار مثل قوله في مرسلة حماد المتقدمة
انه تعالى جعل للفقراء قرابة النبي نصف الخمس فاغناهم به عن صدقات الناس ومثل رواية ابن طاوس المتقدمة في مسئلة عدم سقوط الخمس في الارباح الواردة في
وصية رسول الله انه عد من الفرائض اخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يدفعه الى ولي امير المؤمنين وامير هم من بعده من الائمة من ولده فمن عجز ولم
يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي ومثل ذلك ما دل على ان الخمس عوض الزكوة عوضه الله بني هاشم ومن المعلوم ان فقراء الناس
ومساكينهم وابناء سبيلهم لا يجب ان يدفع الى كل منهم سهما من كل صدقة فجعل الخمس كجعل الزكوة وبالجملة فلا اشكال في ذلك المتبع في الاخبار مع تامل
فيها وان المقصود رفع حاجة جميع الطوايف ولو بان يعطى تمام خمس مال البعض وتمام اخر لاخر على ما هو المعلوم من ملاحظة اصل شرع الخمس والزكوة سيما اذا
لاحظ السيرة المستمرة بين الناس ومن ذلك كله ظهر ضعف ما عن الشيخ في ظاهر من وجوب التقسيم من ان عبارته المحكية في الحدائق لا صراحة فيه لانه في مقام ذكر
وظايف الامام في تقسيم الخمس مضافا الى انها بلفظ ينبغي ذكرانيهما مما لم يوجب مع انه ذكر في اخر المبحث انه اذا حضر الثلثة اصناف لا ينبغي ان يخص بها قوم دون قوم
بل يفرقون في جميعهم وان لم يحضر في ذلك البلد الا فرقة منهم جاز ان يفرق فيهم ولا ينتظر غيرهم ونحوها المحكية عن السرائر نعم المحكي عن ابي الصلاح ما هو
اظهر من ذلك حيث قال ويلزم من وجب عليه الخمس اخراج شطره للامام والشطر الاخر لليتامى والمساكين وابناء السبيل لكل صنف ثلث الشطر وهذا وان كان
صريحا في وجوب التقسيم لانه صريح في وجوب التثليث فهو خلاف المعروف بينهم وخلاف صحيحة البزنطي الاتية بل هو على اطلاقه خلاف المقطوع به كما اذا كان
اليتامى الفا والمساكين الوفا وابن السبيل واحدا وكيف كان فهذا القول على تقدير ثبوته عنهما ضعيف وان حكي عن التنقيح اختياره بعد حكايته عن الحلبي
والمحقق ولم يعلم فتوى المحقق بالوجوب في كتاب من كتبه مع ان المحكي عن الحلبي الاستحباب نعم مال اليه في الذخيرة ولعله لظاهر الاية بناء على ارادة الملكية منه لكون
اللام حقيقة فيها مضافا الى قيام القرينة على عدم ارادة مجرد بيان المصرف والا لم يجب دفع النصف الى الامام ولظاهر الاخبار الدالة على وجوب التقسيم ستة اقسام
ويرد على الاية مع كون اللام فيها للملكية لمنع كونها حقيقة فيه بل المحكي عن محققي اهل العربية كونها حقيقة في الاختصاص فالمراد هنا اختصاص ارباب الخمس
في مقابل غيرهم بمعنى انه لا يخرج منهم الى غيرهم كما نص عليه الصادق في تفسير الاية في موثقة ابن بكير المتقدمة في اول مسئلة تقسيم الخمس ستة اقسام واما
وجوب دفع الاسهم الثلثة الى اربابها فلدليل خارج من اجماع وسنة مع امكان الفرق بين نسبة المال الى الشخص الخاص كما في قولك المال لزيد وبين نسبته الى
طائفة باعتبار مفهوم عام الجميع ما يفرض له من الافراد كما في قولك المال للفقراء لكن يمكن التفصي عن هذا كله بان الاختصاص المطلق ظاهر في الملك مع
قابلية المختص للملكية المختص بها لكنه فليس الملكية معنى مجاز اللام بل هو مقتضى اطلاق الاختصاص مع ان المعنى الموجب للتشريك بين المتعاطفين
ارادة الملكية موجود بعينه عند ارادة الاختصاص فانك اذا قلت المال لزيد وعمرو فالاشتراك انما يفهم من نسبة الملكية الى المجموع وصيرورة المجموع مالكا
واحدا وهذا المعنى بعينه موجود عند ارادة الاختصاص فاذا قال الموصي هذه الضيعة بعد وفاتي للمسجد كذا ولمدرسة كذا فهذا كله مع ان اللام في الاية القرينة

للملكية جزما فعطف الطوايف عليه من تكرار المال يفيد كونهم ملاكا ايضا كيف ولو قلنا بان المراد بيان المصرف لم يفد الاية وجوب اعطاء الامام سهمه ومع
الاية غير منافية لاعطاء سهم الى الطوايف مطلقا او من بني هاشم على الخلاف مع انه يظهر من كثير من الاخبار ان الكتاب ناطق بان لهم في الخمس سهما وانهم
حججوا بكتاب الله الناطق بحق كما في رواية سليم بن قيس عن امير المؤمنين عليه السلم وقول احدهما ان فرض الله مفصلا لآل محمد فابى ابو بكر ان يعطيهم الخ
غير ذلك واما تاييد حمل الاية على بيان المصرف بانها لو حملت على الملكية لزم وجوب قسمة الخمس على افراد كل صنف وعدم جواز القسمة الا باذنهم
وعدم جواز تصرف الملاك قبل القسمة الا باذنهم ووجوب اداء العين وعدم اجزاء القيمة وكل ذلك خلاف مذهبهم ففيه ما لا يخفى اذ لزوم الاول
مبني على ارادة الاستغراق من اليتامى والمساكين الظاهر من الاية سيما بقرينة ابن السبيل ارادة الجنس كما في وقفت على الفقراء وهذا لهم بعد في واما
اللوازم الباقية فمبنية على عدم جواز ضمان المالك للخمس وقد ثبت الجواز بالدليل كما اشرنا سابقا نعم يمكن الاستشهاد على ارادة بيان المصرف وان
الطوايف الثلث في حكم مصرف واحد حمل على الملكية او الاختصاص على وجه الاشتراك واستقلال كل منهما من حيث المصرفية لزم بظاهر الاية التسوية
بين الاصناف كما صرح به الحلي في عبارته المتقدمة مع ان هذا مع على اطلاقه مما يمكن دعوى القطع بفساده بل يرده مطلقا صحيحة البزنطي عن الرضا ارايت لو
كان صنف من الاصناف اقل وصنف اكثر ما يصنع به قال ذلك الى الامام ارايت رسول الله كيف يصنع اليس كيف يعطي على ما يرى كذلك الامام ونحوها مرسلة حماد
الطويلة الدال على اناطة الاعطاء بمقدار الكفاية بل قد استدل غير واحد بهذه الصحيحة في اصل المسئلة وكيف كان فلا ريب في دلالته على عدم وجوب
التقسيم اثلاثا بل عدم جوازه احيانا مع انه قد يوجد ابن السبيل بل اليتيم في بعض الاوقات والتزام العزل لهما او خروج هذه الصورة عن اطلاق الاية
بعيد جدا مع ان اليتيم اذا اعتبر فيه الفقر فلا يظهر وجه لاستقلال كل منهما بالمصرفية فالصرف في اليتيم صرف في الفقير فتثليث القسمة غير واجب
ولم يقل بوجوب التثنية احد مع ان ابن السبيل غير حاضر غالبا بالنسبة الى اغلب المكلفين بالخمس نعم يمكن ان يظهر الثمرة في عدم جواز اعطاء كل النصف
لغير اليتيم مع وجوده او ان يلتزم بان المراد بالمساكين خصوص البالغين هذا مع ان الاية مختصة بالمشافهين ولا ريب في انحصار الخمس في زمن صدور الاية
بما كان يجتمع عند النبي او يبقى ان المراد بالموصول هو ما غنمه جميع المخاطبين لا كل مخاطب ولا يبعد التزام وجوب تقسيم مجموع الخمس الحاصل في يد النبي
والامام صلوات الله عليهما اليهما على جميع الاصناف بل الاشخاص بل لا ريب في وجوبه بناء على ارادة ما غنمه جميع المخاطبين لكل واحد منهم نظرا الى ان حكمة
الخمس دفع حاجتهم بل وكذا الفقيه اذا وصل اليه مجموع خمس الاموال الذي هو نظير خمس الغنيمة الحاصلة بيد النبي فيجب عليه التقسيم على الاصناف
بل الاشخاص عندهم واين هذا من وجوب تقسيم كل خمس من كل مكلف على الطوايف والظاهر ان التقسيم في الزكوة ايضا ويدل على ما ذكرنا في المقامين مرسلة
حماد بن عيسى الطويلة وبهذا ايضا يجاب عن الاخبار الواردة في تقسيم الخمس ستة اسهم فان اكثرها بين وارد في تفسير الاية وبين ظاهر في تقسيم النبي
والامام لاصل الخمس في جميع الاغتنامات اذا حصل بيدهم مسئلة الظاهر اعتبار الفقر في اليتيم كما هو المشهور ويدل عليه ما يستفاد من النصوص
من ان شرع الخمس للخلة ويدل عليه خصوص ما تقدم في بعض فقرات المرسلة الطويلة لحماد ان الله جعل الفقراء قرابة رسول الله ما اغناهم به عن
صدقات الناس ونحوها ما تقدم من رواية ابن طاوس الامرة بدفع الخمس الى ضعفاء اهل البيت مضافا الى ما يستفاد من المرسلة وغيرها من ان الخمس عوض
الزكوة فهو لمستحقي الزكوة لولا الهاشمية وما يستفاد منها ومن غيرها ايضا من ان الامام يعطي اهل الخمس بقدر ما يستغنون به لسنتهم المفروض ان اليتيم الغني
عنده ذلك فدلت على اختصاص من ليس له ذلك وكيف كان فلا ريب في ضعف ما عن الشيخ والحلي من عدم اعتبار الفقر فيه لاجل مقابلته بالفقر في الاية و
ما لا يخفى سيما بملاحظة اية الزكوة ومن بعض ما ذكرنا يظهر ان حكم ابن السبيل هنا كما في الخمس لدلالة البدلية المستفادة من النصوص والفتاوى الدالة
على الاتحاد في الحكم المورد الا في الهاشمية المستثنى هنا وعدمها هناك نعم ينقض ذلك بالعدالة عند من اعتبرها هناك واما عند من لا يعتبرها فهذا من
احد الادلة عليه حيث ان القول باشتراطها هنا غير معروف القائل واما عدم وجوب النفقة على المعطي فلا يخفى اعتباره هنا ايضا لاجل ما ذكر ولاجل
اشعار التعليلات الواردة هذا اذا قلنا بان وجوب الانفاق عليه لا يخرجه عن الفقر واما على ما اخترناه من ان وجوب الانفاق مع قيام المنفق به على الوجه
اللائق يوجب الغناء فلا اشكال وبالجملة فالمختار ما تقدم من التفصيل في الزكوة مسئلة اذا كان الامام حاضرا مبسوط اليد فلا اشكال في
عدم سقوط الخمس بل هو من الضروريات في الجملة وان كان حاضرا غير مبسوط اليد كازمنة حيوة الائمة والغيبة الصغرى او غائبا كهذا الزمان عجل الله تعالى
انقضائه فالاقوى ايضا عدم سقوطه وهو المعروف بين الاصحاب رضوان الله عليهم ويدل عليه مضافا الى اصالة عدم السقوط وعدم حصول المسقط
من الله عز وجل او من الائمة اطلاق ادلة الخمس من الكتاب والسنة ودعوى اختصاص خطاب الكتاب بالمشافهين ولا اجماع على الاشتراك واحتمال المدخلية
في الشرايط كما عن صاحب الذخيرة مدفوعة بما يدفع به هذه الدعوى بالنسبة الى كل حكم يستفاد من خطاب الكتاب والسنة المختصة وضعا او ارادة بالمشافهين
دون غيرهم من الحاضرين في ذلك الزمان بل في ذلك المجلس فضلا عن الغائبين ويكفي في عموم الحكم في هذه الاية للغائبين استشهاد الائمة بها كما تقدم من
الاخبار المستفيضة مع ان قضية هذه الدعوى عدم ثبوت الخمس في زمان الغيبة لا اسقاطه بابراء اهله هذا مع ما عرفت من الاخبار المشددة في امر الخمس الدالة
مداقة الائمة فيه مثل قول الصادق ان احدكم ليأخذ الدرهم واني اغنى اهل المدينة ومثل قول الحجة لعنة الله والملائكة والناس اجمعين على من اكل

مالنا درهما ومثل قول ابي جعفر ع في جواب ابي بصير حين ما سئله عن ايسر ما يدخل به العبد النار قال من اكل من مال اليتيم درهما ونحن اليتيم ونحو ذلك
مضافا الى ما دل على دفع الخمس اليهم ومطالبته والانكار من تحليله والنكير على من يستحله منهم ع مثل قوله في رواية الحلبي المتقدمة في مسئلة الغنيمة يكون
الامام في الرجل من اصحابنا يكون معهم في لوائهم فيصيب غنيمة قال يؤدي خمسنا ويطيب له ومثل مكاتبة ابن مهزيار الطويلة من كان عنده شيء من
ذلك فليتعمد لايصاله ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله ومثل قول الرضا لمن جاء من تجار فارس يستحلونه من الخمس ما امحل هذا تمحضونا المودة
بالسنتكم وتزوون عنا حقا جعله الله لنا لا نجعلكم في حل ومثل قول ابي جعفر الثاني ع لصالح بن محمد بن سهل حين جاء يستحله من عشرة الاف درهم
انفقها من مال الامام وقبيله لاحدهم يثب على اموال آل محمد وايتامهم ومساكينهم وابناء سبيلهم فياخذها ثم يجيء فيقول اجعلني في حل اتراه ظن اني اقول
لا افعل والله ليسئلنهم الله تع عن ذلك سؤالا حثيثا ومثل امره علي بن راشد في الكتابة في ارباح المكاسب بالقيام باخذ خصوص الخمس من مواليه ومثل
ما ورد من الامر بتصدق خمس المال المختلط ومطالبة امير المؤمنين عليه السلم الى غير ذلك مما تقدم في تضاعيف المسائل سيما مسئلة ارباح المكاسب ومن جميع ذلك
ظهر ضعف ما حكاه شيخنا المفيد قده عن بعض اصحابنا قدس الله ارواحهم من القول بسقوط الخمس مط في زمان الغيبة وتبعه على هذا سلار فيما حكي عنه و
هو المحكي عن صاحب الذخيرة وحكاه في الحدائق عن شيخه عبد الله بن صالح البحراني وقال انه مذهب جملة من المعاصرين ولا يبعد ان يكون مرادهم بالغيبة
ما يعم زمان قصور اليد بقرينة استدلالهم باخبار التحليل الدالة على الاباحة في زمانهم مثل ما تقدم من تحليل رسول الله وامير المؤمنين وكذا سائر الائمة ع
وقد توهم الاخبار الدالة بظاهرها على التحليل في مسئلة ارباح المكاسب وتقدم الجواب عنها ايض بمنع دلالة اكثرها وامكان الحمل في كلها او جلها على التقية
من النهوض لجباية الاخماس من وكلائهم او صوخاصته مثل عسر التسلم وكثرة ورود الظلم عليهم من المخالفين كما يدل عليه قوله ع ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك
اليوم او على ارادة خصوص المناكح او هي مع المتاجر اعني موارد تجاراتهم من اموال المخالفين التي تعلق الخمس بعينها التي انتقل الى الشيعة من ايدي المخالفين
او غير ذلك مما تقدم سابقا ونقول هنا ان جميع ما دل على تحليل الخمس ظاهر في ارادة خمس غنائم دار الحرب او على ان العفو انما هو عن حقهم المتعلق بما ينفقون
على انفسهم وعلى عيالهم بناء على ما هو ظاهر بعض تلك الاخبار وغيرها من تعلق الخمس بجميع المستفاد من قوله ع من ان الخياط يخيط ثوبا بخمسة دوانيق فلنا منه دانق وقوله في
رواية ابن طاوس المتقدمة لقد يسر الله على المؤمنين ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا واكلوا اربعة وما ورد من ان الله جعل خمس الدنيا مهرا لفاطمة ع
وما تقدم من ان كل شيء في الدنيا فان لهم نصيبا فيه لانه الشايع وجودا والمغصوب عنهم ع كما يظهر ذلك من تظلمهم ع ومن تعليلهم التحليل بطيب الولادة الظاهر
ذلك من الامارات الدالة على خصوص هذا القسم من لفظ الخمس نعم ما دل على تحليل الشيعة خمس الافادات مثل قوله هي الافادة يوما بيوم الا اني جعلت شيعتنا
في حل منه ليزكوا ونحو ذلك ولا يخفى انها مع ما ذكرنا من قابلية الحمل معارضة باكثر منها مما تقدم في التشديد في امر الخمس والنكير على من يستحله منهم ع و
القول المذكور في الضعف الحكم بسقوط حصة الامام في مثل هذا الزمان كما ذهب اليه صاحب المدارك وحكي عن المحدث الكاشاني بل هذا القول اضعف من سابقه
نظرا الى ان ظاهر اخبار التحليل سيما المعلل منها بطيب الولادة الغير الحاصل الا بحل تمام الخمس سيما المسبوق منها بالاستحلال هو تحليل مطلق الخمس فاما ان يعمل
بظاهرها او يطرح او يؤول كل ودعوى ان غير تحليل المحلل مما يصرف عن ظاهره اذ لم يكن للمحلل سلطنة على حق الغير وليس هذا كاذن الامام الولاية على
ونحوها من بيت المال على ما ورد من انه لو رايت صاحب هذا الامر يعطي ما في بيت المال رجلا واحدا فلا يدخلن في قلبك شيء فانه انما يعمل بامر الله فكيف حال
الخمس الذي جعله الله لبني هاشم اكراما لهم بل تطفلا على ما يستفاد من الاخبار مثل ما ورد من ان خمس الدنيا مهر فاطمة صلوات الله عليها وما ورد ان لنا الخمس ولنا
الانفال ومثل ما ورد ان على كل امرء غنم او اكتسب الخمس لفاطمة ع ومن يليها من الحجج من ذريتها يضعونه حيث شاؤا الى غير ذلك مما لا يبعد بملاحظتها القول
بان تمام الخمس للامام وان كان عليه التزاما او بالتزام الله ان ينفق على قبيله مقدار الكفاف لكن الظاهر ان هذا خلاف الاجماع بل الصريح الاية وبعض الاخبار
مثل رواية الثمالي المتقدمة في حل المناكح وقول ابي جعفر ع ان الله جعل لنا اهلها ما ثلثه جميع الفيء وان قال ع بعد فنحن اصحاب الخمس والفيء وقد حرمنا
على جميع الناس ما خلا شيعتنا حيث انه ظاهر في تحليل السهام الستة الا انه كسائر الاخبار الكثيرة التي منها الاختصاص في الكل اريد بها الولاية عليه في البذل
والحرمان والتحليل والمطالبة لا الملكية الحقيقية وكيف كان فلا دليل على حل حق الامام خاصة بل اخبار التحليل يعمل بها كالواردة في المناكح والارضين
والمتاجر يعمل بها بالنسبة الى حصة السادات وما يطرح منها او يؤول فهو كذلك بالنسبة الى حصة الامام واضعف من هذين القولين ما اختاره صاحب الحدائق
من وجوب نقل الخمس كلا حال وجودهم ع او الى وكلائهم فربما يجيئون للتخمص كما في رواية ابي سيار ورواية علباء الاسدي وربما ياخذون وينفقون منه على
قبيلهم قدر الكفاية واما حال الغيبة عجل الله انقضاءها فيجب صرف حصة الاصناف اليهم واما حصة الامام فالظاهر تحليله للتوقيع المتقدم عن صاحب الزمان
روحي له الفداء في قوله واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا الى ان يظهر امرنا لتطيب ولادتهم وحاصل هذا القول ان امر الخمس راجع في كل زمان الى الحجة في ذلك
الزمان وفيه ان اكثر اخبار التحليل عام لجميع الشيعة كما لا يخفى على من راجعها فالتحليل المستفاد من تلك الاخبار حكم عام لجميع من تقدم من الائمة الطاهرين
صلوات الله عليهم مع ان ظاهر التوقيع عام في حصة الاصناف ايضا وفي كل الشيعة فدلالة الحديث المذكور بان المراد واما حقنا من الخمس لعلها انها طرح
جمع بلا شاهد بين الاية والاخبار الدالة على استحقاق الاصناف لحصصهم وفيه مع انه لا بد من تخصيص الشيعة بمن في زمان امامته انه كيف يمكن الحكم بسقوط نصف

الضرورة بمثل هذا السند مع معارضته بتوقيع اخر تقدم ذكره وثالث دفع الخمس الى العمري وان زعم المحدث المذكور عدم دلالتهما على الوجوب
مع ان الجميع لا يحتاج الى صرف الخمس الموضوع للمجموع الى بعضه بل اما ان يحمل على الخلافة واما ان يراد به ما ذكرنا من الفرد المعهود المغصوب في الدولة الاموية
العباسية من الغنائم الواقعة بيد الشيعة من المخالفين المقاتلين لاهل الحرب ويظهر مما ذكرنا ضعف ما يحكى عن صاحب المعالم في كتاب منتقى الجمان من سقوط
خمس المكاسب نظرا الى ان المستفاد من الاخبار اختصاصه بالامام مثل ما ورد من ان على كل امرء غنم او اكتسب الخمس مما اصاب لفاطمة صلوات الله عليها ومثل ما تقدم
من رواية الحرث بن المغيرة النصري من قوله ان لنا اموالا وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت ونحو ذلك مما تقدم ان المراد تخصيص الحق بهم ع باعتبار وجوب دفعه
اليهم ع لولاية بذله ومنعه وتحليله ومطالبته لما ورد نظير ذلك فيما لا يقول القائل باختصاصه بالامام وما ابعد ما بين هذه الاقوال والقول بعدم
تحليل شيء بالكلية حتى في المناكح في زمان الغيبة المستحقين نصفه كما هو المحكي عن الاسكافي وظاهر الحلبي بل تقدم عن الروضة نسبته الى جماعة ويرجع
ما عن المجلسي ره من حمل اخبار التحليل على جواز التصرف في المال الذي تعلق بعينه الخمس قبل اخراجه بشرط ان يضمنه في الذمة ويتصرف في المال وهذا وان كان
بعيدا عن ظواهر تلك الاخبار الا ان غاية ما يمكن الاجزاء عليه فيما عدا الانفال وخصوص المناكح والمتاجر هو هذا المقدار من التحليل الا ان بدلالة حرمة
المنع من الضرورة ثبوت الخمس بنفسه من اهم الفرائض لانه اولى بالانقياد له من الزكوة التي ادعت قبل الصلوة التي هي عمود الدين هذا مع انها معونة غير ما
مكتسبة هو معونة الامام وقبيله المجعول لهم عوضا عن الصدقات ليستغنوا به عنها بل هي المودة المجعولة اجر الرسالة فالقول بسقوط شيء منه جرأة عظيمة سيما
مع ملاحظة ما مر من ان المسئلة من الموضوعات التي يجب ان الشك من تحقق الابراء من صاحب الحق والتعويل فيها على اخبار الاحاد مشكل سيما مع المعارضة و
اشتباه الدلالة وتمام المحامل وقد صرح في المعتبر بان الحكم باحراز حصة الامام في زمان الغيبة كما ذكره بعض اصحابنا غلط بقي الكلام في مصرفه فالذي
يقتضيه العموم وجوب صرف حصة الاصناف عليهم وان قلنا بوجوب دفعها الى الامام عند الحضور لانه شرط اختياري مع عدم التمكن عن دفعه اليه يبقى
العمومات سليمة ومن هنا يظهر انه لا يجب دفعها الى الفقيه وان قلنا بنيابته عنه ع في الامور العامة الا ان ذلك من الولايات الخاصة مثل الولاية على اولاده او
على ما هو وصي فيه مع عدم بعد الوجوب بناء على ثبوت النيابة على وجه العموم كما يظهر من كلامهم من الحصة المختصة بهم ع وكيف كان فالقول بوجوب الدفن
والايصاء به عند ظن الموت كما اختاره شيخنا المفيد جعله اوضح من سائر الاقوال الغير واضح بناء على عدم تملك الامام للكل غاية الامر وجوب دفع الكل اليه
حال الحضور ليتولى البسط حسب ما يراه كما تقدم في مرسلة حماد الطويلة بل صرف حصة السادات منع الحق من اهله ويؤيده ما تقدم من رواية ابن طاوس في
وصية النبي ص وقوله من لم يقدر على ذلك من شيعتي دفع الخمس الى الامام فليدفع الى الضعفاء من اهل بيتي هذا مضافا الى ما علم من ان حكمة وضع الخمس استغناء بني
هاشم به عن الصدقات فلا بد لهذا القائل القول بجواز اخذ الصدقات لبني هاشم وحرمتها عليهم مختص بزمان ظهور الدولة العادلة التي لا يحتاج الهاشمي
فيها غالبا الى خمس ولا زكوة وكيف كان فمنع حصة الاصناف عنهم في زمان الغيبة مما يقطع بعدم جوازه مع ان الايصاء به واحدا بعد واحد مثل زماننا
معرض التلف بل هو موجب قطعي فانهم كما قيل يتواصلك على اوقاتهم المملوة بالعلماء والصلحاء والاتقياء وظنوا قرب خروجه ع وان زمان الغيبة كله على ذلك
المنوال ولم يعلموا بتسافل الحال وتقلب الاحوال بما يضيق من سوء الحال ومما ذكر ظهر ضعف القول بوجوب دفنه لان الارض تظهر كنوزها للقائم عجل الله
فرجه مع ان هذا القول مجهول القائل ويظهر من ضعف القولين ضعف القول بالتخيير بين الوصاية والدفن وكيف كان فحبس حصة الاصناف عنهم قول
مرغوب عنه ولذا اعرض عنه المشهور بل لا يبعد عدم الخلاف فيه بناء على ما احتمل من ارادة خصوص حصة الامام مما حكموا بوجوب حفظه بالايصاء او الدفن
وعن السرائر نسبة القول الى جميع محققي اصحابنا ومحصليهم ثم ان هذا كله في حصة الاصناف وحاصل الاقوال فيها خمسة السقوط والثبوت مع وجوب الصرف
والايصاء او دفنه او التخيير وربما يحكى عن ظاهر بعض الكتب القول بالاستحباب واما حصة الامام رحمهم الله فقد عرفت ضعف القول بسقوطها فالكلام فيها على فرض
ثبوتها فنقول الذي يقتضيه القاعدة هو وجوب حفظه له ع لانه مال غائب اي غائب وحاله الفداء ولذا ذهب جمهور اصحابنا على ما في المعتبر وعن المنتهى
وعن السرائر انه الذي يقتضيه اصول الدين واصول المذهب وادلة العقول وادلة الاحتياط واليه يذهب وعليه يعول جميع محققي اصحابنا المصنفين المحصلين
الباحثين عن ماخذ الشريعة وجهابذة الادلة ونقاد الاثار فان جميعهم يذكرون في باب الانفال هذه المقالة ويعتمدون على القول الاخير الذي اخترنا
بغير خلاف انتهى الا ان الذي يقتضيه التامل في احوال الامام وفي احوال ضعفاء شيعته في هذا الزمان ثم في ملاحظة حاله بالنسبة اليهم هو القطع برضاه ع
بصرف حصته فيهم ودفع اضطراراتهم بها وفيما يحتاجون اليه من الامور العامة والخاصة فالشك في هذا ليس الا من جهة عدم اعطاء التامل حقه في احوال
الطرفين او في النسبة مضافا الى انه احسان محض وما على المحسنين من سبيل وان لم نعلم رضاه بالخصوص مضافا الى ان الظاهر ان المناط فيما ورد من الامر بالتصدق
بمجهول المالك هو تعذر الايصال الى المالك لا لاجل الجهل فالجهل لا مدخل له في اصل الحكم وانما هو سبب التعذر من وجه اخر مع العلم بالشخص وتعذر جاء الحكم
مضافا الى عموم ما دل على انه من لم يقدر على ان يصلنا فليصل فقراء شيعتنا وخصوص ما مر من رواية ابن طاوس في وصية النبي ص مضافا الى ما اشعر به
ما دل على وجوب صرف نذر هدي البيت في زواره معللا بان الكعبة غنية عن ذلك وما جاء في صرف الوصية التي نسي مصرفها في وجوه البر وكذا الوقف
الذي ارباب مضافا الى ما عن رواية الطبري عن الرضا ع من ان الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالاتنا وعلى موالينا وما نبذل ونشتري به من اعراضنا

بتطويله بصرف حقه عليه السلام في ايام غيبته في حوائج ذريته وشيعته لا يخرج عن احد الاصناف المذكورة في الرواية مضافا الى ما يشعر به مرسلة حماد الطويلة المتقدمة ومرفوعة احمد بن محمد من ان عليه اتمام ما نقص وله ما زاد من مقدار استغناء ستة الاصناف بقدر الكفاف فيجوز صرف حصته من الخمس وما الخمس مما يقع بايديهما من اموال الله في الذرية الطاهرة المحتاجين لان سد خلتهم كان احد المصارف لامواله بل كان من اهمها وقد استدل جماعة بهاتين المرسلتين على جواز دفع حصته في هذا الزمان الى الاصناف من باب التتمة لان عليه اتمام ما نقص كما في المرسلتين قالوا وما وجب لحق الله تعالى لا يسقط بغيبته من يلزمه ذلك بل عن التتمة ان الحاكم يباشر لانه نوع من الحكم على الغائب وفيه نظر اما اولا فلما عرفت من منع دلالة المرسلتين على وجوب التتمة على الامام بل اذا وصل بيده جميع الخمس والا فلو فرضنا انه لم يصل اليه الا قليل منه لم يجب عليه الاتمام فهي هاتين الروايتين بيان لسيرة الامام في تقسيم الاخماس والزكوات اذا اجتمعت اليه ولذا صرح بمثل ذلك في الزكوة ايضا ففي حماد انه ان نقص عن ذلك شيء ولم يكتفوا به يعني الاصناف الثمانية اهل الزكوة كان على الوالي ان يمونهم من عنده ولا ثم ان ذلك وجوب اعطاء الزكوة من ماله اذا اعوزهم مع ان هؤلاء المستدلين يقولون بلزوم الدفع الى السادة خاصة واما ثانيا فلانه لا دلالة في المرسلتين على الوجوب حال الحضور ولعل ذلك من احكام الرياسة والولاية والسلطنة الظاهرة لا من احكام الامامة والحجية او يكون ذلك من باب مواصلة الاقارب الساقطة عند المفارقة بعد المشقة ككثير مما يجب علينا بالنسبة الى النبي وعلى النبي بالنسبة الينا واما ثالثا فلعدم دلالة الرواية على وجوب الاتمام من هذا المال الخصوص فلعل الانفاق على اهل الخمس وعلى اهل الزكوة عند حاجتهم من مال اخر خاص لا نعلمه وهذا المال له مصرف اخر والحاصل ان اثبات وجوب الصرف في الاصناف من باب التتمة ذهب اليه جماعة بل في الروضة انه المشهور بين المتأخرين تمسكا بالروايتين محل نظر سيما اذا وجد مصرف اخر اهم من ذلك بمراتب بحيث يعلم مع قطع النظر عن الروايتين ان الامام لا يرضى بصرفه في هذا الاهم فدفع هذا القطع بالروايتين في غاية الاشكال فان المسألة من الموضوعات وحل مال المرء المسلم مشروط بطيب نفسه نعم لو قلنا ان للمالك او المجتهد ولاية على هذا المال كما في مجهول المالك ومال اليتيم والغائب واللقطة لم تجب ملاحظة الاهم والاصلح لعدم الدليل على اصل الاحسان لكن الظاهر عدم ثبوت الولاية بل الحكم تابع للاذن ولا اقل من الاحتمال ثم ان مقتضى ما ذكرنا جواز صرف المالك لها بنفسه بعد علمه برضاء الامام من الامارات التي ذكرناها فان حصل العلم منها بالرضا لا يختص بالمجتهد وبعد اعلام المجتهد وذلك لا يجوز فيه التقليد فيما نحن فيه نعم له ان يدفعه من اول الامر الى المجتهد وعلى المجتهد ان يقبله كما في كل مال غائب فيصنع به ما يرى من الدفع او الضبط الا ان يعلم المقلد بعدم رضا الامام بالضبط فليس له الدفع لعدم حصول البراءة من الخمس قبل صرفها عن المالك اذ كان الصرف واجبا والعزل غير كاف وربما امكن القول بوجوب الدفع الى المجتهد نظرا الى عموم نيابته وكونه حجة الامام على الرعية وامينا عنه وخليفة له كما يستفيد ذلك كله من الاخبار لكن الانصاف ان ظاهر تلك الادلة ولاية الفقيه عن الامام على الامور العامة لا مثل خصوص اموال الامام او اولاده مثلا نعم يمكن الحكم بالوجوب نظرا الى احتمال مدخلية خصوص الدفع في رضا الامام حيث ان الفقيه ابصر بمواقعها بالنوع وان فرضنا في شخص الواقع تساوي بصيرتهما او ابصرية المقلد هذا كله على ما اخترناه من جواز الصرف من باب شاهد الحال واما بناء على قول الجماعة من وجوب الدفع من حصته وجوب الانفاق المعوذ من عليه فالظاهر انه يجب ان يتولاه الحاكم لانه المتولي لكل حق عليه سيما مثل الانفاق بل يصرف في المصالح كائنة ما كانت الاهم فالاهم فيعرض المالك والمجتهد نفسه الامام وينظر الى المصالح التي احاط بها علمه ثم يخص عموم فايها كانت اهم في نظره وجب صرفه فيها لانه المتيقن من الرضا لا يتوهم ان هذا ليس قولا لاحد من اصحابنا لانهم بين مخصص له بالاصناف الثلاثة كاكثر العلماء بالصرف وبين من شك بينهم وبين غيرهم من مواليه العارفين كما صرح به ابن حمزة في الوسيلة واستظهر من كلام المفيد وارتضاه جملة من المعاصرين فالقول بوجوب صرفه في مطلق المصالح خلاف للكل قلت قد عرفت اعتراف المفيد ومن تبعه بعدم النص في المسألة وعرفت ان العبرة عندنا في الصرف برضا شاهد الحال فيجب مراعاته ولا يجوز التخطي عنه وليس الحكم تعبديا **مسألة** يجب دفع الخمس كله الى الامام حال حضوره كما يستفاد من كثير من النصوص والفتاوى بل عن المعتبر والمنتهى نسبته الى الشيخين وجماعة من علمائنا ويكفي فيه عدم تسلط المالك بنفسه على افراز النصف للامام اذ لا ولاية له عليه ولا على احد من قبيله ثم ذكروا ان الامام يقسم بين الطوائف بقدر الحاجة فما فضل له وما اعوز فعليه الاتمام ولم يحك التصريح بالمخالفة الا عن الحلي حيث منع من كون الفاضل له لعدم الدليل على الحكم بملكيته نعم له ان يحفظ الفاضل لهم وكذا من وجوب اتمام ما اعوز ولعدم الدليل على وجوب انفاقهم عليه وقد طال الاستدلال على ذلك وزاد والتطويل في رده مع عدم الفائدة في تحقيق هذه المسألة ونحوها من وظائف الامام الذي هو المرجع في بيان وظائف غيره نعم ربما يتفرع عليه جواز صرف حصته في قبيله للاتمام اذا لم يكفهم حصتهم وفيه ان الجواب غير موقوف على هذا القول كما سيجيء نعم لو ثبت فهو احد طرق الجواز الا ان الظاهر اختصاص ما ذكره المشهور بقسمة جميع الخمس حتى يقتصر نصيبهم من تمام الخمس على مقدار كفايتهم لا ما اذا لم يدفع من الخمس الا قليل كما هو في هذا الزمان اذ الظاهر انهم ما قالوا بانه يجب عليه صرف حصته اليهم من باب التتمة ولو قالوا ايضا لم يكن دليل على ذلك لان مستندهم في ذلك مرسلة حماد الطويلة حيث قال فيها يقسم بينهم على الكفاف والسعة ما يستغنون به في سنتهم فان فضل عنهم شيء كان للوالي وان عجز ونقص عن استغنائهم كان على الوالي ان ينفق من عنده بمقدار ما يستغنون به وانما صار عليه ان يمونهم لان له ما فضل عنهم ونحوها مرسلة احمد المتقدمة وفيها ان النصف له عليه السلام خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من ال محمد الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك الخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل منهم شيء فهو له وان

نقص عنهم ولم يكفهم اتمه لهم من عنده كما صار له الفضل لزمه النقصان فان الظاهر منهما سيما من سياق المرسلة في نفي اثبات هذا الحكم بيان لمنوط بيد الامام وجباية جميع الصدقات والاخماس اليه وقد اشتملت على مثل ذلك في قسمة الصدقة ايضا بين فقراء الناس نعم يمكن ان يدعى ان المستنبط منه هو وجوب الاتمام عليه من باب المواساة عند عنائهم واحتياج قبيله لعدم وفاء الموجود من حصتهم بمؤنتهم وان كان لاجل عدم دفع الناس ما يجب عليهم لكن ذلك بعيد لو كان في المرسلتين دلالة على ان اتمام ما نقصهم كان من الخمس والظاهر منها الجواز ان يكون اتمامه من مال اخر الله ما الان لا يمكننا تحصيله بتنقيح المناط بانه عليه السلام ملتزم او ملزم من الله بالاتمام من عنده فاذا لم يوجد له مال غير نصفه من الخمس تمم الناقص منه كما هو مقتضى قوله ان الامام وارث من لا وارث له ويعول من لا حيلة له وكيف كان فتبين ان طريق الجواز مبني على هذا الحكم ولذا توقف فيه جماعة كالمحكي مع قولهم فيما ياتي بجواز الصرف ثم ان ظاهر المرسلتين عدم جواز اعطاء الفقير هنا ازيد من مؤنة السنة كما عن الشهيد بل في كلام بعض مشايخنا المعاصرين انه لم يوجد فيه خلافا وسلم ناش مما تقدم عن المشهور في تقسيم النصف عليهم على الكفاية على ما في المرسلتين وقد عرفت ان الظاهر من فتوى المشهور والمرسلتين كون ذلك عند تقسيم الامام لجميع ما يحصل في يده من الخمس على السادة فلعل الاقتصار على الاعطاء على الكفاية لئلا يحصل الاعواز ويدخل النقص على بعض المستحقين فيكون جميعا لهم حيث يبقون محتاجين الى اخذ الصدقات ولذا لم يصح في المرسلة بتقسيم الزكوة كذلك مع انه قد مر جواز اعطاء الفقير من الزكوة فوق الكفاية من غير خلاف وفيه نظر فلا يدل على ان الحكم كذلك في كل خمس يقسمه المالك بنفسه هذا مع ان المرسلتين لا تزيدان على حكاية فعل الامام او مداومته او التزامه بذلك ولو سلم كونه ذلك بالزام من الله فلعله لخصوص الامام حيث ان نسبة الفقراء اليه على السواء من حيث الرحمة والشفقة فيجب ان يكون تقسيمه للاخماس والزكوات وبث المال على وجه البسط التام ويكون مؤنة السنة للفقراء عنده كالوظيفة المستمرة للشخص في كل سنة من عند نفسه فلا دليل على تعدي هذا الحكم الى غير الامام من الملاك الذين فرض امر نصف الخمس كالزكوة اليهم يعطون من يشاؤن من المستحقين ويمنعون من يكرهون اعطائه فكما انه لا حجر عليهم في تخصيص الاشخاص في الاعطاء والمنع فلا حجر عليهم في مقدار المعطى وان لزم منه حرمان جماعة اخرى مما لم يصل الى حد الاجحاف بالنسبة الى البعض فيمنع حتى في الزكوة كما لو جمع اهل البلد جميع زكوتهم واعطوه رجلا واحدا يكفيه عشر معشارها لمؤنة عمره مع موت الفقراء من الجوع وبالجملة فاجراء ما في المرسلة سيما بملاحظة اتحاد حكم الخمس فيها مع حكم الزكوة بالنسبة الى احاد الملاك المعطين مشكل جدا ولذا صرح سيد مشايخنا في المناهل بتقوية جواز الاعطاء فوق الكفاية الا ان الاحوط ما ذكروه

فصل

في الانفال الانفال جمع نفل بالسكون والتحريك الزيادة ومنه قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اي زيادة عما سأله وتسمى الغنيمة لكونها من المزيد للمسلمين بالنسبة الى غيره من الامم والمراد هنا ما يختص بالنبي زيادة على غيره تفضلا من الله وهو بعده للامام وهي امور منها الارض التي ملكت من الكفار من غير قتال سواء انجلوا عنها او مكنوا المسلمين منها وهم فيها كالبحرين والظاهر انه لا خلاف في كون ذلك من الانفال ويدل عليه الاخبار مثل حسنة ابن ابي عمير عن ابن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام قال الانفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب او قوم صالحوا او اعطوا بايديهم وكل ارض خربة وبطون الاودية فهو لرسول الله وهو للامام بعده يضعه حيث يشاء وفي حسنة ابن مسلم بل ابن هاشم ما كان من ارض لم يكن فيها هراقة دم او صولحوا واعطوا بايديهم وما كان من ارض خربة او بطون اودية وفي رواية سماعة ان منها البحرين لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب الا ان المذكور في كتاب الاحياء ان البحرين اسلم اهلها طوعا فهي كالمدينة التي اسلم اهلها وقد صرح في الروضة بالاول في الخمس وبالثاني في احياء الموات ولعله لغفلة الى غير ذلك من الاخبار منها مرسلة حماد الطويلة وفيها والانفال كل ارض خربة قد باد اهلها وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب في الانفال وان لم يكن ارضا وهو صريح صحيحة ابن وهب الاتية في الغنيمة ونسبه بعض المتأخرين الى الاصحاب ومنها الارض الموات سواء لم يجر عليها ملك كالمفاوز او ملكت وباد اهلها والظاهر انه مما لا خلاف فيه وعن الخلاف والغنية الاجماع على ان الموات للامام ونحوهما عن جامع المقاصد وعن التنقيح نسبته الى اصحابنا وعن المسالك انه موضع وفاق وعن الرياض انه لا خلاف فيه بيننا وقريب منه في الكفاية كما صرح به جماعة والذي في حاشية الروضة مستدلا على ذلك بما سبق من الاجماع عن التذكرة على الملك بغير الاحياء ويدل عليه الاخبار المتقدمة وعن جماعة ان التقييد بكون الارض مملوكة فباد اهلها الظاهر انه للاحتراز عما له مالك معروف فانه له وان صار مواتا نعم لو كان ملكه بالاحياء فانه ففي زوال ملكه عنه ورجوعه ملكا للامام كما كان قبل الاحياء قولان في باب احياء الموات ولو مات على المفتوحة عنوة فالظاهر انه كالملك الخاص المملوك بالزوال في عدم صيرورتها للامام كما عن الرياض التصريح به مستفيدا من السرائر نفي الخلاف فيه فاطلاق ان الموات له محمول على الموات بالاصل او بالعارض مع بوار اهلها او معروفيتهم اذا كان الملك بالاحياء على احد القولين ولا يزول ملك الامام عنه بالاحياء بدون اذنه مثل ما يحييه الكفار والمخالفون نعم ما احياه الكفار من الموات ثم اخذت منهم عنوة لان احياءهم له كان قبل تشريع حكم الانفال ولو فرض احياؤهم لشيء من الموات بعد ذلك فغنيمة للمسلمين ففي ملكهم اشكال من عموم ادلة اختصاص الامام بالموات ومن عموم ان العامر من المفتوح عنوة للمسلمين نعم لو قلنا بثبوت الاذن من الامام لاحياء الكفار ايضا ملكوها بالاحياء فيملكها المسلمون بالاغتنام وهو الظاهر من عموم قوله عليه السلام من احيا ارضا وان كان في بعض الاخبار ما يخالفها ثم قد يشكل الفرق بين الموات التي باد اهلها وبين مال من لا وارث له فان المناط ان كان هو معروفية المالك المنتفي في الثاني دون الاول ففيه انه تعبد لا يبتني في شيء من ادلتها وان كان هو العلم بانتفاء الوارث في الثاني دون الاول فهو ايضا كذلك مع ان العلم مشكل في الثاني والفحص لا بد منه في المقامين وبالجملة فالفرق بين الموات التي باد اهلها وبين ما

التي باد اهلها حيث ان الظاهر كون الثاني مع الاجمتين بعد الوارث داخلا في مال من لا وارث له الذي حكمه الصرف في الفقراء ومع عدمه داخلا في مجهول المالك الذي مصرفه الفقراء ايضا وتفصيل الكلام ان الموات التي لا مالك لها كالمفاوز لا اشكال في كونها من الانفال فانها القدر المتيقن من مورد النصوص ومعاقد الاجماعات واما التي لها مالك معروف مشخص فان كان ملكه لها بالاحياء ففي باب احياء الموات فيها قولان وان ملكه بناقل اخر فالظاهر عدم خروجها عن ملك مالكها وعن التذكرة الاجماع عليه نعم ظاهر اطلاق الفتاوى ومعاقد الاجماع قد يوهم الا انه مدفوع بتقييد الموات في بعض الاخبار بكونها باد اهلها وفي بعضها بكونها لا رب لها نعم قد اطلقت الموات في كثير من الاخبار ويبقى هنا ما قطع بعدم بقاء مالكها والكلام من الانفال لكن الاشكال في انه مال من لا وارث له او داخل في الموات وتظهر الثمرة عند تخصيص الاول بفقراء بلد الميت او مطلق الفقراء او خصوص السادة كما احتمله في الرياض في الميراث المذكور وما يعلم بقاؤه ولا يمكن من معرفة شخصه ومقتضى اطلاق الفتاوى ومعاقد الاجماع كونها من الانفال الا ان تقييد الموات في اخبار الانفال تارة بما باد اهلها ولخرى التي لا رب لها يوجب خروج ذلك الا ان يراد الرب المالك المعروف فح فيقع التعارض بين ادلة مجهول المالك وادلة الموات الا ان الانصاف انصراف ادلة الطرفين الى غير المقام وعلى فرض الانصراف ففي الترجيح تامل ولا يترك الاحتياط ثم ان ظاهر كثير من الاخبار كون مطلق الارض التي باد اهلها من الانفال حتى لو كانت محياة الا انها قيدت في غير واحد من الاخبار بما باد اهلها وخربت فالظاهر حمل المطلق على المقيد لان المقام مقام التحديد بل لا يتوهم عند المنافاة فيها الارض المذكورة داخلة في مال من لا وارث له ان ثبت عدم الوارث لا وبابها والا ففي مجهول المالك وايضا فقد ورد في غير واحد من الروايات ان الارض التي لا رب لها من الانفال وظاهره يشمل ما كانت محياة من غير احياء قابلة للانتفاع بها اما لكثرة وورود الامطار واما للمد الماء من البحر اليه كما في شط البصرة ونحوها سواحل بعض البحار ويؤيده عموم ما دل على ان الارض كلها للامام والحاصل ان اخبار الارضين المختصة بالامام قد اطلق في بعضها ان الموات كلها للامام وفي اخرى ان له كل ارض لا رب لها وفي ثالث كل ارض باد اهلها وفي رابع كل ارض ميتة او خربة باد اهلها وفي خامس كل ارض ميتة لا رب لها وفي سادس ان الارض كلها للامام والظاهر ان اصحابنا قيدوا اطلاق السادس باحد الثلثة الاول ثم اطلاق كل منها بواحد من الرابع والخامس وسيجيء ذكر جميع الاخبار كما انه تقدم ومنها رؤس الجبال وبطون الاودية والاجام ولا خلاف ظاهرا في كونها من الانفال في الجملة ويدل عليه مضافا الى مرسلة حماد المتقدمة ما عن العياشي بسنده الى داود بن فرقد عن ابي عبد الله ع في حديث قال قلت وما الانفال قال بطون الاودية ورؤس الجبال والاجام والمعادن وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وكل ارض ميتة قد جلى اهلها وقطايع الملوك وبسنده ايضا عن ابي بصير عن ابي جعفر قال لنا الانفال قلت وما الانفال قال منها المعادن والاجام وكل ارض لا رب لها وكل ارض باد اهلها فهو لنا وفي مرفوعة احمد بن محمد ورواية ابن مسلم الاقتصار على بطون الاودية ورؤس الجبال ولا يبعد عدم القول بالفصل بين الثلثة وهل هي مختصة بالامام ولو كانت من الارض المملوكة لغير الامام من مالك خاص او عام كالمفتوحة عنوة مقتضى اطلاق النصوص واكثر الفتاوى ذلك مضافا الى انه جعل هذه الثلثة او بعضها قسيما للارض المختصة به اذ لو اختصت بالموجود منها في ارض الامام لم يكن وجه لعدها من الانفال بل صرح في كل ارض تابعة لها خلافا في رؤس الجبال للمحكي عن المعتبر والسرائر والمدارك وفي نسبة القول الى المعتبر نظر ولعله لعدم نهوض الاخبار لاثبات حكم مخالف للاصل وفيه بعد الغض عن منع مخالفته للاصل ان الاخبار ناهضة بمعونة ولو اطلاق فتوى الاصحاب كما نسبه اليهم في المدارك كما عن الذخيرة وحمله على ما في الارض المختصة به ينافي جعله قسيما مستقلا وخلافا في الاخيرين للمحكي عن الاخيرين لما ذكر وتوقف في الاخير منها الفاضلان في المنتهى والمعتبر ثم ان الثمرة في رؤس الجبال وبطون الاودية قليلة لكونها غالبا مواتا والاجام جمع اجمة بالتحريك كقصبة يجمع على اجم كقصب والاجام جمع ابنه او جمع جمع والاجمة كما في الروضة الارض المملوة قصبا ونحوه كما في الروضة وفي حاشيتها للمدقق الخوانساري انه المعروف في معناها وفي القاموس انها الشجر الكثير الملتف وكانه سقط منه لفظ ذات انتهى وكيف كان فالمراد ان الارض المستاجمة نفسها بما فيها من الانفال نظير رؤس الجبال وبطون الاودية لا نفس القصب والشجر وان كان ذلك يقابل عليه ظاهر لفظ القاموس كالمحكي عن المصباح المنير وكيف كان والاقوى ان الارض المستاجمة للامام كالموات او هي منها اذا وقعت في ملك مالك بل ملكها الامام نعم لو استوجمت شيء من الارض المملوكة لشخص خاص او مطلق المسلمين فالاقوى عدم صيرورتها للامام بل هو نظير ما لو ماتت بغير الاستيجام فانه قد مر انها لا تخرج عن ملك مالكها بالموت الا اذا كان ملكها بالاحياء على قول لا يبعد عدم خروجها عن الملك اذا كان موتها بالاستيجام ولو على ذلك القول اذ لا يبعد ان يختص القائل بكون الموت مخرجا عن ملك المحيي ما كان على وجه لا ينتفع به لا مثل الاستيجام ومما ذكرنا يظهر وجه تخصيص الاجام بالذكر في النصوص والفتاوى مع ذكر الموات فان المراد بها الموات على وجه غير الاستيجام فان المستاجمة كالارض الحية من حيث الانتفاع بشجرها بل الحكم كذلك في رؤس الجبال وبطون الاودية اذا فرض طروها في ملك مالك وان كان الاول منها كالمحال عادة والى ما ذكرنا اشار المحقق الاردبيلي ره بان هذه الثلثة يعني رؤس الجبال وبطون الاودية والاجام داخل في الموات الا ان ذكرها للتوضيح واحتمال صرف الموات الى غيرها فيحصل مما ذكرنا ان القائلين بكون الاجام للامام ولو كانت في ملك الغير ان ارادوا انها لو صارت ملك الغير اجمة فلا دليل لهم على ذلك الا على القول بخروج الارض بمطلق الموت عن الملك ولو فرض حدوثه بالبيع والشراء وهو بعيد وان ارادوا ان الاجام للامام وان وقعت في ملك الغير ان كان استيجامه قبل ملك الغير للارض المشتملة عليها فهو حسن ثم ان المرجع في الاجام الى العرف بعد مثل ذراع او ذراعين [illegible]

قصبا اجمة ثم ان بعضهم ذكر من الانفال سيف البحار بكسر السين اي ساحلها ولم اقف على دليل يدل عليه بالخصوص ولا ابعد الرجوع فيه الى العمومات فان كان الساحل مملوكا لشخص او اشخاص او طبقة المسلمين فحكمه حكم غيره من المملوكات وان كان مواتا فهو للامام وان كانت حية بمعنى قابلية للانتفاع بها لقربه من البحر فيسقي زرعه من جهة قربه عروقه او بمد البحر ففي كونه من المباحات يجوز لكل احد التصرف فيها او من الانفال لانه عد منها في غير واحد من الاخبار كل ارض لا رب لها مضافا الى عموم ما دل على ان الارض كلها لنا وجهان ومنها صفايا الملوك وقطايعهم وضبطها في المعتبر والمنتهى والمدارك وظاهر المسالك بما يختص به ملكهم من الاراضي وغيرها ويدل هذا التعميم في الروايات منها المرسلة المتقدمة وفيها وله صوافي الملوك ما كان في ايديهم على غير وجه الغصب ففي موثقة سماعة الانفال كل ارض خربة باد اهلها وشيء يكون للملوك فهو للامام ونحوها المروي عن العياشي بسنده عن ابي حمزة الثمالي وفي الصحيح عن داود بن فرقد المتقدمة ان قطايع الملوك كلها للامام نعم صرح في حاشية الشرايع ان المراد منها ما اصطفاه الملوك لنفسهم من الاموال النفيسة ونحوها ولعله المحكي عن مجمع الفائدة حيث قال ان اهل الصفايا من الصفو وهو الخيار اريد بها من الامور الحسنة لان المراد بها غير القرين لتعاقبها بالقطايع وهي الارضين والنباتين ولباعات المخصوص ولا ثمرة مهمة في تحقيق هذا بعد ما عد في النصوص والفتاوى من الانفال كل ما يصطفيه الامام من الغنايم قبل القسمة **مسئلة** المعروف بين الثلثة واتباعهم ان ما يغنمه القاتلون بغير اذن الامام فهو للامام خاصة وعن الحلي دعوى الاجماع عليه والاصل فيه مرسلة العباس الوراق اذا غزا قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمة للامام واذا غزوا باذن الامام فغنموا كان للامام الخمس وضعف سندها منجبر بعدم معروفية الخلاف بل عن المنتهى ولكن انه مذهب الاصحاب ويدل عليه بمثله شهد المطلب بحسنة معوية بن عمار في الكافي في باب قسمة الغنيمة وابن هاشم عن ابي عبد الله ع عن السرية يبعثها الامام فيصيبون غنايم كيف يقسم قال ان قاتلوا عليها مع امير امره الامام اخرج منها الخمس لله والرسول وقسم بينهم ثلثة اخماس وان لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كلما غنموا للامام يجعل حيث احب ولا يخفى عدم دلالتها على المطلوب اذ العبرة بمفهوم القيد في قوله مع امير امره الامام مع تامل فيه ايضا لان المفروض ان ضمير قاتلوا راجع الى السرية التي يبعثها الامام فالقيد لا يكون للتخصيص بل للاهتمام ثم ان صاحب المدارك حكى عن المنتهى تقوية ان هذه الغنيمة في ايدي العسكر فما في اداه لهم فيها الا الخمس واستجوده لاطلاق الاية وضعف الرواية وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله ع في رجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة قال يؤدي خمسا ويطيب له وهذه الحسنة مع عدم مقاومتها للمرسلة المجبورة قابلة للحمل على تحليل الامام ما عدا الخمس او انه حلال الكل له في زمان الغيبة على قول بانه مع احتمال حملها على التقية على ما سيجيء واما نسبته الى العلامة في المنتهى فهو المحكي عنه في كتاب الخمس حيث انه بعد حكاية قول الشافعي بمساواة ما يغنم بغير اذن الامام لما يغنم باذنه مستدلا بالاية الشريفة والجواب عنها بان الاية تدل على وجوب اخراج الخمس لا على بيان المالك قال ان قول الشافعي فيه قوة انتهى لكن المحكي عنه في موضعين من كتاب الجهاد موافقة المشهور قال اذا غزا كل من غزا بغير اذن الامام فغنم كانت الغنيمة للامام عندنا ثم ان ظاهر المرسلة وظاهر اكثر الفتاوى بل صريح بعض عدم وجوب الخمس في هذه الغنيمة وكون الجميع للامام وصرح في الروضة بوجوب الخمس فيه ولا يبعد ان يكون مراده وجوب الخمس على المغتنم بدون اذن الامام اذا احل الامام ذلك له كما انه في زمان الغيبة لان الامام اباح الاولياء تلك الغنيمة والخمس الاخر مشترك بينه وبين قبيله وان كان ظاهر الاية والجواب المحكي نقل عن العلامة في مقام الاستدلال للشافعي هو ذلك وقد فهم ذلك من عبارة الروضة جمال الملة الخوانساري في الحاشية فالمغنم بدون اذن الامام نظير ما استخرج كنز في ملك غيره لا مثل الكرة والمغتنم الخمس على هذا الا يبعد ان صاحب المدارك احتج على المشهور في الاية الشريفة لان وجوب الخمس لا ينافي كون الكل للامام كما ذكره العلامة في جواب الشافعي ومن الانفال مال من لا وارث له ولو ضامن جريرة ونسبه في المنتهى الى علمائنا اجمع ويدل عليه الاخبار وقد تقدم بعضها **مسئلة** المحكي عن الشيخين في المقنعة والنهاية وسلار والقاضي كون المعادن من الانفال ونسبه الى الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي ويدل عليه مضافا الى ما تقدم في رؤس الجبال من روايتي ابي بصير وداود بن فرقد المرويتين عن تفسير العياشي رواية اسحق بن عمار المروية عن تفسير علي بن ابراهيم قال سألت ابا عبد الله ع عن الانفال قال هي القرى التي خربت وانجلى اهلها فهي لله وللرسول وما كان في ارض قد خربت لم يوجف عليه خيل ولا ركاب وكل ارض لا رب لها والمعادن منها ومن مات لا وارث له فالانفال ويؤيدها ما دل على ان الارض وما اخرج الله منها لهم وهذا القول لا يخلو عن قوة وان كان المشهور خلافه سيما في المعادن الظاهرة استضعافا للروايات السابقة مع القدح في دلالة الموثقة لعدم صراحتها مع اعتبارها سندا بان قوله منها يحتمل ان يكون قيدا للمعادن فيرجع الضمير الى الارض لا رب لها مع ان المحكي عن بعض النسخ بدل منها فيها ولا يخفى ضعف الاحتمالين نعم ربما يؤيد المشهور الروايات الواردة في ثبوت الخمس في المعادن حيث انها خالية عن التعرض لكونها للامام مع ان ثبوت الحكم فيها وما يشعر باختصاص الباقي بالمالك بالاصل الشرعي لا بتحليل الامام وان امكن دفع هذا بان مثل هذا يجري في المعادن الماخوذة من ارض الانفال فوجوب الخمس يدل على كون الباقي للمالك باصل الشرع فيتعين حملها على ان الماخوذ منها باذن الامام فيه الخمس كما يحكى عن الكليني وسلار التصريح به وفرع على المشهور كما في الروضة تحليل الانفال للشيعة زمان الغيبة وظاهر المحكي في المختلف من عبارات الاصحاب عدم تحقق هذه الشهرة اذ لم ينقل القول بالتحليل مطلقا الا عن سلار وحكي عن الحلي [illegible] في انكار التحليل واستحقاق المتصرف اللعن وعن الشيخ في الحلي عدم جواز التصرف في الاخماس والانفال الا في المناكح والمساكن والمتاجر وعن المفيد الاقتصار على اول الثلثة وكيف كان فلعله زمن الشهرة لم اقف عليه لانه ذهب الحدائق الى المشهور اختصاص التحليل بالثلثة ثم هو مطلب الشهيد والمحقق وجماعة من

عنهم ولعله لعموم قوله في رواية يونس بن ظبيان ما كان لنا فهو لشيعتنا وليس لعدونا منه شيء الا ما غصب عليه ان ولينا لفي اوسع فيما بين ذه الى ذه يعني ما بين السماء والارض ثم تلا هذه الاية قل هي للذين آمنوا في الحيوة الدنيا المغصوبين عليها خالصة يوم القيمة بلا غصب وفي رواية الحرث بن المغيرة النصري خطابا لنجية حيث سئله عن حال فلان وفلان قال يا نجية ان لنا الخمس في كتاب الله ولنا الانفال ولنا صفو المال وهما اول من ظلما حقنا في كتاب الله الى قال اللهم انا احللنا ذلك لشيعتنا ثم اقبل علينا بوجهه قال يا نجية ما على فطرة ابرهيم غيرنا وغير شيعتنا والظاهر ان المراد من الخمس بقرينة قوله اول من ظلما حقنا هو خمس الغنائم فدلت على اباحة خمس الغنائم والانفال وصفو المال ورواية ابي سيار المتقدمة في خمس الغوص ومنها يا ابا سيار الارض كلها لنا فما اخرج الله منها من شيء فهو لنا الى ان قال كل ما كان في ايدي شيعتنا في الارض فهم فيه محللون ومحلل لهم ذلك حتى يقوم قائمنا الخبر دلت على اباحة جميع الارضين للشيعة ومقتضى التفريع السابق في قوله الارض كلها لنا فما اخرج الله لنا الخ ان ما اخرج الله من الارض من المعادن والاجام ونحوها فهو مباح لهم لاباحة متبوعه اعني الارض ولا يبقى من الانفال الا الغنيمة بدون اذن الامام ومال من لا وارث له وقد استفاضت الاخبار في الثاني بالتصدق واما الاول فسيأتي الكلام فيه في امثال رواية داود بن كثير الرقي قال الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا الا انا احللنا ذلك لشيعتنا ويؤيد ذلك بل يدل عليه التعليلات الاتية في حل المناكح والمساكن والمتاجر من الخمس والانفال بكون ذلك لحل المأكل والمشرب وطيب الميلاد فان هذه العلة جارية في الانفال نعم يشمل سائر الخمس بقي الامر فيما تقدم في خمس المكاسب من الاخبار مضافا الى اطلاقات الخمس في موارده وقد استدل في الدروس على اباحة الانفال بفحوى رواية يونس بن يعقوب قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام اذ دخل عليه رجل من القماطين وقال جعلت فداك تقع في ايدينا الاموال والارباح وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله عليه السلام ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم ورواية الحرث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله قال قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى آبائي فهو في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب ويرد عليهما انهما بالدلالة على سقوط الخمس او حق الامام منه اولى فلا بد اما من القول به ولم يقل المستدل واما من حملهما على ما تقدم سابقا في مسئلة خمس الارباح والانفال والاخبار من هذا القبيل كثيرة الا ان ظاهرها الاختصاص بالخمس ولا اقل من شمولها له الموهن للتمسك بها ومن هنا يتعين النظر فيما قدمنا من الاخبار من ان ظاهرها سقوط مطلق حق الامام بل مطلق حق بني هاشم مما في ايدي الناس فلا بد اما من القول بالعفو عن مطلق الخمس وخصوص حق الامام واما من حمل الاخبار على ما ذكرنا من حملها على صورة عدم التمكن من اخذ حقهم وجباية حقوقهم بل عدم التمكن من اخذ القطيعة لادائه الى الشيعة الى الايدي الجائرة وبيانه في ايام الخوف لادائها الى ايذائهم وايذاء اصحابهم او على صورة غلبة الظلم على الشيعة باخذ حقوقهم وغيرها منهم كما يدل عليه قوله في الرواية الاولى ما انصفناكم ان كلفناكم وقوله في الرواية الاخرى من اعوزه شيء من حقي فهو في حل واما من حملها في مثل الروايتين على كون السؤال عن الاموال التي تقع بايديهم ممن لا يخمس واما من حملها على صورة تعذر الايصال في زمان الحضور واما غير ذلك والقول بان العمومات المنفصلة يعمل بها في غير موضع التخصيص وان كان غير مخالف للقاعدة الا ان المظنون عدم التخصيص في هذه الاخبار فلا بد اما من العمل بعمومها في الانفال والخمس واما من حملها على احد ما تقدم وبالجملة فتحليل مال الغير الثابت له بالادلة القطعية بهذه الاخبار المتشابهة دلالة المعارضة بما تقدم في خمس المكاسب في غاية الجرأة بل ربما يمكن القول بعدم اعتبار مطلق الظن هنا وان كان قويا لان المسئلة من الموضوعات دون الاحكام ولذا ايد الحكم بالحلية بعض مشايخنا المعاصرين بانه قد شهد جملة من العلماء كالديلمي في المراسم والعلامة وابن سعيد في الجامع بحصول التحليل من الامام فيقبل شهادتهم بناء على اعتبار استناد الشاهد في شهادته الى الحس لكن هذا التأييد كما ترى لانا نعلم استنادهم الى اجتهادهم الظني في المسئلة الخلافية فلا يصدق عليه الشهادة ومثله في الضعف تأييد المطلب في الاستدلال لها باستقرار سيرة الشيعة على التصرف من غير نكير ولم يلزم احد بجباية لزمها معاملة حق الامام في زمن الغيبة بلزوم الهرج والضيق لو منعوا الا بعوض والظاهر ان قاعدة الموات من الانفال لم يحصل لنا الاطمينان بجواز التصرف فيه لاي شخص وعلى اي وجه غاية ما وصل الينا من المتقدمة التي ذكرناها مؤيدة بان عموم البلوى في هذه الامور يقتضي وجوب رسم المصرف الخاص فيها لو لم يأذن الائمة لشيعتهم على الاطلاق فانه من اهم ما يجب ان يبين مع انه لو لم يتصرف فيها الشيعة لبقي اما بغير مصرف او اما ان يتصرف فيها غيرهم ولا فائدة للمالك في ذلك فالاذن منه تصدق منه على الناس بذلك الصدقة عامة كما يجيء في صدقة رسول الله وامير المؤمنين صلوات الله عليهما على الناس بتحليل المناكح وغيرها من السبي والغنائم واحتمال اختصاص هذه الصدقة بالفقراء مطلقا او فقراء بني هاشم او مطلقهم او العدل من الناس او بني هاشم موهون فان المعنى المتعارف من التصدق بامثال هذه الامور عدم التخصيص باحد كما في الاوقاف المطلقة والقنوات والخانات ونحو ذلك مضافا الى ان المنع من التصرف مجانا حرج مخالف للطف لانه موجب لوقوع كثير من الناس في المعصية حيث ان اغلب النفوس يصعب عليهم دفع العوض في مقابل هذه الامور فكانها عندهم من المباحات الاصلية فيقعون في معصية لا ترتكب بل معرض انساء العباد اثمهم ومناكحهم وهذا الوجه مستفاد من تعليل الامام حلية المناكح فيما ياتي بطيب الولادة فان معنى ذلك انه لو لم يحلل ذلك لوقع غالب الناس في الزنا من جهة عدم المبالاة في لزوم حقنا والا فعدم التحليل بنفسه لا يستلزم خبث الميلاد وبالجملة فالظن القوي الحاصل بالاذن المطلق في الانفال لشيعتهم ويمكن العمل بهذا الظن بل ربما يجعله كبعض التصرفات مثل الوضوء والشرب من مال الغير المتصرف في املاك الامام ادون من الشرب في قناة الغير مع انه يمكن العمل هنا بالظن وان كان من الموضوعات

نظرا

نظرا الى اشتراك المسئلة مع الاحكام في انسداد باب العلم والحاجة الى العمل في الواقعة اكثر منها في الاحكام والاحتياط متعسر او متعذر فيجب العمل بالظن لكن لا يخفى ان الامور المذكورة وما ذكر في حجيتها من كفاية الظن بشاهد الحال او كفاية الظن في المقام لعدم المناص عن العمل وعدم التمكن الا عن الظن لا يجري فيما لا يعم الابتلاء بها كالمغنوم بغير اذن الامام او بدون قتال وصفايا الملوك بل يختص بما كان الابتلاء به عاما كالاراضي ورؤس الجبال وبطون الاودية والاجام وهذه يمكن الاستدلال لها بعموم مثل رواية ابي سيار المتقدمة فان تحليل الارض ظاهر في تحليل ما فيها ولتحليل ما في رؤس الجبال ونحوها فان الارض ايضا يشملها ويدل على ذلك كلما دل على ملك الارض بالاحياء فانها تدل بالفحوى او بتنقيح المناط على ان ما فيها تملك بالحيازة مضافا الى استقرار السيرة القطعية على معاملة ما في هذه معاملة المباحات الاصلية ولا يقدح في ذلك اعتقادهم اباحتها نظرا الى ان المناط في حجية السيرة استكشاف رضا الامام بالعمل وان لم يرض بالاعتقاد الذي هو منشأ ذلك العمل اذ لم يترتب عليه عمل آخر غير مرضي وتشتت الادلة الواضحة الكاشفة في الورع عن ذلك الاعتقاد نعم يمكن ان يستدل بالحمل ما ذكر من غير الاراضي بما ورد من تحليل خمس الغنيمة للشيعة لتطيب ولادتهم ولتحل مناكحهم من مأكل ومشرب فان مقتضى عموم التعليل بالعلة الغائية صدق تحليل هذه الغنائم الثلثة المذكورة اعني غير المأذون وغير المقاتل عليها وقطايع الملوك ايضا منهم ويمكن ان يستدل لحل الانفال كلها بما ورد من تحليل الخمس والفيء

مسئلة يحل في حال الغيبة وما اشبهها من قصور يد الحاكم التصرف في المناكح والمراد بها كل جارية للامام كلها او بعضها اذا كان من الانفال او بعضها اذا كانت تخمس على المعروف بين اصحابنا بل عن المنتهى نسبته الى علمائنا في زمان الحضور والغيبة علمائنا اجمع نعم ظاهر الروضة القول بخلافه لجماعة ولم نعثر على المخالف غير الحلبي كما ذكره في المختلف وعن الاسكافي لما ذكرنا سابقا في مطلق الارض من اقتضاء اللطف دفع هذا الحرج لئلا يقع الغالب في الاثم واستدل به الفاضلان من انها مصلحة عامة يعسر التفصي عنها فوجب في نظرهم الاذن في استباحة ذلك من دون اخراج حقوقهم وقد صرح الائمة عليهم السلام بذلك في اخبار كثيرة منها ما عن عوالي اللئالي مرسلا قال سئل الصادق عليه السلام فقيل له يا ابن رسول الله ما حال شيعتكم فيما خصكم الله به اذا غاب غائبكم واستتر قائمكم فقال ما انصفناهم ان اخذناهم ولا احببناهم ان عاقبناهم بل نبيح لهم المساكن لتصح عباداتهم ونبيح لهم المناكح لتطيب ولادتهم ونبيح لهم المتاجر لتزكو اموالهم ومثل قول ابي عبد الله عليه السلام في رواية الفضيل قال قال امير المؤمنين عليه السلام لفاطمة عليها السلام احلي نصيبك من الفيء لآباء شيعتنا ليطيبوا ثم قال ابو عبد الله عليه السلام انا احللنا امهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا والمروي في تفسير العسكري عن آبائه عن امير المؤمنين صلوات الله عليهم انه قال يا رسول الله سيكون بعدك ملك مخصوص وجبر فيستولى على خمسي من السبي والغنائم ويبيعونه فلا يحل لمشتريه لان نصيبي فيه فقد وهبت نصيبي منه لكل من ملك شيئا من ذلك من شيعتي لتحل لهم منافعهم من مأكل ومشرب ولتطيب مواليدهم فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ما تصدق احد افضل من صدقتك وقد تبعك رسول الله في فعلك احل الشيعة كل ما كان فيه من غنيمة وبيع من نصيبه على واحد من شيعتي ولا احلها انا ولا انت لغيرهم ورواية الثمالي عن ابي جعفر في حديث قال ان الله تعالى جعل لنا سهاما ثلثة في جميع الفيء ثم قال تبارك وتعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فنحن اصحاب الخمس والفيء وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا والله يا ابا حمزة ما من ارض تفتح ولا خمس يخمس فيضرب على شيء منه الا كان حراما على من يصيبه فرجا كان او مالا وقد تقدم رواية نجية الدالة على تحليل الخمس والانفال للشيعة وقد تقدم ان الظاهر من الخمس خمس غنيمة الكفار ورواية ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله عليه السلام اتدري من اين دخل على الناس الزنا فقلت لا ادري فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا لشيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم فان الظاهر من الخمس هنا ايضا خمس الغنيمة من الجواري المسبية كما لا يخفى على المتأمل بل الظاهر من جميع ما كان من هذا القبيل من الاخبار ارادة الخمس بهذا المعنى لا خمس المكاسب ومن هنا يظهر ان عنوان المناكح في كلمات الاصحاب لا يشمل الجارية التي هي من جملة مال التجارة اذا تعلق به الخمس فان الظاهر حرمة التصرف فيها اذا بنى المتصرف على عدم الضمان وتصرف فيها كتصرفه في امواله وكذا الجارية التي اشتريت بعين المال الذي تعلق بعينه الخمس كالمعادن والغوص والحلال المختلط فان الظاهر حرمة وطي تلك الجارية لعموم ما يدل على حرمة شراء الخمس المكتفى به عن مطلق المعاملة به المستلزم لحرمة ما يحصل بيد الناقل من عوضه نعم ربما يظهر من بعض الاخبار عموم كل جارية تعلق بها حق الامام مع ان في التعليل بطيب الولادة دلالة عليه الا ان يدعى انصرافه الى ما هو الغالب في امهات الاولاد من تلك الشيعة لهن اما بالسبي واما بالشراء عن السابي وهو الاغلب واما المنتقلة اليهم بازاء عين مال تعلق به الخمس فما كان من جملة مال التجارة تعلق بعينه الخمس فهو في غاية والظاهر عدم شمول الاخبار المتقدمة مثل قوله ع انا احللنا امهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا بل ربما يتأمل في شمولها لما اذا كان السابي شيعيا فان الظاهر عند انصراف الاخبار اليه لان الغالب هو انتقال السبايا الى الشيعة بالشراء ولو فرض حصولهم معهم في الاغتنام فالمنتقل اليه هو الحاصل بعد القسمة فكانه تم وصل منهم وانما الكلام فيما لو استقل الشيعة بالاغتنام ولا يبعد ان لا يملكوا حق الامام وان ملكوا حقهم اذ المستفاد انتقال ما فيه الحق اليهم من غيرهم نظير حرمة تصرفهم في مكاسبهم واموالهم التي تعلق بها الخمس مع حلية التصرف فيما ينتقل من ذلك من غيرهم اليهم ولا ينفع التمسك بعموم التعليل لانه وارد مورد الغالب فكان المراد دفع المفسدة الحاصلة من انتقال السبي والغنائم وعموم ابتلاء الشيعة بها ووقوعهم من اجل ذلك في الزنا الا ان يقال انه لا مانع من ان يكون المراد دفع خبث الميلاد عن الشيعة من اي سبب حصل من الاسباب التي كان بيدهم دفعها فيحل لهم المناكح التي تتعلق بها حقوقهم من اي جهة كان الا ان ما اخترناه اولا هو مقتضى الجمع بين اخبار التحليل وبين ما سبق من صحيحة الحلبي في الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيصيب غنيمة قال يؤدي خمسنا ويطيب له الباقي

ثم الظاهر ان المراد بالمناكح مطلق الجواري القابلة للوطي لا خصوص المتولدات منهن وان كان ربما يظهر ذلك من بعض الاخبار ومن التعليل لكن التحقيق ان المراد حل ما يتعلق بالمنكح حتى انه لو وقع النكاح وانعقدت النطفة لا يكون ولد حرام وحاصله ان العلة الغائية ارادة دفع الزنا وتقليل اولاد الحرام وعدم خبث ميلاد الشيعة وهذا وان كان يتحقق عقلا بان يكون المباح منحصرا في الموطوءات بل في من صارت منهن امهات الشيعة الا ان ظاهر التعليل بهذه الغاية تحليل الكل لئلا يتفق خلافها وهذا واضح نعم حل التصرف في العبيد لا يستفاد من عنوان المناكح بل هو غيره من العنوانات ثم انه ربما يعتبر المناكح بما يشمل الجارية المشتراة من مال الخمس ومهور النساء وفيه انهما ان دخلا في المؤنة المستثناة من ارباح المكاسب فهو مسلم لكن الظاهر خروجه عن هذا العنوان والا فلا دليل على اباحته **مسئلة** المشهور على اباحة المساكن كالمناكح ويدل عليه مضافا الى رواية العوالي المتقدمة انها من جملة الارض وقد عرفت ان ما بيد الشيعة من الارض فهم فيه محللون وربما يراد بالمسكن ثمن المسكن الموضوع من مال الخمس وفيه ما تقدم من ان الوضع ان كان من [ارباح المكاسب] في سنة الاستفادة مع الحاجة العرفية فهو محلل بمعنى ان الخمس لا يتعلق الا بعده وان كان غير ذلك فلا دليل على الوضع نعم قد يشكل فيما اذا اخذ مسكنا من عمارات اهل الحرب التي لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب او غنمت بغير اذن الامام فان في شمول ادلة تحليل الارض لتحليل البنيان وسائر الامور الخارجة من الارض نوع خفاء ثم ان الظاهر ان المساكن الماخوذة من الارض المفتوح عنوة كل من حيث اباحة الخمس منها اذ قد عرفت وجوب الخمس فيها عينا او ارتفاعا لكن ظاهر الاخبار المحللة للارض للشيعة سقوط هذا الحق منها ولا ينافيه تعرض العلماء لوجوب الخمس فيها لانهم يتعرضون ذلك عند بيان سيرة الامام في الاراضي مع انه يمكن ان يقال ان تحليل الانفال التي للامام مستلزم لتحليل ما هو مشترك فيه بالطريق الاولى والمسئلة اباحة المتاجر ايضا والمساعد له الادلة هو ما يقع التجارة به من الاموال التي ينتقل ممن لا يخمس فان عموم ما دل على عدم حل شراء الخمس حتى ياذن له اهل الخمس وان اذن المنع بدون الاذن الا ان ظاهر ما تقدم من اخبار حل الخمس والفيء للشيعة هو ذلك بل هو صريح الرواية المتقدمة من تفسير العسكري المشتملة على تعليل حل ما ينتقل اليهم من الغنائم بحل منافعهم من ماكل ومشرب بل تقدم ان الخمس الذي حلل للشيعة منصرف الى ما كان منتقلا اليهم بالمعاملة لا ما اغتنموا بانفسهم نعم ظاهر هذه الاخبار اختصاصها بالمال المنتقل ممن لا يعتقد الخمس كالمخالف واما من لا يخمس مع اعتقاده ففي جواز الشراء منه اشكال اقربه عدم الجواز لعموم حرمة شراء الخمس قبل وصول حقهم وصريح الروضة كظاهر المحكي عن السرائر الجواز ثم ان المنفي في المتاجر هو الخمس المتعلق بها قبل الانتقال واما ما يتعلق بربحها الحاصل في هذه التجارة فالظاهر عدم سقوطه لعدم ادلة الثبوت في ارباح المكاسب وعدم الدليل على السقوط فان ظاهر ادلة السقوط سقوط ما فيها قبل الانتقال فلا ينافي الثبوت في الربح بها ولا يقدح السكوت عنه في هذه الاخبار لانها واردة فيما ينتقل الى الشيعة لاجل القنية لا لاجل التجارة كما يناسبه التعليل بطهارة الميلاد وحل الماكل والمشرب مع ان الكلام مسوق لبيان حكم اخر فلا ينفي الخمس عن الربح الذي قد يتفق في هذه المعاملة ثم الظاهر ان تحليل الثلثة موجب لتملك ما يحصل بيد الشيعة منها بالمباشرة تحصيلا او بالانتقال اليه من غيره لا لمجرد جواز التصرف ولذا يجوز وطي الامة وعتقها وبيعها وبيع المساكن ووقفها ونحو ذلك والظاهر انه لا يقول احد بغير ذلك وفي تطبيق هذه الاباحة على القواعد اشكال من وجوه مثل ان الاباحة لتسبب تمليك يوجب ترتب اثار الملك سيما مثل الجواري وان متعلقها لا بد ان يكون موجودا حال الاباحة مع عدم المبيح والمباح حين الاباحة غالبا ومن ان اللازم من التمليك صيرورته للشيعة كالارض مفتوحة عنوة للمسلمين لا يختص بواحد دون واحد وان احيى الارض وحاز المال بل كان اللازم على المحيي اداء خراج الارض فيحصل البيت المال للشيعة والذي هون الخطب الاجماع على انا نملك بعد التحليل الصادر منهم صلوات الله عليهم كل ما يحصل بايدينا تحصيلا او انتقالا فهذا حكم شرعي لا يجب تطبيقه على القواعد نعم يمكن ان يقال الاصل والمنشا في ذلك احد الامرين احدهما ان يقال ان تملكهم الفعلي لم يتعلق بهذه الامور لحقه الاباحة والتحليل فيشكل بما ذكر وانما كان ذلك حكما شانيا من الله سبحانه واذنهم ودفع بذلهم رافع لذلك الحكم الشاني بمعنى ان الشارع بملاحظة رضاهم بتصرف الشيعة لم يجعل هذه الامور في زمان قصور يدهم ملكا فعليا لهم بل ابقاها على الحالة الاصلية فهي باقية بواسطة ما علم الله منهم من الرضا على اباحة الاصلية بالنسبة الى الشيعة وهذا نظير الحرج الدافع للتكليف الشاني كما في نجاسة الحديد ولا مخالفة في ذلك لاخبار اختصاص هذه الامور بالامام نظرا الى ان صيرورتها من المباحات انما نشات من شفقتهم القديمة على الشيعة قبل شرع الاحكام فجواز التصرف منوط برضاهم ولا يجوز التصرف بدون رضاهم ومن تصرف بدون رضاهم فهو ظالم لهم غاصب لحقهم ولا معنى للاختصاص اذ بدونه ذلك الثاني ان يقال بثبوت ملكهم لها فعلا الا ان ملكيتهم الفعلية ليس امرا منافيا لملكية الشيعة لها بالاحياء والحيازة حتى يكون ملكية الشيعة لها بالانتقال عن ملك الامام وان صرح في بعض الاخبار بلفظ الهبة الظاهر في الانتقال بل هو معنى تشبيه في الجملة بملكية الله سبحانه للاشياء وان كان ذلك ملكا حقيقيا مساويا بالملكية نفس العباد الا ان هذا المعنى كالقريب منه بمعنى ان الله تعالى سلطهم على هذه الاموال سلطنة مستمرة لهم ان ياذنوا الغير في التملك فلهم ان يمنعوا وليس الاذن علة محدثة للتملك حتى يحتاجوا في ارجاعه بعد تملك الغير الى انفسهم الى تملك جديد بل نظير المولى المالك لعبد حيث انه بعد تملك العبد ليس مالكا بل هو مالك لان يملك بل ملك المالك دائر مع رضاهم وما يتوقف عليه ثم انه قد صرح بعض سادة مشايخنا في المناهل بانه لو كان في يد المخالف شيء من هذه الانفال بحيث يعلم بعدم انتقالها اليه من يد مؤمن فيجوز ان يستنقذ منه ذلك بانواع الاخذ مثل الخدعة والسرقة والقهر اذا امكن لانه غصب في

ايديهم

ايديهم وعن الشهيد في بعض حواشيه على القواعد حرمة ذلك كما صرح به في الروضة بل عن الاول وجوب رده بل بطلان صلوته قبل الرد وظاهر الاخبار وان كان هو الاول الا ان الظاهر من بعض الاخبار وجوب معاملتهم على ما يعتقدون في مثل الملكية والزوجية من الامور المضافة الى الاشخاص دون مثل الطهارة والنجاسة في الاعيان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

النظر الثالث في الخمس

وهو لغة رابع الكسور وشرعا اسم لحق في المال يجب بالحجة وقبله وهو يجب في غنائم دار الحرب بالكتاب والسنة والاجماع وظاهر الثلثة عدم الفرق بين ان يكون بعد المؤنة على التفصيل المذكور في الجهاد وقد حواها العسكر او لا كالارض ونحوها ما لم يكن غصبا من محترم المال فان المغصوب مردود والاطلاق يشمل ما لو كان الغزو بغير اذن الامام وان كان الكل للامام الا انه لا ينافي وجوب الخمس فيه كما صرح به في الروضة ويظهر في المنتهى حيث قال في رد القائل بان حكمها حكم الغنيمة مع الاذن مستدلا بالاية ان الاية غير دالة على مطلوبه لانها انما تدل على وجوب اخراج الخمس لا على المالك لكن ظاهر كلام الباقي بل صريح بعضهم عدم وجوب الخمس ويلحق بغنائم دار الحرب مال البغاة التي حواه العسكر بناء على قسمته كما عن الاكثر لعموم الاية نعم في رواية ابي بصير كل شيء قوتل عليه على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فان لنا خمسه ولا دلالة فيها ظاهرة واما ما يوخذ الكفار غيلة فالظاهر انه لا خمس فيه الا من حيث الاكتساب فيراعى فيه مؤنة السنة ولو كان القتال لغير الدعاء الى الاسلام ففي لحاق المغنوم بما اخذ قهرا من غير قتال او بما اغتنم بغير اذن الغير باذن او بالقتال الماذون وجوه متدرجة في القوة وقد ورد في غير واحد من الاخبار اباحة مال الناصب ووجوب الخمس فيه ويظهر من الحدائق اتفاق الطائفة المحقة على الحكم بجواز اخذ مال الناصب وهو بعيد والظاهر من شرح المفاتيح والارشاد للمحققين ابهمها والاردبيلي الاتفاق على الخلاف واولى الحمل حمل الجواز بالناصب للحرب المسلمين لا الناصب العداوة للشيعة ولعله لعدم الخروج بها عن الاصول والعمومات وهو حسن ثم ان مقتضى اطلاق العبارة وصريح غيرها كظاهر الادلة وجوب اخراج الخمس من الاراضي المفتوحة عنوة وان اختلف كلامهم في وجوب الاخراج من ارتفاعها كما عن غير واحد ومن عينها وهو ظاهر الوسيلة وعبارتي لك وقرا او يتخير بينهما كما في ... وانكر كل في ... بعدم الدليل وبما يظهر من الاخبار الواردة في حكم اراضي الحكم المصرح في بعضها بانه ليس للامام من ذلك قليل ولا كثير وكل بحسبه نوع من خبر فان اراد عدم ثبوت الخمس في تلك الاراضي بل في مطلق غير المنقول فالظاهر انه مخالف لفتوى الاصحاب وظاهر الادلة مثل الاية ورواية ابي بصير المتقدمة وان اراد العفو عنه في ضمن عفوهم عن جميع ما لهم في الاراضي كما سيجيء في الانفال من الروايات العامة في تحليل حقوقهم مما في يد الشيعة من الاراضي فله وجه ويؤيده خلو كلماتهم في باب احياء الموات عن وجوب اخراج الخمس من ارتفاع هذه الاراضي كما يحكى عن التحرير لكن الظاهر كما قيل انهم اعتمدوا في ذلك على ما ذكروه في باب الخمس والجهاد فلا يبقى في ذلك شهادة على السقوط كما لا يبقى في خلو الاخبار شهادة على العفو والسقوط فضلا عن عدم الثبوت لاحتمال ابتناء ذلك على تعلق الخمس بعينها فيكون النظر في تلك الاخبار الى ما بقي للمسلمين بعد اخراج الخمس ثم واما اخبار الاراضي فلا يبعد دعوى اختصاصها باراضي الانفال ويتفرع على ما ذكر جواز الحكم بملكية ما في يد المسلم من بعض تلك الاراضي وان علمنا بكونه محياة حال الفتح لانتقالها على وجه الخمس او لاحتمال بيع الامام لها للمصلحة كما صرح بذلك بعضهم في الارض التي يشتريها الذمي من اراضي الخراج ويجب الخمس ايضا في المعادن بالاجماع المحقق والمستفيض في حكايته كالاخبار مضافا الى عموم الكتاب بناء على ان ما غنم عام لكل ما استفيد كما في الكتب ولو قلنا بان لفظ الغنيمة منصرف الى غنيمة دار الحرب ولعله لهذا اشتهر بين الاصحاب التمسك به لوجوب الخمس في مطلق المغنوم بل نسب الاستدلال به الى الاصحاب كافة عدا شاذ بل ادعي في الرياض الاجماع على عموم الاية هذا مضافا الى الاخبار المستفيضة المفسرة لها بالمعنى العام فتامل بعض متاخري المتاخرين في عمومها من جهة ظهور سياق الاية في الجهاد في غير محله وقد اختلف ظاهر عباراتهم في تفسير المعدن ففي الدروس انه كلما استخرج من الارض مما كان اصله منها ثم اشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع بها وفي البيان انه الحق به حجارة الرحى وكل ارض فيها خصوصية يعظم الانتفاع بها كالنورة والمغرة ويشكل بمثل النفط وشبهه وبعض افراد الطين والحجر الذي يعظم الانتفاع بها مع بقاء صدق الارض عليه كحجارة النار والرحى وطين الغسل فان في صدق المعدن عليها في العرف خفاء وان عدها جماعة منه كالشهيد وظاهر المحقق الثاني حيث عد البرام في القواعد والروضة من المعادن الظاهرة في باب احياء الموات مع ان المحكي عن المنتهى التصريح بان المعدن ما كان في الارض من غير جنسها وعرفه في موضع اخر منه كما عن التذكرة بانه ما استخرج من الارض مما يخلق فيها من غيرها مما كان له قيمة مدعيا في صريح محكي الثاني وظاهر الاول انه قول علمائنا اجمع ومثلها المحكي عن نهاية ابن الاثير والازهري وعن القاموس المعدن كمجلس منبت الجوهر من ذهب ونحوه وكيف كان فلا اشكال فيما ذكر في النص تمثيلا بقوله كالذهب والفضة والرصاص والياقوت والزبرجد والكحل والعنبر على بعض والقير والنفط والكبريت ووجوب الخمس في الاربعة الاخيرة منصوص بزيادة الملح وما عداها لا اشكال في اطلاق اسم المعدن عليه ويبقى الاشكال في الامور المتقدمة وفي مثل المغرة والنورة والجص وعن الشيخ الجزم باندراجها في المعادن وعن الحلي عد المغرة والنورة والاعتراض على الشيخ في الجمل حيث حصر المعدن في خمسة وعشرين ولم يعدهما ولعله اعتذر عنه المصنف في المختلف بانهم لم يقصدوا بذلك الحصر بل عد اغلب المعادن

وتوقف في جميع هذه جماعة من متأخري المتأخرين ويمكن الاستحباب للأولين بصحيح ابن مسلم قال سألت أبا جعفر ع عن الملاحة فقال وما الملاحة فقلت
أرض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحاً فقال هذا مثل المعدن فيه الخمس فقلت فالكبريت والنفط يخرج من الأرض فقال هذا وأشباهه فيه الخمس بناء على
أن مماثلة الأجزاء المتحجرة من الأرض المعدن ليس بأوضح من مماثلة المغرة والنورة وطين الغسل والجص وفي رواية الشيخ بدل قوله هذا مثل المعدن قوله
هذا المعدن فيه الخمس ولعل ذلك الشيخ أوضح فتأمل ومورد الإشكال في هذه الأمور وجوب الخمس من حيث المعدنية فيراعى فيه النصاب ولا يراعى فيه مؤونة السنة أو من
حيث الاكتساب فعكس المراعاة وإلا فلا إشكال في أصل الوجوب في الجملة ومقتضى عموم ما دل على الوجوب في الصنائع والاكتساب بعد مؤونة السنة المسلّمة في المقام
عن معارضة ما دل على أحكام المعدن هو الأخير نعم لو صدق الركاز على مطلق ما ذكر في الأرض مما أشار منها في الجملة أمكن التمسك له بصحيح زرارة قال
سألته عن المعادن ما فيها فقال كلما كان ركازاً ففيه الخمس وقد يستشكل بأن العبرة في الاشتمال على خصوصية توجب عظم الانتفاع بناء على ما تقدم
غريبة ولكن إن كان قبل العلاج ولا ريب أن الحجارة التي يحصل منها النورة بالإحراق ليس فيها خصوصية وإن كان بعده فيدخل ما يصنع من الطين
بعد الطبخ مثل التربة الحسينية المطبوخة وظروف الخزف سيما المعروف منها بالصيني فالخصوصية الموجودة في حجارة النورة ليست بأزيد من الموجودة
في الطين القابل لجعله من ظروف الخزف سيما الصيني وشبهه والنوع الرفيع بل يشكل الفرق بين الطين الخاص التي يعمل منها هذه الأمور وشبهها وبين
الجص الغير المطبوخ ولعله لذا قيل إن لوجوب الخمس فيما يحتاج إلى العمل من التراب كالتربة الحسينية والظروف والآنية وجهاً وكيف كان فظاهر الأدلة
اختصاص الخمس بالمعدن المستخرج من مأخذه فلو وجد شيء منه مطروحاً في الصحراء فأخذه فلا خمس فيه على ما جزم به بعض وقد يشكل الفرق بينه وبين ما
صرح به المنتهى والتهذيب من أن ما يخرجه الإنسان من المعدن في ملك غيره فهو للمالك وعليه الخمس وليس للمخرج وحمله على كون المخرج أجيراً ونحوه خلاف
الظ وقد صرح غير واحد بوجوب الخمس في العنبر المأخوذ من وجه الماء أو من الساحل والظ أن وجه الماء ليس معدناً للعنبر نعم ما زعمه المحقق الأردبيلي
في ذلك تفريعاً على ما اعترف به من أن المتبادر من المعدن ما استخرج من معدنه قال الآن يكون معدن العنبر وجه الماء وكيف كان فإنما يجب الخمس بعد
إخراج المؤونة تحصيلها مصفاة إجماعاً نصاً وفتوى وبلوغ النصاب فإن المشهور بين المتأخرين الأصل ولصحيحة البزنطي عن مولانا الرضا ع قال سألته
عما أخرج من المعدن من قليل أو كثير هل فيه شيء قال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً خلافاً للمحكي عن كثير من القدماء فلم
يعتبروا نصاباً بل عن الخلاف والغنية والسرائر دعوى الإجماع عليه للإطلاقات اللازم تقييدها بالصحيحة أو الموهونة بها كوهن دعوى الإجماع بانتهاء
الخلاف بين المتأخرين فلا محيص عن الرجوع إلى الأصل وعن الحلبي والصدوق اعتبار بلوغ دينار وهو شاذ ومستنده محمول عند جماعة على الاستحباب
وهل يجزي بلوغ قيمته مائتي درهم أم لا بد من بلوغه عشرين ديناراً قولان منشأهما ظهور قوله ما يجب في مثله الزكاة في الأول وظهور الاقتصار في بيانه
على عشرين ديناراً مع أن الأصل في نصاب الزكاة الدراهم واعتبار الدنانير لأنها على الدراهم كما في غير واحد من الأخبار في الثاني فيدور الأمر بين حمل
الموصول على المقدار من جنس الدنانير وبين حمل العشرين ديناراً على مجرد المثال فيراد من الموصول المقدار من مطلق النقد ولعل الأول أولى مع أنه أوفق
بالأصل وإن كان الثاني أوفق بالإطلاقات وظاهر الصحيحة اعتبار النصاب بعد المؤونة كما صرح به جماعة بل في شرح المسالك إلى ظاهر الأصحاب
فهو الإجماع عليه لأنها تدل على ثبوت الخمس في مجموع النصاب فلو اعتبر قبل إخراج المؤونة لم يكن الخمس في مجموعه بل في الباقي منه بعد المؤونة خلافاً لما في المدارك
وبعض مشايخنا المعاصرين فاعتبراه قبله اقتصاراً على المتيقن في الخروج عن الإطلاقات وهو ضعيف وهل يعتبر وحدة الإخراج ولو عرفاً في بلوغ
المخرج النصاب أم يجب فيما بلغه ولو بإخراجات متعددة مفصولة ولو تخلل الإعراض في الأثناء قولان من إطلاق الصحيحة ومن دعوى انصرافها إلى الإخراج
الواحد وإلى الإخراجات المتحدة عرفاً وعليهما يبتنى الخلاف في اعتبار اتحاد النوع في بلوغ النصاب وعدمه وظاهر البيان وحاشية الشرائع التوقف
هنا ولو اشترك جماعة في استخراج المعدن فصرح جماعة باعتبار بلوغ نصيب كل واحد النصاب وظاهر الصحيحة كفاية بلوغ المجموع كما اعترف به في البيان
الآن بقي أن ما يجب في مثله الزكاة هو عشرون ديناراً لمالك واحد وفيه نظر نعم ظاهر أدلة وجوب الخمس في المعدن استقلال الأشخاص في التكليف
فإذا قيد المعدن بما بلغ النصاب رجع إلى أنه يجب على كل واحد إخراج خمس ما استخرجه إذا بلغ النصاب ثم إن العبرة في النصاب بقيمته يوم الإخراج
لأنه الظ فما عن الشهيد من الاجتزاء بالقيمة التي كانت النصاب عليها في صدر الإسلام ضعيف جداً ثم إن المعدن إذا كان في المباح فالخمس لأهله والباقي
لواجده وإن وجد في ملك فهو لمالكه فعليه الخمس وليس له وضع مؤونة الإخراج والظ أن الموجود في أراضي الأنفال مع عدم تملكها بالإحياء لمالكها أو
مع احتمال عدم تملك المخالف أو الكافر له لما دل على أن أموال الناس شيعتنا وليس لعدونا منه شيء وأما الموجود في الأرض المفتوحة عنوة فالظ أنه
للمسلمين لا كأصل الأرض بل كسائر المباحات ويحتمل عموم الإباحة وكون الناس شرعاً فيه سواء والظ تعلق خمس المعدن بعينه على ما يظهر من كثير من كلماتهم
بل عن ظاهر المنتهى عدم الخلاف فيه في الغنائم لظهور الأدلة في ذلك من الكتاب والسنة بل هو ظاهر لفظ الخمس لكن الظ دفع القيمة لما سيجيء ولذا قال
في التحرير والمنتهى على ما حكي لو باع الواحد جميع المعدن فالخمس عليه وإن كان قوي في محكي مجمع الفائدة العدم لظهور الأدلة في ذلك أن قياسه على
الزكاة في جواز الضمان فاسد ومال إلى ذلك أيضاً في المناهل إذ لم يترتب على الإخراج من العين ضرر ولا فرق في ثبوت الخمس بين المسلم والذمي سواء وضعنا

من العمل

من العمل في المعدن كما عن الشيخ أم لا لعدم الدليل عليه إلا ما يظهر من الأدلة في أرض المسلمين ولا بين الحر والعبد إن كان ما يخرجه غير المكاتب لسيده ولا بين
الصغير والكبير لأنه أهل للاكتساب ولا يعتبر فيه حول ولا يخرج منه مؤونة غير مؤونة التحصيل والظ أن أول وقته بعد التصفية فيما يحتاج إليها والظ صحة
ما عالجه المالك بنفسه مما أخرج الله سبحانه من حجارة مصفى الخمس وفي نوبته الإخراج ما تقدم في الزكاة واعلم أنهم اختلفوا في حقيقة العنبر فقيل
إنه نبات من البحر وقيل إنه عين من ماء البحر وقيل شيء يقذفه البحر إلى جزيرة فلا يأكله حيوان إلا مات ولا ينقره طائر إلا نصلت منقاره ولا وضعت
أظفاره إلا انصلت وقيل إنه روث دابة بحرية وإنه شيء في البحر يأكله بعض دوابه لدسومته فيقذفه رجيعاً فيطفو على وجه الماء فيلقيه الريح إلى الساحل
ولا إشكال ولا خلاف كما في المدارك وعن الذخيرة في وجوب الخمس فيه لصحيحة الحلبي قال سألت أبا عبد الله ع عن العنبر وغوص اللؤلؤ فقال عليه الخمس وظاهرها
عدم الفرق بين ما يؤخذ من الساحل أو من البحر أو من وجه الماء أو من الجزيرة وإنما الإشكال في أنه اعتبر فيه نصاب الغوص أو نصاب المعدن بفرق بين
أفراده ولا يعتبر فيه نصاب أصلاً بل يدخل في المكاسب فيخرج منه مؤونة السنة أو لا يعتبر فيه ذلك لأنه لإطلاق الصحيحة وربما يستظهر من وحدة السياق فيه
وفي غوص البحر اعتبار نصاب الغوص فيه وفيه نظر وفي المسالك أنه إن أخذ من تحت الماء فهو غوص ولو أخذه من وجه الماء فهو معدن ومع قصور عنه
فكسب فيلحقه حكم ما ألحق به وهو حسن مع عموم أدلة المعدن له ولا يخلو عن نظر إذ بعد تسليم صدق المعدن على العنبر قد عرفت التأمل من المحقق الأردبيلي
لأن الظ المتبادر الشيء المأخوذ من معدنها الآن بقي المتبادر المأخوذ من منبته فالأقوى أن غير المأخوذ من تحت الماء ليس غوصاً قطعاً فيتردد بين
عنوان المعدن وعنوان المكسب وظاهر الصحيحة وجوب الخمس فيه من حيث الخصوص مع أن الملازمة نفي إخراج مؤونة السنة واقترانه مع غوص اللؤلؤ مما يبعد
تقييده بما بعد الإخراج فينفي احتمال دخوله في عنوان المكسب ويتعين الأول وبعد ظهور الإجماع على حصر عنوانات الغنيمة في الأمور المتعددة يتعين
دخوله في المعدن فيعتبر فيه نصابه وما في المحكي عن الأكثر والأحوط إخراج الخمس منها وإن لم يبلغ نصاباً وإن لا يخرج منه إلا مؤونة التحصيل التي لا خلاف في
اعتبارها ويجب الخمس في الكنوز في الجملة بالأدلة الثلاثة وقد عرف جماعة الكنز بأنه المال المذخور تحت الأرض وزاد في المسالك والروضة قيد القصد إلى
الذخر وأن المختفي بنفسه حكم اللقطة وزاد بعضهم قيد كونه للادخار لا لمجرد الحفظ في زمان قليل لكن في كشف الغطاء أنه ما كان من النقد مذخوراً بنفسه
أو بفعل فاعل وفيما فيه من التخصيص والتعميم نظر إلا أن يرجعا إلى الحكم دون الموضوع نعم ظاهر المحكي عن جماعة موافقته في تخصيص الحكم بالنقد واختاره بعض
مشايخنا في مستنده وهو خلاف إطلاق الأخبار ومعاقد الإجماعات مضافاً إلى خصوص صحيحة زرارة المتقدمة في المعادن كل ما كان ركازاً ففيه الخمس
للمذخور بغير قصد للمذخور في غير الأرض كالسقوف والحيطان وبطون الأشجار ولعل المستند فيحكم غير واحد بالخمس فيما يوجد في جوف الدابة وبطون السمكة
والأقوى تعميمهم في الكنز ينافي ذلك ولذا عطف في الدروس الركاز على الكنز لكن الإنصاف انصراف الركاز إلى المدفون في الأرض ولذا ذكر في كشف الغطاء
ما عرفت من تعميمه للمذخور بغير قصد أن ما يوجد في أرض الكفار مدخراً في جدار أو بطن شجرة أو خباء في موات أو خشب أو تحت حطب فهو لواجده من غير خمس
ويعتبر في الكنز النصاب بلا خلاف وحكاية الاتفاق فيه مستفيضة ويدل عليه مضافاً إلى ذلك صحيحة البزنطي عن مولانا الرضا عليه السلام قال سألته عما يجب
فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب في مثله الزكاة ففيه الخمس وفي مرسلة المفيد في المقنعة عن الرضا ع قال سئل عن مقدار الكنز الذي يجب فيه الخمس فقال ما يجب
فيه الزكاة من ذلك ففيه الخمس وما لم يبلغ حد ما يجب فيه الزكاة فلا خمس فيه وفي الغنية أن نصابه دينار مدعياً عليه الإجماع وهو شاذ وإن جعله الصدوق
في أماليه من دين الإمامية ودعوى اختصاص الركاز وضعاً أو الكنز انصرافاً بالنقد ممنوعة وأشد منهما منعاً ما ذكره شيخنا المعاصر في مستنده من
دعوى تقييد إطلاقهما بالصحيحة الآتية في نصاب الكنز قال سألته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب في مثله الزكاة ففيه الخمس بناء على أن حمل المثال
فيها على الأعم من العين والقيمة تجوز لا دليل عليه وفيه نظر لا يخفى وظاهرها كفاية بلوغ أحد نصابي الزكاة ولو كان مسكوكاً من أحد النقدين فلو كان
عشرة دنانير قيمتها في هذا الزمان مائتا درهم وجب فيه الخمس على أن ظاهر الرواية المماثلة في مقدار الغنيمة فقط الآن بقي أن الظ من المماثلة هو
أن يبلغ ما كان من أحد النقدين نصاباً وإن كان من غيرهما فيكفي قيمة أحدهما فيصدق على عشرة دنانير أنه لا يجب في مثله الزكاة بخلاف مقدار من الحديد
يسوى عشرة دنانير ومائتي درهم ولذا قال في المنتهى أن هذا المقدار المعين معتبر في الذهب والفضة يعتبر فيهما ما شاء درهم وما عداهما فبقيمته لأحدهما
نعم حكي عن جماعة كالمحقق في الشرائع الاقتصار على نصاب الدينار لم يعلم له وجه وفي المسالك أنه ينبغي القطع بخلافه ثم ظاهر الصحيحة مساواة الكنز
للمال الزكوي في مبدأ تعلق الحق لا من كل وجه حتى يبقى باعتبار النصاب الثاني للنقدين في الخمس أيضاً كما في المدارك ضعيف جداً لمخالفة الإطلاقات مع اعترافه
بعدم القائل به وأيضاً فالظ من الصحيحة بلوغ النصاب وحد الإخراج عرفاً ولو تعدد المدفون بخلاف ما لو تعدد الإخراج من أمكنة غير متحدة عرفاً والظ تعلق
الخمس هنا بالعين بل هو اتفاق كما حكاه بعض لكن الظ جواز إخراجه من قيمته بل عليه ما رواه في الوسائل عن الكليني مسنداً عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه
فيمن وجد كنزاً فباعه بغنم فقال أمير المؤمنين ع أدّ خمس ما أخذت فإنك أنت الذي وجدت الركاز وليس على الآخر شيء لأنه إنما أخذ ثمن غنمه وحملها على
إجازته ع لبيع الحصة يأباه ظاهر التعليل لكن سند الرواية ليس بذلك ثم إن وظيفة هذا الباب وإن كان هو التوجه لبيان الخمس في الكنوز بعد الفراغ
عن تملك الواجد لها إلا أنها جرت بذكر ما يملكه الواجد منها وما لا يملكه ثم ذكر ما يوجد في جوف الحيوان استطراداً وتفصيل القول في الكنوز أنها

اما ان يكون ماخوذة من اراضي دار الحرب او من اراضي دار الاسلام وعلى التقديرين فاما ان يكون عليها اثر الاسلام من ذكر اسم النبي ص من جهة النقش او سكة سلطان من اهل الاسلام او شبه ذلك واما ان لا يكون كذلك اما الماخوذ من دار الحرب بل من دار حربي في دار الاسلام مع فرض عدم الامان له او لما يعم كنزه سواء كان عليها اثر الاسلام ام لا او في دار الاسلام وليس عليه اثره وكانت الارض مباحة او مملوكة للامام او لعامة المسلمين بناء على بقاء هذه الامور في ارض المسلمين على اباحتها الاصلية كما مر في المعدن فهي في جميع هذه الاقسام للواجد يخرج خمسها والباقي له اما الماخوذة من دار الحرب فقد صرح جماعة بان الاصحاب قطعوا به وفي الحدائق كما عن الخلاف نفي الخلاف فيه عن ظاهر الغنية الاجماع والظاهر عدم الخلاف ايضا في القسم الاخر كما استظهر في المناهل والحدائق لاصالة الاباحة السليمة عن مزاحمة اصالة العصمة لمال الثابتة بعموم الناس مسلطون على اموالهم بعد اخراج المال المعلوم الكفر لاندفاعها باصالة عدم جريان يد محترمة عليها فالاصل بقاؤها على ما كان عليه من عدم الاحترام وجواز تملكها للكل من يحوزه بحكم قوله ص من سبق الى ما لم يسبقه اليه احد من المسلمين فهو احق به وغير ذلك من ادلة تملك المباحات ولو كان الماخوذ من دار الاسلام عليه سكة الاسلام فلقطة على راي يحكى عن المبسوط ويحكى القاضي والمصنف في كثير من كتبه وولده في الايضاح والشهيدين في البيان والمسالك والمقداد في التنقيح والمحقق الثاني ونسبه في المدارك الى اكثر المتاخرين وعن غيره نسبته اليهم وفي الروضة وعن جامع المقاصد انه الاشهر لاصالة عدم التملك بمجرد الوجدان وبقائه على ملك مالكه الا المفروض ضائعا في دار الاسلام عليه اثر الاسلام فيكون لقطة كغيره ولان اشتماله على اثر الاسلام مع كونه في دار الاسلام اقوى امارة كونه ملكا لمسلم والاعتماد على الظن لعدم التمكن من العلم فلا يجوز التصرف فيه لعموم عدم حل مال المسلم الا باذن المالك او الشارع ولموثقة محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال قضى علي ع في رجل وجد ورقا في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع بها ويجاب عن الاصل بانه قطعها باصالة عدم عروض الاحترام الموجب لجواز التملك بالاحراز ووجود اثر الاسلام مع كونه في دار الاسلام لا يوجبان كونه لمسلم كما لا يوجب احدهما اتفاقا الا ان يدعى تقوى الظن في صورة ذلك بل الدار بالاثر وبوان اثر الاسلام يدل على سبق يد المسلم لانه الغالب واحتمال صدور الاثر من الحربي لمصلحة ورواج المسكوك بين المسلمين نادر يكاد يعلم بعدم وقوعه ولذا كان الدار امارة لكون الدافن من اهلها فالمدفون في دار الحرب مع اثر الاسلام يحكم بمقتضى الامارتين كونه في يد المسلم فانتقل الى الحربي واما اذا كان في دار الاسلام ولم يكن عليه اثر الاسلام فالدار لا يقتضي كون الدافن مسلما اذ انما يثبت كون الدافن بعد اسلام اهل الدار وهذا غير معلوم فلو كان اثر الاسلام كان امارة كونه في يد المسلم سليمة عن المعارض وتحل فالكلام هنا في اعتبار الظن في مقابل الاصل فالايراد بالنقض بما اذا وجد في دار الحرب مع اثر الاسلام دليلا عليها على كونه في يد المسلم ليس ما ينبغي فافهم ومن دعوى كونه لقطة بالمنع من صدقها على المكنوز قصدا فانهم عرفوها بانها المال الضائع وعن الموثقة بحملها تارة على الخربة المعروفة المالك فالمراد تعريف الورق مالك الخربة واخرى بحملها على الورق الغير المكنوز والانصاف ان كليهما بعيدان اما الاول فواضح واما الثاني فلانه يوجب حمل ما سيجيء من الصحيحين الحاكمين بالتملك من غير تعريف على المكنوز فيكون ذلك تفصيلا فيما يوجد في الخربات التي باد اهلها بين المكنوز وغيره مع ان ظاهرهم في باب اللقطة الاجماع على عدم الفصل الا ان يقال ان عدم فصلهم انما هو فيما يوجد في الخربات على وجه يعلم عادة كونه من اهلها وح لا فرق بين المكنوز وغيره واما ما يعلم او يظن انه من الامارة فالظاهر كونها لقطة فيحمل عليها الرواية وقد يرد بكونها قضية في واقعة وفيه ان محمد ابن قيس هذا الكتاب عن الباقر ع في قضايا امير المؤمنين صلوات الله عليه والظاهر من نقل الامام لها بيان الحكم لا مجرد الحكاية عن جده صلوات الله عليهم وكيف كان فالحمل وان بعد الا انه يقربها معارضة الموثقة بصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سألته عن الدار يوجد فيها الورق قال ان كانت معمورة فيها اهلها فهو لهم وان كانت خربة قد جلى عنها اهلها فالذي وجد المال احق به ونحوها صحيحة اخرى وحملها على التملك بعد التعريف سنة او على ما لم يكن عليه اثر الاسلام بعيد مع انه لو سلم فبعد دوران الامر بين ارتكاب الحمل فيهما وبينه في الموثقة السابقة ولا يخفى اولوية الثاني مع انه لو سلم التكافؤ فيرجع الى اصالة الاباحة وعدم عروض الاحترام لهذا المال الدافعة لاصالة عدم انتقاله عن مالكه ولذا اختار جماعة تملك الواجد له وثبوت الخمس عليه وحكي عن الخلاف والغنية والسرائر وغيرهم وقد يستدل على ذلك زيادة على ما تقدم من الاصل والصحيحين باطلاق ما دل على وجوب الخمس في الكنز وفيه نظر اذ المسلم حكم الكنز بعد الفراغ عن تملكه كما في المعدن ولذا لم يقيد بغير الموجود في ملك مالك الخاص معلوم ثم ان ظاهر كلمات الطرفين حيث استدل الاولون على حكم اللقطة بان اثر الاسلام في دار الاسلام يدل على سبق يد المسلم ويرده الاخرون بمنع دلالة الاثر على ذلك اختصاص الكلام بما اذا لم يعلم من اجتماع الامارات كونه لمسلم والا فيكون اما لقطة او من مال من لا وارث له او مجهول هذا كله اذا وجد في ارض غير مملوكة لشخص خاص غير الامام ولو كانت مملوكة للغير فان لو كان في مبيع ابتاعه منه عرفه البائع او غيره من المالك وجوبا بلا خلاف ظاهر لما سيجيء من وجوب تعريف ما في جوف الدابة والموجود في بعض بيوت اهل مكة واستدل عليه في المنتهى تارة على ما حكي بان المالك الاول يد على الدار فيده على ما فيها واليد قاضية بالملك والاخرى بوجوب الحكم له لو ادعاه قضاء لظاهر اليد السابقة وفيه انه لو تم ما ذكر لدل كالصحيحين السابقين على كونه له من غير تعريف بل وجب الحكم به ولو لم يكن قابلا للادعاء كالصبي والمجنون والميت فيدفع الى ورثته ان عرفوه والا فالى الامام مع انهم لا يقولون بذلك فالاولى الاعتماد على دلالة روايتي الموجود في جوف الدابة وفي بعض بيوت مكة مضافا الى الصحيحين بعد تقييدهما بالاجماع بما بعد التعريف ثم لو علم عدم جريان يد البائع لم يجب تعريفه اياه ولا يبعد ان يحمل كلامهم بغير هذه الصورة كما استظهره بعض

وربما يحمل لاجل الصحيحين كون الموجود للمالك وان علم انتفاء سبق تملكه بان يكون له بظاهر اطلاق كلامهم كالرواية بان الموجود في الصندوق لذي الصندوق الشامل لما اذا علم انتفاؤه عنه وفيه نظر ظاهر والاطلاق كالصحيحين كرواية الصندوق محمول على غير صورة العلم قطعا وكيف كان فلو عرفه المالك الاول واعاده فهو له اجماعا من غير حاجة الى بينة ولا وصف لمقتضى اليد لا يلتفت الى دعوى المالك السابق عليه اذ لا عبرة باليد القديمة في مقابل الحادثة وان لم يعرفه به المالك الاول فالمحكي عن المصنف والشهيدين والمحقق الثاني وجوب تعريف المالك السابق وتوقف المصنف في لقطة القواعد وهو في محله بل الاولى المنع الا ان يكون اجماعا كالمحكي بان ما تقدم من ادلة ثبوت الحكم للمالك الا ان يستنبط ذلك من الحكم الاول بل من باب تنقيح المناط واتحاد الطريق نعم لو كان الوجه في تعريف المالك الاول ما ذكره في المنتهى كان المالك الثاني بعد عدم اعتراف الاول كالحكم الا انك قد عرفت ما فيه واما المناقشة فيما ذكره من الترتيب في التعريف بمساواة الجميع في عدم اليد حال التعريف في تساويهم في ثبوتها قبل ذلك وان قرب زمان يد احدهم لا يقتضي ترجيحه ففي غير محلها الا ان مقتضى ما ذكره في المنتهى من الوجه تقديم اليد الحادثة على القديمة كما لا يخفى وكذا مقتضى دعوى تنقيح المناط وبالجملة كلما احتجوا به او يمكن ان يحتج لهم على هذا الحكم لا يدل على مراعاة الترتيب فالمناقشة في اصل الحكم اوقع وعلى اي حال فلو تعدد الاشخاص في طبقة واحدة وجب تعريف الجميع فان ادعاه الكل على وجه التشريك او ادعاه بعضهم على وجه الاختصاص ولم ينكر عليه الباقي فالحكم واضح وان ادعاه غير واحد منهم على جهة الاختصاص جاءت مسئلة التداعي وان ادعاه بعضهم على جهة الاشتراك كدعوى التوريث ولم يعترف به الباقي كان حكم الباقي حكم الكل ولم يعترف به احد من هذه الطبقة ودفع الى المدعي نصيبه منه كما صرح به جماعة ولم يشاركه الباقون فيما اخذ وان كان كل جزء باعترافه مشاعا بين الكل لان ادعائه سبب لوجوب دفع حقه اليه فما يدفع اليه انما يدفع اليه على وجه كونه حصة له فيتميز بنفس الدفع وان كان مشاعا قبله اذ لو بقي على الاشاعة ووجب تقسيمه لم يكن السبب سببا لوجوب دفع تمام حقه اليه وان كان دفع الكل اليه واجبا كي يسلم له حصته وكلاهما باطلان نظير ما لو ادعى مالا لمورثهم واقاموا شاهدا فحلف بعضهم خاصة فان الباقي لا يشارك الحالف فيما يدفع اليه ثم ان وجوب تعريف المالك مع كون الدار في يده واضح ولو كانت في يد غيره باستيجار ونحوه فمقتضى تقدم قول المستأجر عند التداعي في الكنز الموجود كما هو احد القولين في المسئلة الاتية وجوب تعريف المستأجر قبل المالك فلعل الاقتصار على ذكر المالك مبني على الفرد الغالب من كون الدار في يد المالك او على تقديم المالك وح فبعد انكار المالك ينتقل الى المالك الاخر ولا ينتقل الى المستأجر مع احتمال الالتفات وتقديمه اليه والضابط في هذا الباب بناء على الدليل الذي ذكره في اصل مسئلة التعريف وجوب تعريف كل من لو ادعاه اعطيه بمجرد دعواه ويلاحظ في الترتيب تقديم من يقدم قوله عند التداعي فان عرفه احد هؤلاء والا فللمشتري وعليه الخمس ايضا كما اختاره هنا والمحقق في الشرايع وحاشيتها والشهيد في اللمعة وهو المحكي عن النهاية والسرائر وحاشية الشرايع او مع عدم اثر الاسلام ومعه فلقطة كما عن المبسوط والدروس ولك والتنقيح مدعيا فيه الاجماع على كون ما فيه الاثر لقطة ويوهمه اطلاق كلام الاولين كما ان ما في الحدائق من نفي الخلاف عن كون ما يوجد في دار الاسلام ليس فيه اثره لواجده سواء كان في ارض مباحة او في ارض مملوكة مع عدم اعتراف المالك يوهنه ما عن التنقيح من نسبة القول بكون الاخير لقطة الى الشيخ في احد قوليه بل حكى هذا القول عن النافع والمنتهى والتحرير لكن الموجود في النافع والمحكي عن المنتهى صريح في القول الاول فالظاهر تفرد الشيخ بهذا القول ثم ان ادلة اللقطة لا تشمل ما نحن فيه لما عرفت من عدم صدق اللقطة على المال المدفون قصدا او المذخور لعاقبة ما وان قلنا بوجوب التعريف فيما يوجد في المباحات من اراضي الاسلام لموثقة محمد بن قيس المتقدمة فالقول الاول هنا غير بعيد حتى مع القول باللقطة في الموجود في الاراضي المباحة كما هو ظاهر البيان فما في المسالك من ان الموجود في الاراضي المملوكة لا يقصر عن الموجود في الاراضي المباحة حيث قلنا بكونها لقطة محل تأمل اذ بعد تسليم اعتبار هذه الاعتبارات في الشرع يمكن ان يكتفي الشارع في الاول بالتعريف الخاص لمالك الارض فاغنى ذلك عن التعريف العام الواجب سنة في اللقطة ضرورة ان المناسب للاول هو التعريف الخاص والمناسب للثاني هو التعريف العام كما لا يخفى على المتأمل نعم لو ثبت ما تقدم من التنقيح من الاجماع فلا محيص عنه ويؤيد عدم وجوب التعريف العام بعد التعريف الخاص ما سيجيء من الرواية فيما يوجد في جوف الدابة لبعد حملها على ما ليس فيه اثر الاسلام ثم ان المصنف لم يتعرض لحكم ما يوجد في ملك الغير الذي لم ينتقل الى الواجد والظاهر ان حكمه بعد الاخذ كما تقدم فيما وجد فيما انتقل اليه بالبيع من وجوب تعريف المالك فان لم يعرفه فهو له ويدل عليه موثقة اسحق بن عمار قال سألت ابا ابراهيم ع عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسأل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها والامر بالتصدق لعله للاستحباب نعم يحتمل ان يحمل موردها على المعلوم كونه من مسلم دفنه قصدا فاذا لم يعرفه اهل الدار كان مجهول المالك فيتصدق به وجوبا لكن الكلام في جواز الاخذ ويظهر من محكي الخلاف عدمه قال اذا وجد كنزا في ملك مسلم او ذمي في دار الاسلام لا يتعرض له اجماعا انتهى وح فيمكن ان يكون ما ذكره من الحكم بوجوب التعريف بعد حصول يد الواجد اما معصية او اتفاقا وكل يجب التعريف ثم تملك الموجود عند بعض وجماعة من غير تعريف عام لو اشترى دابة فوجد في جوفها بعد الذبح بعد تخميسه شيئا او خرج منه قبله اما تملكه بعد التعريف فلصحيحة عبد الله بن جعفر قال كتبت الى الرجل ع اسأله عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحي فلما ذبحها وجد في جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جواهر لمن يكون ذلك فوقع ع عرفها البائع فان لم يكن يعرفها فالشيء لك رزقك الله اياه وظاهر الرواية من حيث اشتمالها على وجدان صرة الدراهم عموم الحكم لما فيه اثر الاسلام وفاقا لظاهر جماعة حتى من جعل ذا الاثر لقطة

منها اذا وجد في الارض خلافا لما يظهر من الشهيد والمحقق الثانيين في حاشيتهما على الشرائع وظاهر الروايات عدم وجوب تتبع الملاك السابقين وفاقا
لما يحكى عن عبارة الحلي وما حكاه في السرائر عن سلار ان تمسك بتنقيح المناط اذا علم بوجوده في جوفها في ازمنة تملك الكل ولو لم يعلم بوجوده عند اشتباه
من الملاك فيشكل وجوب تعريفه ايضا لان الرواية محمولة على الغالب من صورة العلم بوجوده عند تملك البايع ولو كان المالك صغيرا او غائبا والبايع وليا او
وكيلا ففي وجوب تاخير التعريف الى حين البلوغ والحضور او سقوطه وجهان واما وجوب تخميس الموجود فقد نسب في المدارك والذخيرة الى الاصحاب القطع بذلك
وعن ظاهر الحدائق ظهور الاتفاق وهو مشكل خصوصا مع خلو الصحيحة لعدم دخوله في الكنز ولحتاج الالحاق في الحكم الى نص او تنقيح مناط قطعي والملاق
قوله كلما كان ركازا ففيه منصرف الى المركوز في الارض نعم لو دخل في ارباح المكاسب كان فيه الخمس بعد مؤنة السنة بناء على عد مثل ذلك من الاستفادة والاكتساب
كما يظهر من محكي السرائر اذا ابتاع بعيرا او بقرة او شاة فذبح شيئا من ذلك فوجد في جوفه شيئا مقدار الدرهم او اكثر عرفه من ابتاع ذلك الحيوان منه فان
عرفه يعطيه وان لم يعرفه اخرج منه الخمس بعد مؤنة طول سنته لانه من جملة الغنائم والفوائد وكان له الباقي وكذا حكم من ابتاع فوجد في جوفها درة او سبيكة
او ما اشبه ذلك لان البايع باع هذه الاشياء ولم يبع ما وجد المشتري فلذلك وجب عليه تعريف البايع وشيخنا ابو جعفر الطوسي لم يعرف مالك السمكة
الدرة بل ملكها المشتري من دون تعريف البايع ولم يرد بهذا خبر من اصحابنا ولا رواه من الائمة احد منهم والفقيه سلار يذهب في رسالته الى ما اخترناه وهذا
الذي يقتضيه اصول مذهبنا انتهى وصرح بكون الخمس في الموجود في جوف الدابة والسمكة لخمس المكاسب وعدم الفرق بين الموجود في جوف الدابة والسمكة خلافا
للمص وجماعة حيث قالوا لو اشترى سمكة فوجد في جوفها شيئا فهو للواجد من غير تعريف بعد الخمس الواجب في الكنز لا في الاستفادات ولعله لان الموجود في
جوف السمكة غالبا غير مملوك لمالكها لان الحيازة المملكة لها لا توجب تملك ما في جوفها لعدم العلم به ولا القصد اليه بخلاف الدابة فان الغالب دخول المال
في جوفها مع ما يعلفه والظاهر اعلاف المالك لها والاصل عدم اعلاف غيره وعدم كون المال من الغير فيدخل في علف المالك وفيه ان السمكة قد يكون في
ما يحصى مملوك للمالك بحيث يكون نشوها فيه كما اشار اليه الشهيد والمحقق الثانيان والدابة ربما يكون سائمة بل هو الغالب في الاضاحي التي هي مورد الصحيحة
والاصل عدم جريان يد المالك على ما في جوفه وان اريد ثبوت يده عليه بمجرد تملك الدابة المشتملة عليه فهو جار في السمكة ايضا ولذا مال في التذكرة على ما حكي
الى مساواة السمكة للدابة في وجوب التعريف كما تقدم من الحلي وسلار لكن من حيث ان القصد بحيازة السمكة يوجب تملك جميع ما يشتمل عليها لكن المتجه على
هذا وجوب دفعه اليه من غير تعريف بل لا ينفع انكاره في زوال تملكه الا ان يلحق بالاعراض فالاولى التمسك في وجوب التعريف في الموجود في جوف الدابة المذكورة
وفي عدم التعريف في السمكة باصالة الاباحة وعدم ترتب يد عليه بعد خروجه من البحر ولا يجدي فرض العلم بجريان اليد عليه من محترم المال قبل وقوعه في البحر وخروجه
عن ملك مالكه بالاعراض كما ورد في مسئلة السفينة المنكسرة مضافا الى بعض الاخبار التي يستفاد منها ذلك كخبر ابي حمزة عن ابي جعفر ع ان رجلا عابدا من
بني اسرائيل كان محارفا الى ان قال فاخذ غزلا فاشترى به سمكة فوجد في بطنها لؤلؤة فباعها بعشرين الف درهم فجاء سائل فدق الباب فقال له الرجل ادخل فقال له خذ احد
الكيسين فاخذ احدهما فانطلق فلم يكن باسرع من ان دق السائل الباب فقال له الرجل ادخل فوضع الكيس مكانه ثم قال كل هنيئا مريئا انما انا ملك من
ملائكة ربك اراد ربك ان يبلوك فوجدك شاكرا وخبر حفص بن غياث المروي عن الراوندي في قصص الانبياء كان في بني اسرائيل رجل وكان محتاجا فالحت عليه
امرأته في طلب الرزق فابتهل الى الله في الرزق فرأى في النوم قيل له ايما احب اليك درهمان من حل او الفان من حرام فقال درهمان من حل فقال تحت راسك
فانتبه فرأى الدرهمين تحت راسه فاخذهما واشترى بدرهم سمكة فاقبل الى منزله فلما رأته امرأته اقبلت اليه كاللائمة واقسمت ان لا تمسها فقام الرجل اليها
فلما شق بطنها اذا بدرتين فباعهما باربعين الف درهم والمروي عن امالي الصدوق عن سيدنا زين العابدين صلوات الله عليه ما مضمونه ان رجلا شكى اليه
الحاجة فدفع اليه قرصين فقال له خذهما فليس عندنا غيرهما فان الله يكشف بهما عنك فاخذ باحدهما سمكة الى ان قال فلما شق بطنها وجد فيه لؤلؤتين
فاخرتين فباعهما بمال عظيم ونحوه المحكي عن تفسير العسكري ع ثم ان الحكم بوجوب الخمس فيه كما هو ظاهر جمع منهم مشكل جدا لما عرفت في مسئلة الدابة من عدم
الدليل وعرفت من الحلي كونه من ارباح الاستفادات ثم ان مقتضى اطلاق كلمات الاكثر هنا كالموجود في جوف الدابة عدم الفرق بين ما كان فيه اثر الاسلام
وخالف هنا ايضا المحقق والشهيد الثانيان في حاشيتهما على الشرائع فحكما بكون الاول لقطة فيهما بعمان حكم اللقطة في كلما كان عليه اثر الاسلام ووجد في ارض
الاسلام نعم يمكن ان يخرج هذا بالمخصوص من جهة ورود الرواية في السفينة المنكسرة وكون ما لم يخرجه البحر ملكا للواجد لكنه مشكل لعدم العلم بكون الموجود
من البحر فلعله ابتلعه من وجه الماء او خارجه والله العالم ويجب الخمس فيما يخرج من البحر على وجه الغوص للاية بالتقريب المتقدم وللاجماع المحكي مستفيضا
كالنصوص لكنها بين مشتمل على عنوان الغوص وهو اكثرها وبين مشتمل على عنوان ما يخرج من البحر مثل صحيحة عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول فيما يخرج من البحر قال سئلته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة فقال اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس
والظاهر ان النسبة بين العنوانين عموم من وجه يتفارقان بالالة من دون خوض في الماء وفيما يخرج من الشطوط بالغوص فاما ان يناط الحكم بكل منهما
واما ان يقيد اطلاق كل منهما بالاخر او بكل يقيد من جهة الانصراف فيقتصر على مادة الاجتماع واما ان يناط الحكم بالاول فيكون تقييد الثاني
بالبحر لاطلاقه بالنسبة الى الاخراج بالالة محمولين على الغالب فلا اعتبار بهما واما ان يناط بالثاني ويكون تقييد الاول بالغوص والملاقة بالنسبة الى

الغوص في الشطوط محمولين على الغالب وعلى اي تقدير فينبغي القطع بعدم شمول الموضوع لما يوخذ ظاهرا من وجه الماء واقوى الوجوه الاربعة ثانيها
فلا خمس فيما يخرج من الشطوط بالغوص وان كان من المباحات الاصلية ولا فيما يخرج بالالة خلافا للمسالك ونفى عنه البعد في الغنائم مع احتمال الوجوب في
الامرين او في احدهما بناء على الوجوه التي عرفت في الجمع بين الروايات نعم لو استصحب الغائص الالة معه فاخرجه بها كان غوصا ومثل في يخرج
الاول ان يكون من المباحات الاصلية كالجواهر والدر الغير المملوكة ام يشمل ما كان مملوكا فاغارقا سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وجهان اقويهما الاول
للاصل وانصراف الاخبار فالمملوك الغارق للمخرج من غير خمس ان شهدت القرائن باعراض صاحبه والا فهو لمالكه فان جهل وكان عليه اثر الاسلام
فهو للغائص او مجهول المالك وظاهر المحقق والشهيد الثانيين انها لقطة وفي رواية الواردة في سفينة انكسرت في البحران ما اخرجه البحر فلاهله وما
اخرج بالغوص فللغائص والخروج بها عن القواعد اشكال وانما وجب الخمس في المخرج بالغوص اذا بلغ قيمته عند الخروج دينارا بلا خلاف ظاهرا عن
السرائر والمنتهى والتنقيح الاجماع على ذلك ويدل عليه رواية البزنطي المتقدمة وظاهر التقريب المتقدم في رواية نصاب المعدن انه يعتبر النصاب بعد اخراج
المؤنة لتحصيله بل الظاهر عدم الخلاف فيه والمراد بالمؤنة ما ينفقه على الاخراج عرفا حتى لو غاص مرات ولا يخرج الا في المرة الاخيرة اخرج منها مؤنة
المرات على وجه قوي ولو اخرج بالغوص مالا اخر ففي توزيع المؤنة عليهما وجه قوي ان قصدهما بالغوص والا اختصت بالمقصود وفي اعتبار اتحاد
الاخراج ولو عرفا في بلوغ النصاب وجه قوي والاقوى عدم اعتبار اتحاد نوع المخرج مع اتحاد الغوص ولو اخذ من البحر شيئا ولو كان من الجواهر
المباحة من غير غوص فلا يجب فيه خمس سواء كان من وجه الماء او من الساحل او كان بالالة على الاقوى كما تقدم وكذا لو اخذ حيوانا بالغوص لانصراف
الاطلاق الى غيره خلافا للمحكي عن الشيخ وبعض معاصري الشهيد قواه في المناهل ولو وجد في بطنه جوهرة ففي لحوقه بالمخرج قصدا وجهان واما العنبر
فقد تقدم انه ان اخذ بالغوص فله حكمه في النصاب وان اخذ من وجه الماء ومن الساحل فمعدن عند المص بل عن جماعة نسبته الى الاكثر ولعله لاطلاق صحيحة
الحلبي السابقة الناشئة لاعتبار اخراج مؤنة السنة عنه سيما بقرينة اقترانه في الصحيحة باللؤلؤ مضافا الى ان ظاهر الرواية وجوب الخمس فيه بالخصوص لكونه
مكسبا فيبقى عدم النصاب فيه اصلا او اعتبار نصاب الغوص او المعدن فيه والاول باطل لاستلزامه كون العنبر خارجا عن جميع العنوانات السبع الثابت
فيها الخمس فيتعين احد الاخيرين وليس داخلا في الغوص قطعا فيتعين الحاقه بالمعدن وعن شيخنا المفيد في الغرية اعتبار نصاب المعدن فيه مطلقا وعن
الشيخ وابن حمزة والحلي عدم اعتبار النصاب اصلا بل عن الاخير دعوى الاجماع فان لم يخرجوا منه مؤنة السنة فهو عندهم عنوان ثامن لما فيه
الخمس ولعل مستندهم اطلاق صحيحة الحلبي الواردة في مقام بيان اصل الوجوب ولذا اطلق الحكم في اللؤلؤ المعطوف عليه ويجب الخمس ايضا فيما يفضل
عن مؤنة السنة على الاقتصار فيما يحتاج اليه شرعا او عرفا بحسب حاله ولعياله الواجبي النفقة وغيرهم سواء كان الفاضل من ارباح التجارات و
الصناعات والزراعات كما هو الغالب ولذا اقتصر عليها ام كان من غيرها من انواع الاكتسابات والاستفادات على المعروف بين الاصحاب بل عن صريح
الانتصار والخلاف والغنية وظاهر المنتهى والتذكرة ومجمع البيان وكنز العرفان ومجمع البحرين الاجماع عليه وعن ظاهر القديمين العفو عن هذا
النوع وهو نص في الاعتراف بمؤنته باصل الشرع قال الاسكافي فيما حكي عنه فاما ما استفيد من ميراث او كد يد او صلة اخ او ربح تجارة او نحو ذلك
فالاحوط اخراج الخمس منه لاختلاف الرواية في ذلك ولو لم يخرجه الانسان لم يكن كتارك الصلوة والزكوة التي لا اختلاف فيها وربما استفيد من هذا
الكلام وجود الخلاف في المسئلة قبله ولا يبعد ارادة الخلاف من جهة الرواية لا الفتوى وقال العماني على ما في المعتبر انه قيل ان الخمس في الاموال كلها حتى
الخياط والنجار وغلة البستان والدار والصانع في كسب يده لان ذلك افادة من الله وغنيمة انتهى وهذان الكلامان سيما الثاني لا يستفاد منهما العفو
الا ان القول بعدم الثبوت اسا طرح للاخبار المتواترة بل للضرورة عند اهل الرواية والفتوى من الشيعة بل القول ايضا مخالف لما انعقد عليه الاجماع في الازمنة
السابقة على القديمين كما في البيان والمدارك والمتاخرة عنهما كما عرفت من دعوى الاسلامين الاجماع على عدم السقوط مضافا الى مخالفته لاصالة
عدم صدق العفو والتحليل وقاعدة اشتراك الغائبين والحاضرين في عمومات التنزيل بناء على ما عرفت من عدم الخلاف من غير شاذ من متاخري المتاخرين في
عموم الغنم في الاية لكل ما يستفاد ويكتسب كما هو معناه في اللغة والعرف والمفسر به في الشرع كما ستعرف وان سلمنا اختصاص لفظ الغنيمة بما يوخذ قهرا من
اموال اهل الحرب مضافا الى الاخبار المستفيضة بل المتواترة كما عن المنتهى واعترف به في المدارك وان تامل في الحكم من جهة استثناء بعض الانباء باختصاص
هذا الخمس بالامام مضافا الى ما يستفاد من غير واحد من الاخبار من اباحتهم ع حقوقهم لشيعتهم بل جزم في المنتقى بسقوط خمس المكاسب في زمن الغيبة عجل الله فرجه
انقضاء من هذه الجهة وجب ان الكلام هنا في اصل الثبوت في الجملة ولو في زمن الحضور وسيأتي التعرض لتضعيف ما ذكره في المدارك والمنتقى عند بيان حكم الخمس
في زمان الغيبة وممن حكي عنه التصريح بعموم الغنيمة لجميع ما يستفاد المفيد والشيخ وابن زهرة والطبرسي في مجمع البيان والفاضلان والشهيدان وجماعة
من تاخر عنهم بل عرفت ان في الرياض دعوى الاجماع على عموم الاية ونسبه في الحدائق الى اصحابنا عدا شاذ منهم والظاهر انه اراد بالشاذ المحقق
الاردبيلي ومن تبعه كصاحبي المدارك والذخيرة واما الاخبار التي يستفاد منها عموم الاية فمستفيضة منها رواية حكيم مؤذن بني عبس عن
ابي عبد الله عليه السلم قال قلت له واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول قال هي والله الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعتنا في حل من ذلك

لم يركوا اثنا لها على التحليل لا يقدح فيما هو المقصود من الاستدلال على عموم الاية وسياتي الجواب عن ذيلها عند التعرض لاخبار التحليل
ومنها صحيح علي بن مهزيار وهي مكاتبة طويلة وفيها واما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء
فان لله خمسه الخ ومنها ما ورد من غير واحد من الروايات ان عبد المطلب سن في الجاهلية سننا فاجراها في الاسلام منها انه لما وجد كنزا
فتصدق بخمسه فانزل الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء الاية فان الاية لو اختصت بغنائم دار الحرب ولم تشمل مثل الكنز لم يكن ذلك اجراء لسنة
عبد المطلب في الاسلام كما لا يخفى ومنها المحكية عن بصائر الدرجات عن عمران عن موسى بن جعفر عليه السلام قال قرات عليه اية الخمس فقال ما كان لله جل ثناؤه
فهو لرسوله وما كان لرسوله فهو لنا ثم قال لقد يسر الله على المؤمنين ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا واكلوا اربعة ثم قال هذا
من حديثنا صعب مستصعب لا يعمل به ولا يصبر عليه الا ممتحن للايمان فان قوله ولقد يسر الله بيان لما شرعه الله من الحكم في الاية الشريفة كما لا
يخفى ومنها الرضوي كل ما افاد الناس فهو غنيمة ومنها ما ستسمع في تضاعيف هذه المسئلة ومسئلة تحليل الخمس واما الاخبار التي يستفاد
العفو عن هذا النوع فقد عرفت مما تقدم من كلام الاسكافي اعتراف القائل بالعفو الاعتراف بوجود الاخبار لكن مع وجود الاخبار المخالفة لها
كما تقدم في ذكر اخبار العفو وعدمه والتعرض لمحامل اخبار العفو في مسئلة حكم الخمس في حال الغيبة انشاء الله تعالى ثم ان المستفاد من كثير من الاخبار
وجوب الخمس في جميع ما يحصل للانسان سواء كان بالاكتساب وهو القصد الى تحصيل المال او بغيره كما يحصل بغير قصد كالميراث مثل رواية
بصائر الدرجات المتقدمة في تفسير الاية ومثل قوله عليه السلام في رواية زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير المحكية عن تفسير العياشي انهم قالوا له ما حق الامام
في اموال الناس قال الفيء والانفال والخمس وكل ما دخل منه في الانفال او خمس غنيمة فان لهم خمسه قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله
خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل وكل شيء في الدنيا فان لهم فيه نصيبا فمن وصلهم بشيء مما يدعون له لا مما ياخذون
ومثل المحكي عن كتاب ابن طاوس رحمه الله باسناده عن عيسى عن ابي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لسلمان وابي ذر و
مقداد اشهدوا على انفسكم بشهادة ان لا اله الا الله الى ان قال وان علي بن ابي طالب وصي محمد صلى الله عليه وآله وان طاعته طاعة الله ورسوله والائمة من
ولده صلوات الله عليهم وان مودة اهل بيته مفروضة واجبة على كل مؤمن ومؤمنة مع اقامة الصلوة لوقتها واخراج الزكوة من حلها و
وضعها في اهلها واخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يرفعه الى ولي امر المؤمنين واميرهم ومن بعده من الائمة من ولده صلوات الله عليهم
فمن عجز ولم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي من ولد الائمة عليهم السلام فمن لم يقدر على ذلك فلشيعتهم ممن لا ياكل بهم الناس
ولا يريد بهم الا الله الى ان قال فهذه شروط الاسلام وما بقي اكثر الى غير ذلك مما ياتي في مسئلة وجوب الخمس في الهبة والميراث مما يدل على عدم
اختصاص الخمس بما يحصل قصدا الا ان ظاهر اكثر الفتاوى ومعاقد الاجماعات بين معبر عن هذا العنوان بما يكتسب وبين معبر عنه بما يستفاد من
الخلاف يجب الخمس في جميع المستفاد من ارباح التجارات والغلات والثمار على اختلاف اجناسها الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وعن
الغنية يجب الخمس في الفاضل عن مؤنة الحول على الاقتصاد من كل مستفاد بتجارة او صناعة او زراعة او غير ذلك ثم ادعى الاجماع وقريب منهما
المحكي عن عبارة السرائر حيث عبر بقوله وجميع الاستفادات ونحوه معقد الاجماع الذي ادعاه في مجمع البحرين وفي البيان وسابعها جميع انواع التكسب
ثم حكى خلاف القديمين على خلاف فيهما ونحوه عبارة المدارك بزيادة استثناء الميراث والهبة والصدقة وعن المنتهى القسم الخامس في ارباح التجارات
والزراعات والصناعات وجميع الاكتسابات ثم نسب ذلك الى علمائنا اجمع ونحوه عبارة المعتبر وعن مجمع البيان انه قال اصحابنا انه يجب الخمس في كل
فائدة تحصل للانسان من المكاسب وارباح التجارات وفي الكنز والمعادن والغوص والحاصل ان كلامهم في فتاويهم ومعاقد اجماعهم بين ناطق
الحكم بالاستفادة وبين ناطق بالاكتساب والظاهر اعتبار القصد في كليهما الا ان الاول اعم ظاهرا اذ يصدق على اصطياد السلاطين مثلا ولا يصدق
عليه الاكتساب عرفا بل لغة حيث ان المحكي عن الجوهري والفيروزابادي ان الاكتساب طلب الرزق نعم يظهر من بعض العبائر شمول الاستفادة و
التملك لما يتملك من غير قصد مثل عبارة الاسكافي المتقدمة في قوله واما ما استفيد من ارث او صلة اخ او كد يد الى اخر كلامه ومثل عبارتي
المدارك والذخيرة حيث استثنيا من انواع التكسب الميراث والهبة والصدقة والاستثناء علامة الشمول ومثل عبارة البيان حيث عبر عن العنوان بالتكسب
كما عرفت ثم حكم بوجوب الخمس من نماء الارث وان النماء قد يحصل من غير قصد الشخص لا بقاء العين للاستنماء ونحوه المحكي في بعض كتبه بل يمكن ان
ان يستفاد ذلك من تمسك المشهور بالاية مع ان الغنيمة هي مطلق الفائدة ولو حصلت من غير تحصيل كما يشهد به بعض الروايات المشتملة على
ذكر الميراث والهبة لكن الانصاف مع ذلك كله ان تعميم العنوان لما يحصل من غير قصد مشكل بل لا وجه له لضعف ما تقدم من اخبار العموم و
اختصاص كلمات الاصحاب ومعاقد الاجماع بما يحصل بالقصد فلا يبقى في تمسكهم بالاية شهادة على عموم فتواهم لما يحصل من غير قصد مع انه صرح جماعة
كالمحقق في الشرائع والعلامة في المنتهى والفقيه المقداد في كنز العرفان والشهيد في الروضة وصاحب مجمع البحرين ان الغنيمة هي الفائدة المكتسبة
لكن لا يبعد في المختلف من منع الاكتساب على تملك الارث في مقام رد الحلبي فلا امتناع على ما يصدق عليه الاكتساب والاستفادة فهو الاقوى ولقد افاد المدقق

الخوانساري في حاشية الروضة حيث خص في لما مر كلامه الاكتساب بما اتخذ صنعة حيث قال بعد حكاية عبارة العلامة في وجوب الخمس في كل ما يجنى
مثل الترنجبين والشيرخشت والصمغ معللا ذلك كله بانه اكتساب قال والظاهر ان كل واحد منها ان اخذ صنعة فهو من الاكتساب واما اذا وقع اتفاقا
ففي شمول الادلة له تامل انتهى واوضح في الدلالة على ذلك ما ذكره في اخر حاشية استثناء المؤنة في اخر ايراده على ما حكاه من المحقق الاردبيلي رحمه الله
في جواز اجتماع المعدن والكنز مع المكاسب كان يعمل في ارض ليجد كنزا او معدنا قال ان وجوب خمس المكاسب فيه غير ظاهر لانهم خصوا وجوبه
بالتجارات والزراعات والصناعات وهو اذا لم يفرض كون ذلك صنعة لم تدخل في شيء نعم يدخل على مذهب الحلبي من وجوبه في الفوائد انتهى وانت اذا
لاحظت كثيرا من الاخبار وكلام الاصحاب وفتاويهم ومعاقد اجماعهم وجدتها غير مختصة بالاكتسابات المتخذة صنعة ومن هنا يظهر الاشكال في
منعهم وجوب الخمس في الهبة في مقابل الحلبي مع انها استفادة فيدخل في عمومات النصوص وان لم يدخل في معاقد الاجماعات بقرينة تصريح نقلة الاجماع
بعد ثبوت الخمس لكن يكفي في المسئلة النصوص العامة والخاصة مضافة الى عموم الاية فمن العامة ما تقدم وما سيجيء في حكم الخمس في زمان الغيبة ومن
الخاصة مكاتبة ابن مهزيار الصحيحة وفيها بعد قوله واما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء الاية والغنائم
والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير اب ولا ابن و
مثل عدو يصطلم ويؤخذ ماله ومثل مال يوجد فلا يعرف صاحبه وما صار الى مواليّ من اموال الخرمية الفسقة فقد علمت ان اموالا عظاما صارت
الى قوم من مواليّ فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصل الى وكيلي ومن كان نائيا بعيد الشقة فليتعمد لايصاله ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من
عمله وموثقة سماعة قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن الخمس فقال في كل ما افاد الناس من قليل او كثير ومثل رواية يزيد قال كتبت جعلت لك الفداء تعلمني ما الفائدة وما حدها
رايك ابقاك الله ان تمن علي ببيان ذلك لكي لا اكون مقيما على حرام لا صلوة لي ولا صوم فكتب عليه السلام الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث
بعد الغرام او جائزة ومنها عن السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن هلال عن ابن ابي عمير عن ابان بن عثمان عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام
قال كتبت اليه في رجل يهدي الى مولاه والمنقطع اليه هدية تبلغ الفي درهم او اقل او اكثر هل عليه فيها الخمس في ذلك وعن الرجل يكون في داره البستان فيه
الفاكهة ياكله العيال انما يبيع الشيء منه بمائة درهم او خمسين درهما هل عليه فيه الخمس فكتب عليه السلام اما ما ياكل فلا واما البيع فنعم وهو كسائر الضياع
واشتمالها على ابن هلال لا يضر بعد ابداع ابن محبوب الرواية في كتابه وهو اعرف بحاله مع ان روايات ابن ابي عمير مما كان يحتاج الى تلك الواسطة
الواحدة مذكرها لاتصال السند ورواية ابن حسين بن عبد ربه قال سرح ابو الحسن الرضا عليه السلام بصلة الى ابي فكتب ابي هل فيما سرحت الي خمس فكتب عليه السلام
لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس فان الظاهر منه ظهورا لا ينكر ان وجه عدم الخمس في المسرح هو كون المسرح بالكسر صاحب الخمس لا لكونه تبرعا
ولعل هذه المستفيضة المعتضدة بالعمومات الاية المتقدمة المنضمة الى عموم الاية بناء على ما تقدم غير مرة من عدم اختصاصها بغنائم دار الحرب مال اليه غير
واحد الى موافقة الحلبي في ذلك كالشهيد في اللمعة وشرحها بل يحكى عن ظاهر المعتبر وصريح الاسكافي في عبارته المتقدمة المحكية الاستناد الى الخراج
بل يظهر من تلك الرواية عدم الفرق في الروايات بل الفتاوى بين صلة الاخ وبين ارباح المكاسب وهو ظاهر عبارة العماني المتقدمة والتفصيل بين
كل واحد واحد من الاخبار الخاصة المذكورة بل العامة ايضا وان كان ممكنا الا ان القول بالوجوب لا يخرج عن قوة الا ان يوهن بظهور عدم القول بالفرق بين
الهبة والميراث مع ضعف القول بثبوته في الثاني وان كان ربما ينتصر له بصدق الغنيمة كما في الروضة وبعض الاخبار الخاصة مثل المكاتبة المتقدمة
ونحوها الرضوي معللا في الحكم بان حكم ذلك غنيمة وفائدة الا ان الغنيمة في الاية كما عرفت من جماعة تفسيرها بالفائدة المكتسبة التي لا تصدق على
الميراث واما المكاتبة فتقييد الميراث فيها بكونه من غير اب ولا ابن مع ان القائل لا يقول به واما الرضوي فغير بالغ حد الاستناد بل التاييد ثم ظاهر بعض
الاخبار الاتية الدالة على تحليل الخمس والعفو عنه ما يدل على ثبوت حق الامام في الميراث الذي يصيبه لكنها دالة على سقوط الخمس في الميراث والتجارة
وغيرها وسيأتي ان شاء الله هذا مما لا مزيد عليه فالقول بوجوب الخمس في الميراث ضعيف بل مضعف للقول بوجوبه في الهبة لو كان في المسئلة اجماع مركب ومثله
في الضعف ما الحقه الشهيدان وغيرهما من وجوب الخمس في النماء الحاصل من هذا المال المنتقل بالارث بل اللازم تقييده بما اذا ابقى المال للاستنماء و
الا فيرد النماء الحاصل من مال الارث من غير قصد متصلا او منفصلا لا يصدق عليه الفائدة المكتسبة التي هي المناط في الاية وما اعتبر من الروايات و
معاقد الاجماع ثم انه قد يتخيل وجود الخلاف بل دعوى الوفاق في وجوب الخمس فيما يفضل من الغلات التي اشتراها وادخرها للقوت ومنشاء ذلك
عبارة المنتهى حيث قال يجب الخمس في ارباح التجارات والزراعات والصناعات وجميع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن مؤنة السنة
عند علمائنا اجمع انتهى وقد عبر على هذا التعبير في الرياض ولا يخفى ما في هذا التخيل ومنشاؤه اما الاول فلان ما يفضل فيما اشترى للقوت ان كان
اصله من مؤنة المستثناة من المال الذي يجب فيه الخمس كما اذا وضع مائة دينار من ربح تجارته فاشترى به الطعام لسنة الاكتساب فلا تامل لاحد
وجوب الخمس للفاضل لكونه فاضلا عن مؤنة السنة وان كان اصله من مال غير مخمس او استفادة من وجه لا يوجب الخمس فلا تامل ايضا في عدم وجوب
الخمس واما عبارة المنتهى وان طعن عليها المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد والمدقق الخوانساري في حاشية منه على حاشية اللمعتين الا ان الظاهر انه

ارادنا بفضل من الغلات والزراعات ما يفضل من غلة البساتين والزراعات التي يجد بها القوت عياله وصرفها فيهم كالبساتين الصغار والخضر للاكل لا المعدّ للاسترباح والاكتسابات حتى يكون مكررا لما قبله فيكون اشارة الى نحو ما تضمنه رواية السرائر المتقدمة من وجوب الخمس فيما يفضل عن اكل العيال من اصل البستان الموجود في الدار فلا دخل له بفاضل ما اشتري وادخر للقوت فان حكمه حكم اصله اجماعا ثم ان مقتضى الخمس في حاصل الربح عن مؤنة السنة استثناء مؤنة الربح ومؤنة السنة له ولعياله اما الاولى فلان الربح لا يصدق الا على ما يبقى بعد صنعها واما الثانية فبعد عليه قبل الاجماع المحقق والمحكي عن جماعة مستفيضا الاخبار المستفيضة مثل رواية النيسابوري انه سئل ابا الحسن الثالث عليه السلام عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك هل يجب لاصحابه من ذلك شيء فوقع لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته ومثل رواية ابن مهزيار قال قال لي علي بن راشد قلت له امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت مواليك بذلك فقال لي بعضهم واي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت في اي شيء في امتعتهم وضياعهم قلت فالتاجر عليه والصانع بيده فقال اذا امكنهم بعد مؤنتهم وفي مكاتبة الهمداني التي قراها ابن مهزيار الواردة في حاصل الضيعة ان عليه الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وخراج السلطان وفي صحيحة الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني عليه السلام اخبرني عن الخمس اعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصانع وكيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد المؤنة ولا يقدح ضعف بعضها بعد صحة الباقي وانجبار الكل بما عرفت من الاجماع بل في شرح المفاتيح للبهبهاني انه اجماعي بل ضروري ثم ان المتبادر من المؤنة مؤنة السنة مضافا الى الاجماع عليه صريحا عن صريح السرائر وظاهر الانتصار والخلاف والتذكرة والمنتهى ومجمع الفائدة والمدارك والذخيرة والظاهر ان المراد بالمؤنة ما يحتاج اليه الشخص في اقامة نظام معاده ومعاشه ولو على وجه التكميل الغير الخارج عن المتعارف بالنسبة اليه مثله من جهة الغناء والشرف فمثل الضيافات والهبات مما يتعلق بالدنيا ومثل الزيارات والصدقات والاحسانات داخل في المؤنة بشرط عدم خروج ذلك عن متعارف امثاله فمثل اهداء التحف للسلاطين من امور الدنيا او بناء المساجد او ايقاف الاملاك مما يتعلق بالدين داخل في المؤنة بالنسبة الى بعض وخارج بالنسبة الى اخرى ويستفاد من ظاهر سيد مشايخنا في المناهل الاقتصار على الواجبات الشرعية او العادية وهو محتمل لكن الاقوى خلافه وان كان الاحوط مراعاته واما ما ياخذ الظالم فان كان من باب المصانعة فهو من المؤنة واما ما ياخذ قهرا ففي كونه من المؤنة تامل بل منع واما الدين فالمقارن منه لعام الاكتساب ان استدين للصرف فيما يستثنى فلا اشكال في استثناء ما يوفي مع اعتبار الايفاء حتى لو ابرء الدين بعد الاستثناء تعلق الخمس بالمقابل وان استدين للصرف في غير ذلك فان بقي عينه او عوضه بحيث يمكن ايفائه به فان الظاهر عدم احتسابه من المؤنة وان لم يبق ففي احتسابه من المؤنة سيما اذا طالبه الدين في سنة الاكتساب وجه قوي وان كان يأباه ظاهر كل من قيد الدين بالحاجة واما الدين المتقدم فهو كالمقارن ان استدين للصرف فيما يتعلق بمؤنة سنة الاكتساب او تمكنه في غيرها مع عدم بقاء المقابل واما مع التمكن وبقاء المقابل فالظاهر انه لا يعد من المؤنة وان تلف في السنة الا بتأن المؤنة مختصة بالربح دون غيره مما لا يخمس لعدم وضوح كونه من مؤنة هذه السنة وان وجب الوفاء فيها واما ما يتفق له من الغرامات الحاصلة باسباب الضمان فان لم يحصل ذلك بتعمد منه فالظاهر دخوله في المؤنة وان تعمدها ففي الحاقها بغير العمد اشكال ولو كان للمكتسب مال لا يتعلق به خمس ففي اخراج المؤنة منه او من الربح او منهما بالنسبة وجوه اقواها اوسطها وفاقا للمحقق والشهيد الثانيين وصاحبي المدارك والذخيرة بل هو ظاهر كل من عنون مورد هذا الخمس في فتواه او معقد اجماعه بما يفضل عن مؤنة السنة من الارباح لاطلاق ما تقدم من المستفيضة ولظاهر قوله عليه السلام في مكاتبة ابن مهزيار الطويلة ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف السدس والاقوى ان بقاء المال المذكور ان كان مما يحتاج اليه لاجل الاكتساب كرأس مال التجارة وما يحتاج اليه للزراعة فالظاهر عدم خروج المؤنة منه وكذا لو كان مما لا يحتاج اليه لكن لم يجر العادة بصرفه في المؤنة كالزائد عن مقدار الحاجة من رأس مال الزائد او كدار زائدة او نحوها لاطلاق الروايات باخراج المؤنة عن الربح وان كان مما جرت العادة بصرفه كمقدار من الحنطة له ونحو ذلك فالظاهر عدم استثناء مقابلها من الربح فان المتبادر من اخراج المؤنة اخراج ما عدا ذلك مما يحتاج اليه ولذا لو كان له دار موروثة تكفيه لا يستثنى له مقابل الدار وان لم يجر عادة في صرفه وعدم صرفه ففيه اشكال من اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماع ومن قوة احتمال ورود الجميع مورد الغالب من الاحتياج الى اخذ المؤنة من الربح لا انحصار ما خذها فيه فلخروجها عن الاطلاقات الخمس مشكل سيما وان الظاهر من كثير من الاخبار المتقدمة بعضها مثل رواية ابن طاوس المتقدمة ومثل ما ورد من ان الخياط يخيط ثوبا بخمسة دوانيق وغير ذلك ان الخمس يتعلق بجميع الربح فيكون الاذن في اخراج المؤنة رخصة مشروعة لدفع الضرر ومشقة التكليف فالمسئلة محل اشكال قال المحقق الاردبيلي فيما حكي عن شرحه على الكتاب الظاهر ان اعتبار المؤنة من الارباح انما هو على تقدير عدم غيرها فلو كان عنده ما يمون به من الاموال التي تصرف في المؤنة عادة فالظاهر عدم اعتبارها مما فيه الخمس انتهى وقريب منه ما ذكره المحقق القمي في الغنائم وفيه تأمل لما ذكرنا واما الاحتمال الثالث فلم اعثر على قائل به ولعل وجهه ان المجموع من الربح وغيره مال واحد صرف بعضه في نظام المعاد والمعاش الذي هو المقصود من اقتناء المال والاكتساب فتصرفه يدخل على جميع المال فينبسط عليه لكنه اجتهاد في مقابل المطلق في وجوب الخمس في الارباح او المعتدل بما بعد اخراج المؤنة منها لانه لا اشكال في ان المخرج من الزرع هي المؤنة المتعارفة فلو صرف

حسب عليه لانه اتلف حق ارباب الخمس ولو قتّر فظاهر المنتهى والشهيد والمحقق الثاني انه يحسب له بل عن التذكرة الاتفاق عليه واستظهر في المناهل عدم الخلاف فيه ولعله لما مر في الاسراف من ان المستثنى هي المؤنة المتعارفة فالخمس انما يتعلق بما عداها فان ربح الفا ومؤنته خمسمائة فلم يتعلق الخمس الا بنصف الالف سواء صرف النصف او نقص منه او زاد عليه وتامل في ذلك المحقق الاردبيلي وبعده جمال الدين الخوانساري وصرح باختيار خلافه كاشف الغطاء ولعل وجهه ان الظاهر من المؤنة في الاخبار ما انفقها فعلا في حوائجه فيبقى قولهم في فتاويهم ومعاقد اجماعهم يجب الخمس فيما يفضل عن مؤنة سنته على اقتصاده ما يبقى بعد صرف ما صرف في حوائجه لا ما عدا مقدار المؤنة المتعارفة ويؤيده ان المؤنة المتعارفة ليست منضبطة حتى يستثنى مقدارها بل يختلف باختلاف الانفاقات فقد يعرض للشخص ضرورة ربما وقد ترتفع عنه مؤنة بعض ضروراته فقد يقدم على بعض ما يليق به من الصلات والهبات وقد يعرض عنها ولو اراد الشخص اخراج المؤنة في اول السنة يخرج الاما ظن انه سينفق على ضروراته او بني عليه بما لا شرعية في انفاقه لكن اذا اتفق عدم الانفاق يدخل في الفاضل عن المؤنة فالمؤنة هنا مؤنة التحصيل في الارباح وغيرها من الكنز والمعدن ونحوهما فكما ان العبرة فيهما بما صرف فعلا ولو على وجه الدقة والمضايقة الغير الواجبين عليه لا يحسب له تفاوت ما بينه وبين المتعارف الوسط وكذا لا يحسب له ما يقابل تبرع المتبرع فكذا هنا ومنه فلو تبرع متبرع بمؤنته او بعضها لم يحسب له ما يقابله وان قلنا بوجوب اخراج المؤنة من الربح دون المال الآخر الحاصل بحمل عدم احتساب ما يقابل المتبرع ولو على القول باحتساب التقتير فان الشخص اذا اضيف في جميع الليالي فلا يحتاج الى العشاء حتى يعد من المؤنة بخلاف المقتر في العشي وقام جائعا تعلق بعشائه ويجب الخمس ايضا في ارض الذمي اذا اشتراها من مسلم وفاقا للمحكي عن الشيخين والمتأخرين والمنتهى وفي كنز العرفان نسبته الى اصحابنا لصحيحة الحذاء عن ابي جعفر عليه السلام ايما ذمي اشترى ارضا من مسلم فان عليه الخمس ونحوها مرسلة المفيد عن الصادق عليه السلام الا ان فيهما فان عليه فيها الخمس ولا معارض لها الا بعض العمومات اللازم تخصيصها بها ولا موهن لها عدا اهمال بعض الاصحاب الذكر هذا القسم الموهون بدعوى الاتفاق عليه من غيرهم او التعبير باطلاق المتاخرين عليه مع هذا ولا وجه لتامل بعض متاخري المتاخرين في الحكم بل انكاره له ولما ذكره بعض هؤلاء من ان مذهب مالك ان الذمي اذا اشترى ارضا من الاراضي العشرية ضوعف عليه العشر فيؤخذ منه الخمس فلعل هذه الرواية وردت تقية منه او من مثله فان اراد هذا مد الوهن في الرواية فهو من اعجب ما صدر ممن لا ينبغي ان يصدر عنه لانه يرجع الى تاويل الرواية من غير قرينة لمجرد موافقة المذهب العامة فيحمل على التقية من غير معارض سيما مثل هذا التاويل بان يراد وجوب ضعف العشر في حاصل هذه الارض اذا زرع فيها احد الغلات الزكوية فخرج ما بلغ النصاب بشرائطه مع ان المرسلة ظاهرة او نص في ان الخمس في عين الارض والظاهر ان المراد بالخمس هو الخمس المصطلح لانه المتبادر وان لم نقل بثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الخمس لا بطريق النقل ولا بطريق الاشتراك اللفظي بينه وبين المعنى اللغوي مضافا الى الاجماع ظاهرا على صرفه مصرف الخمس المصطلح وهل الارض مختصة بارض الزراعة كما هو ظاهر المحقق والمنتهى والمحقق الثاني او يعم المساكن والبساتين ظاهر اطلاق كلمات الاصحاب الاول كما عن غير واحد في المعتبر والمنتهى واستظهر مع ذلك ارادتهم لخصوص ارض الزراعة لكنه اجتهاد في مرادهم منشاه تبادر الخصوص من الاطلاق وبذلك يضعف ان التبادر المذكور انما هو في مقابل الارض المشتملة على البناء والاشجار المعتبرة بالدار والبستان واما الارض البياض المتخذ للبناء او الغرس فلا اشكال في عدم خروجها من منصرف اللفظ فيشملها الرواية والفتاوى ويتم الحكم في الباقي بالاجماع المركب اللهم الا ان يريد الفاضلان بارض الزراعة ما يعم البياض المتخذ للبناء او الغرس لقابليتها للزرع وفيه تامل او يمنع الاجماع المركب فيفصل بين ارض البياض وان اتخذت للبناء او الغرس وبين الارض المشتراة في ضمن الدور والخانات والبساتين لعدم انصراف اشتراء الارض الى اشترائها بل يصح السلب فيقال لم يشتر ارضا وانما اشترى خانا او دارا ثم هل يختص الحكم المذكور بالشراء كما هو ظاهر المتن او يعم المعاوضة كما اختاره كاشف الغطاء او مطلق الانتقال ولو مجانا كما هو ظاهر الشهيد فيه اشكال من اختصاص النص والفتوى بالشراء ومن عموم عرف لسائر المعاوضات ومن ان المناط هو الانتقال كما يستفاد من نقل اقوال العامة والخاصة في المعتبر والمنتهى والتذكرة حيث ان ظاهر الاقوال المذكورة للعامة في مقابل الخاصة هو مطلق الانتقال مضافا الى الاستدلال على مذهب الامامية في المنتهى بقولنا في اسقاط العشر اضرارا بالفقراء فاذا تعرضوا لذلك ضوعف عليهم العشر فاخرج الخمس ويؤيده ما رواه الشيخ عن ابي عبيدة الحذاء في الصحيح المتقدم وهذا الاستدلال وان كان في غاية الضعف من وجوه لا يخفى الا انه لا يخرج عن الدلالة على ان مذهب المستدل بل غيره من العلماء الذين استدلوا لهم بهذا الدليل هو مطلق الانتقال ولاجل ما ذكرنا عبر في المفاتيح عن عنوان المسئلة بالارض المنتقلة بالذمي ثم نسب الحكم الى الاكثر والمسئلة لا يخلو عن اشكال ثم ان الظاهر من النص والفتوى تعلق هذا الخمس بالعين فللحاكم الاخذ منها ومن ارتفاعها وله اخذ قيمة العين بان يبيع الحصة على الذمي لكن عليه خمس هذا الخمس بعد اشترائه والظاهر ان اخذ القيمة مشروط برضا الذمي لعدم الدليل على سلطنة الحاكم على ذلك وان كان ظاهر كلام الشهيد يعطي ثبوتها ولو كانت الارض المبتاعة من المفتوحة عنوة فان كان نقلها على وجه ملكية العين اصالة كما اذا رضي الامام باع منها قطعة لمصلحة المسلمين او لخروج خمسها الى اهله فباعه من الذمي فلا اشكال في وجوب الخمس في عينها وان كان بيعها تبعا للآثار الموجودة فيها اذا اشتراها الذمي ولم يخرج خمسها من جهة الغنيمة فيجمع عليه خمسان وليس هذا من تثنية الصدقة المنفية بالنبوي لا ثنا في الصدقة على الخمس وان قلنا بان المملوك نفس الآثار وانما يصح بيع العين في ضمن

الآثار فيقع الاشكال في تعلق الخمس من ان الذمي لم يملك ارضا ولو تبعا وان لم يملكها حقيقة واذا بقي انه اشترى الارض المفتوحة عنوة فعليه
الخمس مع عدم استحقاق الارض تبعا للآثار فيقابل الارض بالعين حيث مستحقه غير مملوكة فعليه خمس تلك المال ولو شرط الذمي سقوط الخمس فما
يشترط فسد الشرط كما في البيان وغيره واستقرب في المناهل الصحة ولابد من حمل كلامه على ما اذا كان للبايع سلطنة على وضع هذا الخمس الخاص كالامام
ونائبه الخاص او العام ومع ذلك ففيه نظر ولو اشترط على الذمي ثبوته فعلى الثاني يكون مؤكدا للثبوت فلو لم يمكن اجبار تسلط البايع او الحاكم على
ومع لا يسقط عنه لاستقراره بالعقد على القول الآخر فهل يلزم به بمقتضى الشرط وجهان من انه تشريع لما لم يجعله الشارع فيخالف السنة ومن
انه بمنزلة اشتراط هبة بعضه على اهل الخمس اذ لا يشترط دفع الذي له بالنية كما صرح به ومن هنا قيل الاحوط اشتراط الخمس على الذمي نفسه عند
الشبهة في اصل المسألة ويجب الخمس في الحلال المختلط بالحرام اذا كان بحيث لا يتميز قدره ولا صاحبه على المشهور بين الشيخ ومن تأخر عنه بل عن الغنية
الاجماع عليه للمروي عن الخصال بسند الصحيح الى ابن محبوب عن عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة
والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس ورواية حسن بن زياد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان رجلا اتى امير المؤمنين سلام الله عليه فقال
يا امير المؤمنين اني اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من ذلك المال فان الله رضي من المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه
يعلم وما رواه المشايخ الثلثة والمفيد رضوان الله عليهم عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال اتى رجل امير المؤمنين عليه السلام فقال اني اكتسبت
مالا اغمضت في مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال منه والحرام وقد اختلط علي فقال عليه السلام تصدق بخمس مالك فان الله قد رضي
من الاشياء بالخمس وسائر المال لك حلال وعن المفيد في الزيادات انه ارسل عن الصادق عليه السلام عن رجل اكتسب مالا من حلال وحرام ثم اراد التوبة من
ذلك ولم يتميز له الحلال بعينه من الحرام فقال عليه السلام يخرج منه الخمس وقد طاب ان الله طهر الاموال بالخمس وظاهرها كظاهر الرواية الاولى بل صريحها
ارادة الخمس المصطلح كما هو المشهور بل نسب في البيان الى ظاهر الاصحاب ظاهر الرواية بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية في الخمس ولا اقل من ثبوت الحقيقة
المتشرعية في زمان الصادق عليه السلام وان كان كلامه حكاية لكلام جده امير المؤمنين صلوات الله عليه نعم الظاهر من الرواية الثالثة ارادة المعنى
اللغوي سيما بملاحظة الامر بالتصدق فان الصدقة وان اطلق في كثير من الاخبار على الخمس كما فصل الا انه ظاهر في غيره واقوى من ظهور لفظ الخمس في
المعنى المعهود سيما مع ان الامام لم يطالبه بنصف الخمس ليبني ذلك من باب الاذن في الصرف لان الظاهر من الحكاية كون المحكي في بيان الفتوى الا ان ذلك
كله مندفع بظهور قوله عليه السلام في ذيل الرواية فان الله قد رضي من الاشياء بالخمس فمن المعلوم ان خمسا آخر غير المصطلح لم يعهد من الشارع في شيء فضلا عن
الاشياء مع ان رواية ابن مروان كافية في المسألة سيما بعد الاعتضاد بما عرفت من الشهرة والاجماع المحكي نعم قد يعارض ذلك بما ورد في غير واحد
من الاخبار من حلية المال المختلط بالحرام من غير تعرض لوجوب شيء منه مثل ما رواه ثقة الاسلام في الكافي عن ابن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال
سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اصاب مالا من عمل بني امية وهو يتصدق منه ويصل منه قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب وهو يقول ان الحسنات يذهبن السيئات
فقال ابو عبد الله عليه السلام ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة ولكن الحسنة تحط الخطيئة ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلا يعرف الحلال من
الحرام فلا بأس ومثل ما ورد في الربا من كثير من الاخبار الدالة على حلية المختلط به مثل رواية هشام بن سالم ورواية الحلبي المرويتين في باب الربا من
الكافي ولكن الظاهر من اخبار الربا بقرينة ذيل بعضها بما اذا اكلت مع الجهل بالحرمة وظاهر كثير من الاخبار كصريح المحكي عن جماعة حليته ذلك وعدم
وجوب رده ولذا قيد في بعض اخبار الكبائر اكل الربا بكونه بعد البينة اي الدليل الواضح على التحريم اشارة الى قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه
فانتهى فله ما سلف وح فهذه الاخبار اخص مطلقا من اخبار وجوب الخمس بل هي دافعة للحرمة حال الجهل فيخرج المفروض عن عنوان الحلال المختلط بالحرام
فلا مانع من العمل بها في خصوص الربا وان كان لا يخلو عن اشكال لمخالفتها للقاعدة من عدم معذورية الجاهل بالحكم المقصر سيما في الحكم الوضعي ولذا
حكي خلافه عن الحلي وكثير من المتأخرين بل المحكي عن السرائر في هذا المقام وجوب الخمس في المال الذي يعلم ان فيه الربا واما موثقة سماعة فيمكن ارجاع
البأس فيها الى التصرف في الجملة في المال المختلط في مقابل الحرام المحض الذي ذكر عليه السلام ان صرفه في وجوه البر خطيئة فوق خطيئة فكيف يكفرها ولا يظهر
منها جواز التصرف في الجميع من غير اخراج شيء منه ومع هذا فلا يقوى على معارضة اخبار المسألة المعتضدة
بقاعدة وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة لمثال الادلة العقلية و
النقلية الدالة على وجوب الاجتناب اذا علم ولو
اجمالا في امور غير محصورة لله
لا تمامه الله وفقني والصلوة
والسلام على
واله

وغيرهما على ما حكي بانه يستأنف الحول حين الافاقة ولعله لما ذكرنا من ان المستفاد من النصوص الآتية والفتاوى النافية للزكوة في مال المجنون ان
هذا العنوان لا يتعلق به الزكوة كمال الغائب والدين والمفقود وغيرها مما لا يتعلق به الزكوة بمعنى عدم ملاحظة شروط الزكوة فيه فلا يجري في الحول
مع ان ظاهر كلام الاصحاب اشتراط وجود الشرائط بحول الحول كما صرح في ذلك ما دام كذلك بتدفع نظيره ما في الطفل من انه لا مانع من
توجه الخطاب اليه بعد الافاقة والبلوغ وان يتوجه هذا في المغمى عليه حيث انه لم يرد دليل على عدم تعلق الزكوة بمال المغمى عليه حتى يلحق بالمجنون
كما عن المصنف في التذكرة وغيرها وربما استدل بانه غير متمكن من التصرف وفيه نظر فالحكم بالسقوط فيه مشكل ولذا اختار عدمه في المدارك والكفاية
واستجوده في المناهل واما النائم والساهي وشبههما فالظاهر عدم منعهما ابتداء واستدامة وان خرجا عن المعتاد ويستحب لمن اتجر بمالهما اي الصبي
والمجنون بولاية لهما اخراجها عند اجتماع شروط زكوة التجارة بلا خلاف اجده في الطفل وعن المعتبر وغيره الاجماع عليه للاخبار كثيرة ظاهرها كما في
المقنعة الوجوب الا ان الكل محمول على الاستحباب بقرينة الاخبار المصرحة في نفي الوجوب مضافا الى ما سيجيء من استحباب زكوة التجارة على البالغين وناقلها
صرح به المفيد وهو دليل على ارادته هنا الاستحباب المؤكد كما حمل عليه في التهذيب وحمل هذه الاخبار على التقية لا ينافي ارادة الاستحباب لان التقية
ينادي بظهور الكلام في الوجوب الذي هو مذهب المخالفين في مال التجارة وارادة الاستحباب بقرينة خارجية ومما ذكرنا يظهر ضعف ما حكي عن
الحلي والمدارك من عدم الاستحباب والمراد بالطفل هو المولود الى ان يبلغ فلا يشمل على الجنين مضافا الى دعوى الاجماع في الايضاح على عدم ثبوت
الحكم هنا للحمل قبل الانفصال ثم ان الخسارة الحاصلة من التجارة على اليتيم للاصل وقاعدة عدم ضمان المأذون والمحسن ورواية الحسن بن محبوب
عن خالد بن جرير عن ابي الربيع وهو غير موثق لكن له كتاب رواية ابن مسكان قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل في يده مال لاخ له يتيم وهو وصيه ايصلح
له ان يعمل به قال نعم يعمل به كما يعمل بمال غيره والربح بينهما قال قلت فهل عليه ضمان قال لا اذا كان ناظرا له خلافا للمحكي عن جماعة في تضمين الولي
الا ان نحمل الاخبار المقيدة بصورة عدم الولاية او تقصير الولي ويستفاد من الرواية وغيرها جواز اخذ الولي الاجرة واما المجنون فالمشهور ايضا
الاستحباب في مال تجارته بل عن المعتبر والمنتهى انه عليه علماؤنا اجمع ويدل عليه صحيحة ابن الحجاج قال قلت لابي عبد الله عليه السلام امرأة من اهلنا مختلطة اعليها في مالها
زكوة قال ان كان عمل به فعليها زكوة وان لم يعمل به فلا ومثلها خبر موسى بن بكر قال سئلت ابا الحسن عليه السلام عن امرأة مصابة ولها في يد اخيها
مال فقال ان كان اخوها يتجر به فعليه زكوته والكلام في كون الربح للمجنون والخسران عليه كما تقدم في الصبي وان اتجر بمال الطفل او المجنون لنفسه
بان ينقل المال الى نفسه بناقل كالقرض ونحوه فان كان وليا مليا فالربح له لانه نماء ملكه كما ان الخسران والزكوة المستحبة عليه بلا خلاف في ذلك كما ذكره
غير واحد لا اشكال بعد فرض جواز نقل مال الطفل الى الولي المليّ بالاقتراض ونحوه والمعروف جوازه وان لم يكن فيه مصلحة لليتيم للاخبار الكثيرة
منها صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل ولي مال يتيم ايستقرض منه قال كان علي بن الحسين عليه السلام يستقرض من مال ايتام كانوا في حجره ونحوها
رواية اخرى حاكية لاستقراضه عليه السلام ظاهرة في ارادة بيان الجواز الذي هو محل حاجة السائل دون مجرد الحكاية ورواية منصور الصيقل قال سئلت
ابا عبد الله عليه السلام عن مال اليتيم يعمل به قال اذا كان عندك مال وضمنته فلك الربح وانت ضامن للمال وان كان لا مال لك وعملت به فالربح للغلام وانت ضامن
وما عن الكامل البزنطي عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن الرجل يكون في يده مال للايتام فيحتاج اليه فيمد يده فيأخذه وينوي ان يرده فقال لا ينبغي له ان
يأكل الا القصد لا يسرف فلو كان من نيته ان لا يرده فهو بالمنزل الذي قال الله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما الآية وخالف في ذلك الحلي فيما حكي عنه انه
لا يجوز للولي التصرف في مال الطفل الا بما يكون فيه صلاح المال ويعود نفعه الى الطفل دون المتصرف فيه وهذا يقتضيه اصول المذهب وظهور ذلك من المحكي
عن المبسوط قال ومن يلي امر الصغير والمجنون خمسة الاب والجد ووصي الاب والجد والامام ومن يأمره الامام ثم قال فكل هؤلاء الخمسة لا يصح تصرفهم الا على وجه
الاحتياط والحظ للصغير لانهم انما نصبوا لذلك فاذا تصرف فيه على وجه لا حظ فيه كان باطلا لانه خلاف ما نصب اليه انتهى ويؤيده ان نقل المال الى الذمة
معرض للتلف بالاعسار او الانكار او الموت او غير ذلك مما يغلب على الاحتمالات القائمة في صورة بقاء العين ولذا يظهر من المسالك في باب الرهن التردد
في جواز اقراض الولي مال الطفل وعن التذكرة اشتراط جواز الاقراض بالمصلحة مضافا الى الولاية والملاءة وكيف كان فالقول بالمنع والحاق اقراض
الولي لنفسه باقراضه لغيره الذي اتفقوا ظاهرا على انه لا يجوز الا مع المصلحة قوي لولا ان العمل بتلك الاخبار المجوزة المنجبرة بما حكي لعله اقوى وربما يدعى
الجواز بناء على ان اصل جعل المال في ذمة الولي المليّ مصلحة فيجوز وفيه نظر ظاهر ولذا منعوا من جواز اقراض الولي اياه لغيره وان كان مليا الا مع خوف
التلف ونحوه ثم المراد بالملاءة ما تضمنته رواية اسباط بن سالم المروية في الكافي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام كان لي اخ هلك فوصى الى اخ اكبر مني وادخلني معه
في الوصية وترك ابنا صغيرا وكان له مال افيضرب به اخي فما كان له من فضل سلمه لليتيم وضمن له ماله فقال ان كان لاخيك مال يحيط بمال اليتيم ان تلف فلا
بأس به وان لم يكن له مال فلا يتعرض لمال اليتيم وفي رواية اخرى لاسباط ان كان لاخيك مال يحيط بمال اليتيم ان تلف او اصابه شيء غرمه له والا فلا يعرض
لمال اليتيم وفيها دلالة على ان الغرض من اعتبار المال المحيط هو تعجيل الغرامة له عند التلف والا فاصل الغرامة يجب على المتصرف المعسر ايضا عند الابتلاء
وح فيمكن القول بالاكتفاء في الملاءة بمجرد الاطمئنان بتحقق الغرامة عند التلف ولو بسبب كونه وجيها يقرضه الناس او يرهنون له عند من يقرضه او يعطيه

يحصل له ابدا او الزكوات او الاجانب له ونحو ذلك ولعل الى ان يرجع ما عن ما ونه من ان المراد بالملائة ان تكون متمكنا في الحال من ضمانه ولكن عن بعض
اعتبار ان يكون له مال بقدر مال الطفل بحذاء في الشاك لكونه ماخلا عن المستثنيات في الدين والاولى التقييد بقابلية المال لوجوب الغرامة منه
بخروج مع المستثنيات الممنوع من التصرف فيه شرعا او عقلا ابقه ولو فقد المتجر من شرطي الولاية والملائة احدهما فان كان الاول كان ضامنا لخروجه بتصرفه
في مال الغير بغير الولاية الشرعية المفروض فقدها في المقام فيلزم الضمان لا دليله ضمان يد العادية ولو كان في التصرف مصلحة ونعلة استيذان الولي
ففي الكفاية لا يبعد الجواز قلت اما الجواز مع الاضطرار الى التصرف المذكور فما لا ريب فيه لانه ولج لعموم ما دل على جواز التصرف مع المصلحة من الكتاب
والسنة خرج صورة التمكن من الرجوع الى الولي لادلة ولاية بل الذات منه اما لا خلاف فيه واما الجواز مع عدم الاضطرار الذي هو مراد الكفاية ظاهرا
ووافقه بعض المتاملين … في شرح المفاتيح فمشكل من عموم الكتاب والسنة المستفيضة في عموم جواز التصرف مع المصلحة ومن ان
الاصحاب انحصار التصرف في الولي كما اعترف به في شرح المفاتيح على ما حكى ويؤيده ما تقدم من رواية ابي الربيع المتقدمة الدالة بمفهومها على الضمان
ان لم يكن المتجر ناظرا لليتيم الا ان يحمل النظارة فيها على النظر في المصلحة والمداقة فيها في مقابل المسامحة والتقصير ويؤيده ان مورد الرواية كون
العامل وصيا فلا معنى للتفصيل بين الوصي وغيره اللهم الا ان يرجع الى التفصيل بين كونه وصيا على الطفل وغيره او يكون الشرط مسوقا لبيان علة
الحكم بمعنى انه حيث فرض كون العامل ناظرا لليتيم فلا ضمان عليه واما حكم الربح وزكوة التجارة فتوضيحه ان العامل اما ان يكون قد اشترى بعين مال الطفل
ودفع مال الطفل عوضا عما في ذمته فان اشترى بالعين واجاز ولي الطفل فالربح له ويخرج العامل عن الضمان سواء كان الشراء لنفسه او للطفل لانه لا فرق في
قابلية صرف العقد الى المالك بين قصد العاقد نفسه او المالك كما صرح به جماعة في عقد الفضولي وان لم يجز الولي فمقتضى قاعدة الفضولي بطلان المعاملة
الا اذا فرض المصلحة في البيع وجوزنا التصرف مع المصلحة وتعذر استيذان الولي فان العقد يقع لازما لا يقدح فيه رد الولي بعد الاطلاع الا ان
يكون تبين استحبابا او لي … انه يقع العقد معه موقوفا وكيف كان فاجراء احكام الفضولي متجه الا ان ظاهر كثير من الروايات اطلاق الحكم
بكون الربح لليتيم والخسران على العامل كما هو ظاهر المتن وغيره ففي صحيحة زرارة المروية عن الفقيه عن ابي جعفر ع قال ليس على مال اليتيم زكوة الا ان
يتجر به فان اتجر به ففيه الزكوة فالربح لليتيم وعلى المتجر ضمان المال وفي رواية سعيد السمان ليس في مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به فان اتجر به فالربح لليتيم وان
وضع فعلى الذي يتجر فان الحكم فيها بثبوت الزكوة في مال اليتيم مع التجارة قرينة على وقوع الشراء له والحكم بالضمان قرينة على عدم ولاية التاجر فلا
يحمل اطلاقه على ثبوت الربح لليتيم بمجرد تجارة غير الولي وتقييدهما بما اذا اجاز الولي بعيد لتطبيق مسئلتي الربح والخسران على قاعدة الفضولي دونه
خرط القتاد واختصاص الروايتين بصورة وقوع الشراء للطفل لا يقدح مع عدم القول بالفصل واتحاد طريق المسئلتين بعد فرض صحة العقد في
نفسه سواء قصد المالك او قصد نفسه ومما يؤيد عدم ابتنائه على مسئلة الفضولي حكم الحلي فيما حكى عن السرائر وفخر الاسلام في حاشية الارشاد بكون
الربح هنا لليتيم مع حكمهما ببطلان معاملة الفضولي تبعا للشيخ في المبسوط وابن زهرة وظاهر الحلبي بل والقول الاخر للشيخ في الخلاف في كتاب البيع
حيث ان ظاهره هناك بطلان الشراء الفضولي وان صح البيع الفضولي وعلى القول بالتوقف على الاجازة فهل يجب على الولي الاجازة مع ظهور الربح
وجهان من انه عرفا تفويت للمنفعة فهو في قوة فسخ العقد الخياري الذي فيه المصلحة بل هذا اولى ومما حكى عن المص قده في نكاح التذكرة من
وجوب بيع متاع الطفل اذا طلب بزيادة وشراء الرخيص له وهو الموافق لبعض نسخ القواعد على ما عن جامع المقاصد في باب الحجر ومن عدم الدليل
على وجوب تحصيل الاصلح للطفل وتمام الكلام في محله ولو اشترى في الذمة ودفع مال اليتيم عما في الذمة فمقتضى القاعدة صحة المعاملة لنفسه
سواء قصد عند المعاملة دفع مال اليتيم عما في الذمة او اتفق ذلك بعد المعاملة فح فالربح له والزكوة المستحبة عليه وعليه ضمان مال اليتيم لكن
قد يقال ان ظاهر الاخبار الحاكمة بثبوت الربح لليتيم والخسران على العامل يشمل هذه الصورة فان الاتجار بمال اليتيم وان كان حقيقة في الاتجار بالعين
الا انه عرفا يصدق على الاتجار بما في الذمة مع قصد دفع مال اليتيم عوضا فترى العرف يطلقون ان فلانا يتجر بما في يده او بمال فلان مع انه لا يقع منه الا
الاتجار بما في الذمة اذا عزم على دفع المال عنه بل قلما يتفق معاملة بالعين بل لو وقعت في السلعتين يخصونها باسم المعاوضة دون البيع ومن هنا
استقرب سيد مشايخنا الحاق هذه الصورة بصورة الشراء بالعين بعد ما حكى عن جده قده في شرح المفاتيح انه الاظهر وتدبر في ان هذه الاخبار على فرض شمولها
لغير المرجح عن القاعدة بما اولى من العكس بل العكس اولى وفيه انه ان اراد التكافؤ بين الاخبار والقاعدة من جهة النسبة فلا يخفى ان النسبة وان كانت
بالعموم من وجه الا ان تقييد هذه الاخبار بالشراء بالعين تقييد بالفرد النادر ودعوى عدم نهوض هذه الاخبار لتخصيص مثل هذه القاعدة الثابتة
بالادلة القطعية ممنوعة بامكان دفع البعد عنها بالاخبار الكثيرة المعتضدة باطلاق فتاوى جماعة كالمص والمحقق ونحوهما كما لو خرجنا بها عن قاعدة
العمومات في الصورتين السابقتين مع امكان ان يقال ان العامل اذا قصد ابتداء دفع مال الغير فكانه اوقع العقد عليه ابتداء … قصد دفع الكلي الا في
ضمن هذا الفرد بمنزلة المعاوضة على هذا الفرد ومن هنا قد يستقرب اطراد هذا الحكم في غير مال الصغير وتعديته الى كل مال قصد عند العقد دفعه
… الى اختصاص مال اليتيم روايات منها ما عن الكليني بسنده ارسال عن ابي حمزة الثمالي قال سألت ابا جعفر ع

كتاب الصوم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **الصوم** لغة كما عن الجوهري
وجماعة هو الامساك وعن ابن دريد كل شيء سكنت حركته فقد صام صوما وفي الشرع او المتشرعة على ما في الشرايع والنافع هو الكف عن المفطرات
مع النية ونقض طرده بالكف عنها مع النية … وقد يذب عنه بان المراد بالنية الشرعية وهي لا تتعلق بغير الزمان المخصوص ومن ان عكسه منقوض
النية في غير الزمان المخصوص لاجل عدم كون المنوي صوما شرعيا الا عكسه شرعيا اصل النية فيرجع الامر الى وجوب اخراج مثل ذلك عن حد الصوم
فالاحسن ان يقال ان هذا تعريف للصوم مع قطع النظر عن اعتبار وقوعه في الزمان المخصوص بان يجعل اليوم ظرفا له خارجا عن مفهومه كما يشير اليه قوله تعالى
اتموا الصيام الى الليل او يقال ان هذا التعريف له بعد ملاحظة معروفية اخذ اليوم في مفهومه عكسا بينا ولفظ المفطر سهوا ونسيانا بان التناول على
الشيء لا ينافي الكف وفيه نظر واخرى بانه صائم فيه بان يراد الكف عن تعمد المفطر كما صرح بذكره الفاضل المقداد في كنز العرفان ونوقض بانه ان اريد تعمد المفطر
الافطار فيدخل في الحد الجاهل بكون الشيء مفطرا او الناسي له وان اريد التعمد بفعل الشيء الخاص كالاكل مثلا فلا ريب في انه يعتبر في الصوم تعمد الاكل
فان تعمد الاكل لا ينافي العقل عن الصوم والقطع بعدم الصوم كما يشهد بذلك … وعن البعض في من نام ثم تبين انه اكل وشرب بعد الفجر
وورد في تعليل من اكل بظن الليل لاجل السحر الا انه ثم تبين له بقاء النهار بانه اكل متعمدا … هو الفرق بين من اعتقد عدم الصوم وبين من اعتقد انقضاء اليوم
وان الاول ليس يتعمد في اكله بخلاف الثاني كما ترى وان اريد بمن تعمد الاكل الاكل مع الالتفات الى مطلوبية الصوم منه وجوبا او ندبا فلا ريب ان اخذ هذا
في تعريف الصوم الذي لا بد من معرفته مع قطع النظر عن تعلق الطلب به غير مستقيم جدا مع ان الظ من العرف بل الاخبار ان الصوم في اصل الشرع هو ترك
الاكل والشرب وغيرهما اساسا فلا يبعد ان يقال ان فعل المفطرات اسباب قادحة في حقيقة الصوم وان الاكل ناسيا ليس بعد حقيقة في ذلك فان اكله
فقد المص قده في اجوبة المسائل المهنائية يبطل ان الصوم المندوب فضلا عن الواجب اذا كان موسعا بفعل المفطر ناسيا مسئلة لا نعلم تحقق الامساك وان
يرد عليه ان حد الصوم الحقيقي في جزء النهار لا يوجب فساد الصوم المندوب فيكون ح انتفاء الامساك في جزء من النهار بمنزلة الاجزاء العقلية المركبة للصلوة
يشكل الامر لو استغرق النهار بالمفطرات المختلفة او بمفطر واحد كما لو استفرغت المرأة في تمام طول اليوم بناء على قول الحلبي والقاضي بعدم صومها
الا ان يقال يكون الامساك عن كل مفطر مفطر ايضا بمنزلة الاجزاء العقلية المركبة فمهية الصوم هي الكف في كل جزء من اجزاء النهار عن كل مفطر مفطر دون الكف في بعض
النهار نسيانا او فوات الكف في جميعه عن مفطر واحد نسيانا لا يقدح في المهية ويمكن ان يقال ان الصوم الحقيقي هو الكف عن المفطرات حقيقة او حكما ويكون
الناسي في حكم الكاف ثم ان تعريف الصوم بالكف موجب لخروج الترك الحاصل في حال الذهول بغفلة عن حال النوم بل الترك مع عدم القدرة على المفطرات كلا
او بعضا فالعدول عن الترك الى الكف انما كان باعتبار كون الترك غير مقدور ومع كونه ممنوعا ولذا كان التعريف بالترك ايضا لا يخفى المناقشة بناء على ان الظاهر
منه الترك الحاصل عن غفلة فلا يشمل الترك الاضطراري كما في حال النوم وعدم القدرة على الترك الا ان يقال المراد بالكف عن المفطرات مجرد الترك
هو ترك المفطرات مع النية منضما على ترك الناسي اذا سبق منه النية لكن يرد عليه ما اذا عزم على الافطار في جزء من النهار فان الكف في ذلك الجزء ليس
بمقرون ولا مع النية بل النية المقابلة الحاصلة في الليل مع … لظاهر العبارة ويرد على طرده ما اذا سبق منه النية ثم نوى الافطار ولم يجدد النية بقية
عام مثلا وعلى عكسه ما اذا نسي الى ما قبل الزوال وان اريد النية المستمرة حكمها سواء كان في الليل ام لا يرد عليه ما اذا وجب عليه الامساك ويثبت ابطاله بعد
الزوال لوجوب النية منه ثم يضم عن الاكل والشرب على الوجه المعتاد وغير المأكول والمشروب المعتادين كالخبز والفواكه والماء بالاجماع والكتاب والسنة وكذا
المعتادين على المشهور بل في الغنية كما عن السرائر وظاهر المنتهى وغيره الاجماع بل عن الناصريات والخلاف دعوى الاجماع من جميع العلماء الا النادر من اهل الخلاف
السيد الناصريات على ما حكى عنه انه لا خلاف فيما يصل الى جوف الصائم من جهة فمه انه اعتمده فانه يفطر مثل الحصاة والخرزة وما لا يؤكل ولا يشرب واما
خالف في ذلك الحسن بن صالح ونحوه حكي عن ابي طلحة والاجماع متقدم ومتاخر عن هذا الخلاف انتهى ونحوه في دعوى الاجماع على الافساد بما يصل الى الجوف
الصائم ان كان غير معتاد عبارة الغنية وعن الخلاف اجماع المسلمين على ان اكل البرد مفطر وحكم بانقراض المخالف وعن المنتهى اجماع المسلمين الا الحسن بن صالح
وابي طلحة الانصاري فانه كان ياكل البرد ويقول انه ليس بطعام ولا شراب ولعل المستند جنس الاكل والشرب المنوط بهما الافطار في الكتاب والسنة
ومع الانصراف او العلية الى المأكول والمشروب المعتادين والاوجه تخصيصهما بالمتعارف من جنس اصل الاكل والشرب ولو بقيد ما يحصل المسلمين
مع ان حذف المتعلق يدل على تعلق الحكم بالاجناس بالطبيعة كما في قولك بذل يعطي ويمنع مضافا الى فحوى ما سيجيء من الافطار بابتلاع الغبار
خصوص الغليظ مع فضل سيرة المسلمين على منافاة مطلق الاكل والشرب للصوم ومع هذا كله فلا وجه للتامل في المسئلة كما … المخالف فيها
كما عن السيد والاسكافي من جهة انصراف اطلاق الاكل والشرب الى ما شيء من جنس صيغتها الى الاكل … في اكله وشربه ينبغي غير المعتاد
في نحو صحيحة ابن مسلم لا يضر الصائم ما اذا اجتنب اربع خصال او ثلاث الطعام والشراب … والارتماس في الماء …
الطعام والشراب … في مقام المبالغة … الصائم الطعام … الافطار بدخول …

[1] بعد حكم الماتن بالمنع بمقتضى الاطلاق وال على نفي الباس عن الاكل والشرب ناسيا الشامل بالاطلاق لجميع افراد الصوم بل الرواية واردة في صوم … الصوم ٤

[2] وان اراد من قوله مع النية ح

بطعمه ونحو صحيحة ابن ابي يعفور في تعليل نفي البأس عن الاكتحال انه ليس بطعام لاشعاره بأن المعتبر انصراف الطعام والشراب في هذه الرواية الى
المعتاد بل صرح بعضهم في ذلك كرواية الذباب في الحلق فانه ابتلاع الذباب والكحل عمدا مفطران عند المشهور وغير الجماع قبلا او دبرا للمرأة والبهيمة
الى ان لا يحصل الا بغيبة الحشفة او قدرها من مقطوعها على ما تقرر في باب الغسل اما الجماع قبلا فلا خلاف فيه ولا اشكال في كونه موجبا للافطار ويدل
عليه صريح الكتاب والسنة المتواترة والاجماع بين المسلمين والمحقق بل الضرورة ولا فرق بين الانزال وعدمه اما الجماع دبرا فكذلك مع الانزال بلا
خلاف بين العلماء ويدل عليه نحو ما سبق من الافطار بالانزال بغير الوطي واما مع عدم الانزال فالمعروف بين الاصحاب كما في المدارك انه كذلك بل عن الحلي
الوسيلة الاجماع عليه وفي الغنية الاجماع على الفساد بحصول الجنابة بدخل فيه ما نحن فيه وفي المعتبر انه اشهر الروايتين ويمكن الاستدلال عليه
الى ما يظهر من المعتبر من وجود الرواية المجبورة ارسالها بالشهرة وظهور عدم الخلاف وحكاية الاجماع لعموم ما دل من الكتاب والسنة على
وجوب اجتناب النساء وعدم جواز المباشرة كما في الاية والرواية الصحيحة المتقدمة وما دل من الاخبار على حصول الافطار بالنكاح والمجامعة والوطي والا
تيان هذا سيما بملاحظة قوله مشيرا الى الدبر هو احد المأتيين في الغسل فانه يدل على ان جميع الاحكام الثابتة لاتيان النساء ثابتة لاتيانها
في الدبر لان الدبر احد الفرجين نظير قوله التراب احد الطهورين والقلم احد اللسانين ونحو ذلك كما في الاخبار ودعوى انصرافها الى الادخال في
الدبر ممنوع غير ثابت في بعضها مثل من نكح حراما او جامع حراما فعليه ثلث كفارات فان نكاح الحرام يشمل النكاح في دبر الاجنبية والغلام وشمول الظاهر
ومثل ما رواه الصدوق في العلل عن عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله ع لاي علة لا يفطر الاحتلام الصائم والنكاح يفطر الصائم قال لان النكاح فعله
والاحتلام مفعول به فان الظاهر من مقابلة النكاح بالاحتلام الحاصل بالوطي في الدبر والقبل من الغلام والمرأة ارادة النكاح الاعم فكانه
من علة افطار ما مر من الاموات او تعنى في المفطر دون النوم فاجابه اجابة ومنه يظهر مستند الحكم بالافطار بوطي الغلام وان لم يوجب الغسل
التمسك في الخلاف بالاجماع في الاول لكن الظاهر من الفاضلين والمحقق والشهيد الثانيين تعليق الافطار على حصول الجنابة وهو مبني على ثبوت التلازم
بين الجنابة والافطار ولم اقف على ما يدل على ذلك صريحا وان ادعى الاجماع عليه في الغنية عدا ما ادعاه من حرمة البقاء على الجنابة الى انه لا دليل عليها
على انعقاد الصوم مع الجنابة سواء حصلت بالقصد او بغيره واين هو من انتقاض الصوم باحداث الجنابة قصدا فقد يمنع شرطيته في انعقاده لا انتقاضه
وربما يظهر ايضا من بعض الروايات مثل ما رواه في الفقيه عن يونس بن عبد الرحمن عن ابي ابراهيم ع في المسافر يدخل اهله وهو جنب قبل الزوال ولم يكن اكل
فعليه ان يتم صومه ولا قضاء عليه يعني اذا كانت جنابته من احتلام لو لا ملاحظة حكاية الراوي لقصد الامام ع على ان اصل الجنابة اذا كان الجنابة
منافيا للصوم والخدشة في قبول حكاية مقصود الامام من كل احد لم يكن معناه محل الاجتهاد والنظر بل كان من الالفاظ الواضحة يوجب سد باب
تجويز النقل بالمعنى ثم مثل هذا التفسير من الرواة بضبطه في الكتب وجعله جزء الرواية مع ان ظاهر الرواية في التهذيب
حيث جعله كالكون من كلام الامام ع مع احتمال عود ضمير قال في رواية الفقيه الى الامام ع فيوافق رواية التهذيب وكيف كان فالاقوى فساد
الصوم بشيئا على الاتحاد من تحقق الجنابة خلافا للمحكي عن المبسوط من التردد فيه كالوطي في دبر المرأة وان جعل الفساد احوط واما وطي البهيمة
فعن الخلاف نفي ايجاب القضاء وهو حسن بناء على تحقق الجنابة به خلافا للمحكي عن الحلي فلم يوجب به شيئا وهو ضعيف نعم هو حسن لو قلنا بعدم
ايجابه الجنابة كما عن الشيخ مع حكمه بايجاب القضاء ولعله لصدق النكاح وفيه نظر ولو ادخل المرأة ذكر البهيمة ففي البطلان اشكال من جهة الاشكال — عدم الخلاف ٤
في حصول الجنابة كالولد خلف ذكر صغير من جهة الشك في تحقق الوطي وكما يجب الامساك عن تعمد احداث الجنابة في اثناء النهار فيجب عن تعمد البقاء على الجنابة — البقاء على ٤
بالاختيار او بغيره حتى يطلع الفجر على المشهور المعروف من غير شاذ كما في المعتبر وعن السرائر والغنية والروض كما عن الانتصار والخلاف والوسيلة
والسرائر والتذكرة الاجماع للاخبار الكثيرة بل قيل لعلها متواترة منها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع في رجل اجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك
الغسل متعمدا حتى اصبح قال يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا قال في المعتبر وهذه عليها اكثر الاصحاب ومثلها رواية المروزي
ومرسلة ابراهيم بن عبد الحميد خلافا للمحكي عن ظاهر المقنع والرسالة الرضاعية للسيد الداماد وعن الاردبيلي الميل اليه وعن الذخيرة تقويته لعموم
اية الرخصة في الرفث الى النساء ليلة الصوم الصادق في جزئها الاخير وخصوص الاذن في المباشرة كالاكل والشرب الى ان يتبين الخيط الابيض و
لرواية اسماعيل بن عيسى عن الرضا ع عن رجل اصابته جنابة في شهر رمضان فنام عمدا حتى يصبح اي شيء عليه قال لا يضره هذا ولا يبالي فان ابي قال قالت
عائشة ان رسول الله ص اصبح جنبا من جماع غير احتلام ونحوها صحيحة عيص القسم ومكاتبة ابن ادريس وفي صحيحة حبيب الخثعمي عن ابي عبد الله كان
رسول الله ص يصلي صلوة الليل في شهر رمضان ثم يجنب ثم يؤخر الغسل متعمدا حتى يطلع الفجر والكل ضعيف لمنع العموم في الاية لان الوارد الملامسة
في مقام جواز اصل الوطي في الليل في مقابل النهار ومنع شمول الاية الثابتة لغير الجملة الاخيرة مع وجوب تخصيصها على تقدير العموم بالاخبار
الكثيرة السليمة عن مزاحمة ما ذكر من الاخبار المخالفة للمشهور والموافقة للجمهور كما في المعتبر وقد اشار اليه مولانا الرضا ع بحكايته عن عائشة مع
ان المتعارف فيه للنسبة الى الائمة صلوات الله عليهم مع امكان حملها على بعض المحامل كالعذر او على النسخ كما في التهذيب والمعتبر او النوم بقصد

الاغتسال مع اعتياد الانتباه ولا فرق في تعمد البقاء بين ان يبقى مستيقظا عازما على ترك الغسل وبين ان ينام متعمدا عازما على الترك بل
الاجتناب عن النوم عليها من غير نية الغسل حتى يطلع الفجر فلو نام كذلك فسد الصوم لما دل على وجوب القضاء اذا نام الجنب متعمدا كصحيحة الحلبي
والبزنطي كما استدل به في المدارك ثم رده بان الظاهر من تعمد النوم العزم على ترك الاغتسال لا طلاقه في مرسلة ابراهيم بن عبد الحميد المتقدمة فيمن
اجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ويتم صيامه ولن يدركه ابدا ونحوها رواية
المروزي وصحيحة ابن مسلم عن الرجل يصيبه الجنابة في رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضي ذلك اليوم الا ان يستيقظ قبل ان يطلع
الفجر فان انتظر ماء يسخن او ما يستقي فطلع الفجر فلا شيء ونحوها ما سيجيء من وجوب القضاء على الحائض اذا طهرت بليل وتوانت ان تغتسل فان الظ
القضاء مع التواني الشامل لما اذا قصده لكن مع التكاهل يدل على وجوبه مع عدمه الفعل بطريق اولى فتأمل وسيجيء ان الاقوى حرمة النوم مع العزم
في الغسل عنده ثم لو لم يتمكن المكلف من الغسل فهل يجب عليه التيمم فيه قولان من عموم المنزلة في صحيحة حماد هو بمنزلة الماء وفي الروايات هو احد
الطهورين وهو مذهب المحقق والشهيد الثانيين خلافا للمحكي عن المنتهى ولعله من جهة ان المانع هو حدث الجنابة والتيمم لا يرفعه هو طهور بمنزلة
الماء في كل ما يجب فيه الغسل الا ما توقف على رفع الجنابة فالتيمم يجب في كل موضع يجب فيه الغسل لا فيما يشترط بعدم الجنابة ويشعر به قوله في صحيحة
ابن مسلم فان انتظر ماء يسخن او يستقي فطلع الفجر فلا شيء عليه حيث انه لم يامر بالتيمم ولذلك لم يذكروا في كتاب الطهارة من التيمم الواجب لما كان
واجبا كما عدوا للصلوة والطواف الواجبين بل مقتضى ذكرهم وجوب الغسل للصوم ذكر التيمم بعد انه مقتضى المقابلة نعم ذكروا انه يجب التيمم
لكل ما يجب له المائية لكن هذا الكلام على فرض الدلالة لم يبلغ حد الاجماع مع مخالفة المص قده في المنتهى ومن تردده في النهاية كما عن الذكرى نعم قال
في المعتبر يجوز التيمم لكل من وجب عليه الطهارة المائية وادعى عليه اجماع المسلمين وكيف كان فالاحوط التيمم عليه فهل يجب ان يبقى مستيقظا
لئلا يبطل تيممه لا قولهما واحوطهما الاول ثم ولو تعمد ترك الغسل حتى ضاق الوقت عصى وتيمم وظاهر اطلاق ترك الغسل متعمدا كرواية
ابي بصير السابقة وجوب القضاء عليه بل الكفارة وهل يلحق بالجنابة الحيض المشهور نعم بل عن المقاصد العلية نفي الخلاف فيه لرواية ابي بصير ان
طهرت بليل ثم توانت ان تغتسل فعليها قضاء ذلك اليوم خلافا للمحكي عن صاحب المدارك والاردبيلي وعن النهاية واما غسل المس فلم يذكر
الاصحاب قولا بتوقف الصوم عليه بل عن مجمع الفائدة عدم القول به الا انه حكى بعض مشايخنا عن بعض نسخ رسالة علي بن بابويه القول بالتوقف وهو
ضعيف على فرضه ثم ان النفساء مثل الحائض بلا خلاف ظاهر كما حكى التصريح بالوفاق عن الغنية والسرائر والمعتبر والتذكرة ويدل عليه الرواية لصحيحة
الحائض مثل النفساء ولان دم النفاس دم الحيض كما عن جماعة ومن ايصال الغبار الغليظ الى الحلق على المشهور بل لم يعلم مصرح بالخلاف قبل
زمان متاخري المتاخرين كما اعترف به في الرياض بل يظهر من الروضة تحقق الاجماع عليه حيث جعل الحكم بوجوب القضاء والكفارة له قطعيا ثم جعل
وجهها المعاودة الى النوم جنبا بعد انتباهتين مشهورا بانه وهو الظاهر من الدروس حيث ذكر جميع ما اختلف في وجوب القضاء والكفارة او احدهما
فيه ولم يذكر في العبارة خلافا ويشهد ايضا ظاهر ما تقدم من دعوى الاجماع من الناصريات كما عن الغنية على الافساد بكل ما يصل الى الجوف الصائم وعن المنتهى
والسرائر كما عن بعض الحكاية عن نهج الحق الاجماع عليه من غير التذكرة نسبة الخلاف الا ان الظاهر عدم صحة سلب الاكل عنه نعم بانه على مذهب السيد — الى الجوف المشهور بعد الخلاف ٤
الاسكافي في المنع عن لو كان مما لا يؤكل عادة لا كما قيل انه اكل غير معتاد وان كان المأكول معتادا وقد عرفت العموم في الاكل والماكول نعم
بما ذكره بخبر سندا ودلالة مضمرة سليمان الجعفري والمروزي قال سمعته يقول اذا تمضمض الصائم واستنشق متعمدا او شم رائحة غليظة او كنس بيتا
فدخل في انفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فان ذلك له فطر مثل الاكل والشرب والنكاح واضمارها لو سلم فلا حجة لا غماضا عن القرائن
وعن كون الباعث عليه غالبا تقطيع الاخبار عن صاحبها بعد الانجبار بما عرفت ودعوى الانجبار تختص بما ثبت الامام ع حتى يسمى خبر المنو
وكذا الطعن في دلالتها باشتمالها على ما لا يقول به احد من ثبوت الكفارة بمجرد المضمضة والاستنشاق او شم الرائحة لجواز تقييد المضمضة
والاستنشاق بما اذا كان على وجه عدم التحفظ فدخل ولو يسيرا في الحلق كما صرح به غير واحد اما شم الرائحة الغليظة فقد حكي عن المفيد القول
بوجوب القضاء والكفارة به اذا وصل الى الحلق بل الشيخ ادعى وجود الرواية واما كنس البيت فهو محمول على ما اذا لم يتحفظ عن الغبار ووقف — بذلك ٤
في معرض الايصال هذا كله مع ان سقوط جزء من الرواية عن الحجية لا يوجب سقوط الكل واما معارضة الرواية عن الصائم يدخل الغبار في حلقه
قال لا بأس فمع ضعف دلالتها لاحتمال ان يراد به الدخول لا على وجه الاختيار وبه كان يمكن في المسألة مثل هذه الرواية اذا انجبرت بفتوى جمع من
الاساطين من القدماء والمتاخرين وان قال المحقق في الشرايع ان فيه خلافا لكن الظاهر ان المخالف فيه ممن لا يرى الفساد باكل التراب كالسيد والاسكافي
لان الفساد من الغبار انما هو التراب كما هو مورد الرواية ثم تردد المحقق نفسه في المعتبر من جهة ضعف الرواية ومن جهة منع كونه كابتلاع الحصى
وكذا قال في بيانه يوجب القضاء والكفارة الى ثبوتهما فيه عن النفي وجوب القضاء خاصة وحكاه الشيخ في المبسوط
على ما قيل واختاره الحلي متمسكا بان القضاء مجمع عليه والكفارة بين اصحابنا فيه خلاف وليس عليه دليل ثم انه في تقييد الغبار بالغليظة كما في كلام جماعة

نسبته الى الاكثر وعليه كما هو صريح بعض وبالغ فيه الشهيد الثاني حتى نفى الوجه في التفصيل خلافا والاقوى التفصيل لانه المتيقن من الاجماع والنهي
مع عدم صدق الاكل في غيره والا لفسد الصوم باستنشاق مطلق الهواء الكدر المخلوط بالاجزاء الارضية فلا يبالي انه اكل التراب بخلاف ما اذا كان غليظا
نعم لو علمنا باطلاق الرواية كان المتجه الاطلاق واما الدخان الغليظ ففي المدارك ان المتأخرين الحقوه بالغبار واستبعده تبعا للمحكي عن المنتهى
وتبعهما في الكفاية والذخيرة على ما حكي والاقوى الالحاق لو عممنا الغبار لغير الغليظ لتنقيح المناط والاولوية وان خصصناه بالغليظ فالاقوى
عدم اللحوق لان الاجزاء الترابية تلصق بالحلق وتنزل مع الريق بخلاف الاجزاء اللطيفة الرمادية في الدخان فانها تدخل في الجوف مع الهواء
النازلة لا تلصق بالحلق ولا تنزل مع الريق منها شيء والدخان ليس مأكولا والاجزاء الرمادية ليست منفردة عن الدخان حتى يصدق الاكل بتزويدها
وبالجملة فالفرق بين الاجزاء الترابية الداخلة في الحلق مع الاجزاء الهوائية والرمادية النازلة مع الدخان في دخول الاولى بنفسها في الحلق منفصلة
عن الهواء المخالطة للريق ونزول الثانية في ضمن الدخان بحيث لا ينفصل عن الهواء الدخاني ولا يختلط بالريق واضح نعم لو قلنا ان الصوم عبارة عن
الامساك عما يصل الى الجوف من الفم او من طريق الفم حتى الدخان وحتى الاجزاء الرمادية المختلطة مع الهواء الدخاني كان للافطار وجه الا ان الاكل
لا يصدق على الاول قطعا لان الدخان ليس مأكولا ولا مشروبا ولا يصدق على الثاني ايضا اكل الرماد جزما بخلاف الغبار المخلوط بالرماد نعم لو فرض
غلظة الدخان على وجه ينفصل منه اجزاء ويتحقق معها جسم فلا يبعد كونه كالغبار كما ذكره المحقق والشهيد الثانيان في حاشية الارشاد
والمسالك مما ذكرنا ظهر ان الاجتناب عن دخان التتن شيء قضت به سيرة المسلمين ومراعاة الاحتياط في الدين ثم ان المراد بايصال الغبار
الظاهر انه مما يعم جذبه بالنفس عمدا او ايجاد فعل يستلزمه ويمكنه من التوصل بان لا يتحفظ عنه مع القدرة كما صرح به المحقق الثاني في حاشية
الارشاد عن الحلي ان مما يجب الاجتناب عنه الوقوف في الغبار المتكاثف واعلم انه ذكر في المسالك ان النوم الثاني للجنب حرام وان عزم على الغسل
واعتاد الانتباه وعلى هذا فيجب الامساك عن معاودة النوم بعد انتباهه ولو فعل كان اثما كما عليه القضاء انتهى اقول اما الاثم فلم اجد عليه دليلا
سوى ما في بعض الاخبار الآتية من وجوب القضاء عقوبة وفي اثبات التحريم بهذا المقدار اشكال لورود نظيره فيما لا يحرم كما حكم الشارع
اعادة الصلوة على ناسي النجاسة عقوبة لنسيانها بل هذا دال على كون القضاء عقوبة للنوم وليس فيه غيره ودعوى صدق التفريط في الفرض
ممنوع جدا نعم يمكن الاستدلال عليه بعموم صحيح الحلبي عن ابي عبد الله في رجل احتلم اول الليل واصاب من اهله ثم نام متعمدا في شهر رمضان
حتى اصبح قال يتم صومه ذلك ثم يقضيه اذا افطر من شهر رمضان ويستغفر ربه فان ظاهره بقرينة وجوب القضاء ما عدا النومة الاولى فالامر
بالاستغفار ليس الا لتحريم النوم الا ان يقال ان ظاهر النوم متعمدا هو النوم عازما على ترك الاغتسال ويدل على ذلك ترك ذكر الكفارة لكونه في مقام البيان
ذكر الكفارة لانه كتعمد البقاء على الجنابة فعدم ذكرها دليل على عدم وجوبها وهو يكشف عن عدم ارادة العزم على العدم واما النومة الاولى فان كان
مع العزم على الاغتسال مع اعتياد الانتباه فليس بحرام قطعا واما مع اعتياد عدم الانتباه فحرام قطعا وموجب للقضاء والكفارة واما
مع عدم العزم على الامتثال فان كان مع الذهول فهو غير حرام واما مع الالتفات والتردد فقد لا يستبعد الحرمة نظرا الى ان النوم على حال
يوجب استمرارها حكما الى اخر النوم عقلا وعرفا فالنائم على حالة كالباقي عليها مستيقظا ولذا كان النوم مع عزم ترك الامتثال
كتعمد البقاء على الجنابة فالنائم مترددا كالمستيقظ مترددا الى ان يفجأه الصبح ولذا اتفقوا على ان من بات عازما على ترك الصوم او مترددا
فيه فسد صومه لترك تبييت النية ليلا مع انه لم يترك النية الواجبة موسعا في جميع اجزاء الليل الا في جزء من الليل الاخير وقد
الموسع لا ريب ان المتردد في الغسل متردد في النية للصوم الصحيح النائم المتردد في الغسل اذا فاجأه الصبح فهو كالباقي مستيقظا الى الفجر
مع التردد في الغسل وفي الصوم ولا شبهة في استحقاق العقاب لافساد الصوم وعليه القضاء والكفارة وحيث ان افساد الصوم في اول مطلع الفجر
انما كان للتسبيب اليه بالنوم فينبغي العقاب عند النوم مع ان الاصل عدم الانتباه فهو كمن ترك الفعل في الجزء الاول مع علمه بطرو العجز بعده
وعدم العلم بارتفاع العجز في اخر الوقت ثم ان هذا اذا لم يعتد الانتباه واضح واما اذا اعتاده فهو ايضا لا يجدي في رفع استحقاق العقاب
عنه اذا لم يتفق الانتباه اذ مع التردد وعدم العزم على الفعل لا فرق بين اعتياده للانتباه فانه انما يفيد اذا كان علمه بذلك موجبا للعزم
على الفعل بعد الانتباه وعليه فان العلم بسعة الوقت انما يوجب الرخصة من جهة رجاء اداء الفعل في بعض اجزائه اما اذا اتفق الانتباه
فيصير حاله كالحالة الاولى قبل النوم ويؤيد ما ذكرنا من حرمة النومة الاولى الا مع القصد المحكي عن الرضوي اذا اصابتك جنابة في اول الليل
فلا بأس بان تنام متعمدا وفي نيتك ان تقوم وتغتسل فان غلبك النوم حتى تصبح فليس عليك شيء وفي حرمة النوم الثاني نظر وان عزم على
الاغتسال واعتاد الانتباه فان مرجع الاستثناء الى ذكر العقوبة وصحيح الحلبي المتقدمة واما وجوب القضاء ففي المدارك انه مذهب الاصحاب
وعن المنتهى هكذا الحكم وفي كلام بعض مشايخنا استفاضة نقل الاجماع عليه ويدل عليه صحيح معوية بن عمار عن ابي عبد الله الرجل يجنب من
اول الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان قال ليس عليه شيء قلت فانه استيقظ ثم نام قال يقضي ذلك اليوم عقوبة ونحوها مضمرة سماعة مثله

فاصبح في ترك النية لان الغسل والنية كليهما مما يجب ايقاعهما

اصابته جنابة في جوف الليل فنام وقد علم بها فلم يستيقظ حتى يدركه الصبح قال عليه ان يتم يومه ويقضي يوما اخر وصحيح ابن ابي يعفور الرجل يجنب في
رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم يومه ويقضي يوما اخر وان لم يستيقظ حتى يصبح اتم يومه وجاز له فظاهر هذه الصحيحة ان نومة المحتلم التي
يحتلم فيها تعد نومة اولى حتى يكون النوم بعد الاستيقاظ نومة ثانية او يبقى ان المحتلم ليس كالجنب يقظانا بل يجب القضاء على المحتلم اذا نام متعمدا
واستمر الى طلوع الفجر بخلاف غيره من الجنب وقد فرق بعض المعاصرين بين المحتلم وغيره بما ذكرنا مستندا الى عموم مخصص صحيح الحلبي السابق
في بيان تحريم النومة الثانية بتقريب ان ظاهرها وجوب القضاء بمطلق النوم للمحتلم وغيره وخرج غيره بمقتضى صحيح معوية بن عمار الظاهر في
غير المحتلم من الجنب وبقي الباقي وفيه ان صحيح الحلبي قد فرض فيها بذكر المحتلم وغيره في النوم وفيها ان حمل على مطلقه فيدل على وجوب القضاء بالنوم
الاولى فيهما وان قيد بالنوم الثاني كما هو المتعين لم يفرق والحاصل ان التفرقة بينهما مع دلالة ظاهر الصحيح على ثبوت القضاء فيهما بمطلق النوم
لا يتأتى الا باخراج غير المحتلم عن الصحيح وهو غير صحيح لذكر المحتلم فيها بالخصوصية فلا يمكن الاخراج واما بتقييد النوم فيهما بالنومة الثانية
والمفروض ان النوم في الصحيح مسند الى المحتلم وغيره فيلزم تخصيص القضاء في كليهما بالنومة الثانية فالاولى الاستدلال بالمفهوم في صحيح ابن
ابي يعفور وموثقة سماعة المتقدمتين ونحوهما صحيح محمد بن مسلم عن رجل تصيبه الجنابة في رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضي
ذلك اليوم والجواب عنها بمعارضتها بصحيح العيص عن الرجل ينام في شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام قبل ان يغتسل قال لا بأس بناء على
ان السؤال عن حكم النوم المستمر الى الفجر وانه يوجب القضاء ام لا اما لو حمل السؤال والجواب على جواز نوم المحتلم في الليل والنهار في مقام دفع
التوهم الناشئ من النهي عنه في بعض الاخبار الناهية عنه ليلا ونهارا كمرسلة عبد الحميد فيبقى اخبار وجوب القضاء بنومة المحتلم سليما الا ان ظاهر
الفقهاء عدم الفرق بين المحتلم وغيره الا ان يحمل اطلاق كلامهم النوم الاولى للجنب على ما يعم المتصل بالجنابة كالنومة التي لا يحتلم فيها لكنه خلاف
الظاهر وممن صرح بان نومة الاحتلام لا تعد الشهيد الثاني في الروضة وسبطه في المدارك وعن الفاضل الهندي انه حكي عن فخر الاسلام في حاشية
الارشاد ان الانتباه من الاحتلام وفي حال الجماع لا يعد من الانتباهتين بل المعتبر انتباهه بعد نومه جنبا ثم ايده الفاضل بالنصوص والفتاوى
والاخبار فان الحكم انما علق على النوم ثلثا يتخللها انتباهتان بعد الجنابة كما هو نص الشارع انتهى اقول اما النصوص فقد عرفت ان ظاهرها
كون النوم بعد الانتباه محتملا موجبا للقضاء واما الفتاوى فكما ذكره الفاضل واما احتمال كون النومة الاولى للجنب موجبا للقضاء لانه بعد
وعلم بالجنابة بخلاف نوم المحتلم اذا اصبح به فهو خلاف ظاهر النصوص والفتاوى ثم ان النوم الثالث والرابع في حكم النوم الثاني في وجوب القضاء لا
بل لعل تجديد الجنابة بعد النومة الاولى كما هو واضح وانما الكلام في ثبوت الكفارة في النوم الثالث فان ظاهر المشهور ثبوتها فيه بل عن الغنية
والوسيلة والخلاف وغيرها دعوى الاجماع الا انه لا دليل عليه كما اعترف به في الروضة وغيرها عدا ما استدل به الشيخ من رواية المروزي عن
العبد الصالح ورواية ابي بصير المتقدمة في مسألة تعمد البقاء على الجنابة ولا يخفى اختصاص الثالثة بمن تركه متعمدا والاوليين وان كانتا مطلقتين في النوم
الا ان التمسك باطلاقهما دائر بين ارتكاب خروج النومة الاولى والثانية ليس باولى من تقييدهما بالنوم معرضا عن الغسل وان كان في النومة الاولى
مع ان المرسلة آبية عن الحمل على ما عدا الاولى كما لا يخفى فالقول بعدم الكفارة كما في المعتبر وعن المنتهى وجماعة لا يخلو عن قوة وهل يجري في النوم
على الحيض والنفاس والاستحاضة ما يجري في النوم على الجنابة من الاقسام الثلثة وجهان اقويهما العدم وان كان الجريان لا يخلو عن قوة وهل يجري
النوم عن غسل الجنابة مع الاستيقاظ مجرى النوم عنه في الاحكام والاتحاد وجهان ايضا ويجب الامساك عن الاستمناء ايضا وهو استنزال المني باي سبب كان
فان نزل فالمرجع محرم على ما تقدم ولا يفسد الا اذا حصل بناء على عدم حصول الامناء بمجرد نزول الفاضل مع حصوله فلا ريب في الفساد للاجماع عليه
ونصا ففي صحيح ابن الحجاج الرجل يعبث باهله في شهر رمضان حتى يمني قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع والظاهر من كلمة حتى وان كانت للغاية
لا التعليل لان الافطار لا يترتب على مجرد العبث لاجل الامناء بل على الامناء الحاصل عقيب العبث لاجله الا ان ظاهر السؤال استمرار العبث الى حصول
الامناء فيظهر منه كثرة العبث وهي عادة موجبة للامناء فالرواية تدل على وجوب الكفارة باعمال السبب العادي وان لم يقصده ولا يختص بصورة
القصد كما يظهر من صاحب المدارك ولا يعم غير السبب العادي من افراد الملامسة وان لم يقصد به الانزال كما قد يتخيل نعم هنا ايضا معضلة
الاقوى لا طلاق العبث لرجع الى قصد الامناء بناء على ان قصد فانه ليس عليه شيء في العادة مع الالتفات الى الترتب وصدق التلذذ الشيء ظاهر
اطلاق روايات اخر مثل رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عن رجل وضع يده على شيء من جسد امرأته فادفق قال كفارته ان يصوم شهرين متتابعين او
يطعم ستين مسكينا او يعتق رقبة وموثق سماعة عن رجل لزق باهله فانزل قال عليه اطعام ستين مسكينا مد لكل مسكين وعن مرسلة حفص بن سوقة
في الرجل يلاعب اهله او جاريته وهو في قضاء رمضان فيسبقه الماء قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع في شهر رمضان وصحيح الحلبي عن ابي عبد الله
عن رجل يمس من المرأة شيئا أيفسد ذلك صومه او ينقضه قال ان ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني وظاهرها ان سبق المني عن غير
الارادة عقيب الفعل المعرض له مفسد والا لم يكن معنى لتعليل كراهة التعرض له بخوف سبقه ونحوها صحيح زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر

فان وقوع الاجنب في النوم
لا يستلزم الاحتلام
وليس فيه دلالة على انه
في الكلام وانما العادة
معلوم وانما العادة
ما بعد العلم
بالجنابة منه

كتاب الصوم

انه سئل هل يباشر الصائم او يقبل في شهر رمضان قال اني اخاف عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق ان لا يسبقه منيه فيجوز ان جاز ثم قال قلت لابي عبد الله
ما تقول في الصائم يقبل الجارية والمرأة فقال اما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا بأس واما الشاب الشبق فلا لانه لا يؤمن والقبلة احدى الشهوتين قلت فما
ترى في مثلي يكون له الجارية فيلاعبها فقال انك لشبق يا ابا حازم كيف طعمك قلت ان شبعت اضرني وان جعت اضعفني قال كذلك انا فكيف انت
والنساء قلت لا شيء قال ولكني يا ابا حازم فما اشاء شيئا يكون من الا فعلت وموثقة سماعة عن الرجل يلصق باهله في شهر رمضان فقال ما لم يخف على نفسه
فلا بأس والمستفاد من هذه ان سبق المني عقيب الغرض له مفسد سواء كان باللمس او بالنظر والتكلم وسواء مع الاعتياد وعدمه نستثني منه ما لو
اغتسل العادة ولم يقصد الانزال فيجب القضاء ايضا بفعل المفطر مثل مباشرة مراعاة الفجر مع القدرة عليها ويكون الفجر طالعا في الواقع حين
الاكل وان كان يعاود وياتي الفعل بالاخلاق في الجملة يكامل وسيجيء الا ان حقيقة الصوم لم يحقق عرفا ولا لغة بل ولا شرعا لعموم ما سيجيء من التعليلات
في الروايات الاتية والامر في بعضها باتمام صوم ذلك اليوم انما تعلق بذلك اذا كان غير معين او مندوبا الذي لا وجه له سيما في المندوب لامتناع الصوم
بمجرد الفساد وانما لم يوجب القضاء المتوقف على فرض جديد بمنوع تحقق الا بعد اذا تحقق الامتناع الا بمجرد الفساد الا ان الظ تحقق الاجماع على
التلازم بين فساد الصوم ووجوب القضاء فيما نحن فيه من رمضان الى الخصوص ما ورد في المسئلة مثل قوله ع في موثقة سماعة عن رجل اكل او شرب بعد ما طلع
الفجر في شهر رمضان فقال ان كان قام فنظر فلم ير الفجر فاكل ثم عاد فراى الفجر فليتم صومه ولا اعادة عليه وان كان قام فاكل وشرب ثم نظر الى الفجر
فراى انه طلع فليتم صومه ويقضي يوما اخر لانه بدا بالاكل والشرب قبل النظر فعليه الاعادة وصحيحة الحلبي عن رجل تسحر ثم خرج من بيته وقد طلع الفجر
وتبين قال يتم صومه ذلك ثم يقضيه وان تسحر في غير شهر رمضان بعد الفجر افطر ثم قال ان ابي كان ليلة يصلي وانا اكل فانصرف فقال اما جعفر فقد
اكل وشرب بعد الفجر فامرني فافطرت ذلك اليوم في غير شهر رمضان ورواية ابراهيم بن مهزيار قال كتب الخليل بن هاشم الى ابي الحسن رجل سمع الوطي والنداء
في شهر رمضان فظن ان النداء للسحور فجامع وخرج فاذا الصبح قد اسفر فكتب بخطه يقضي ذلك اليوم انشاء الله تع ومن صحيح مسلم للموثقة وذيل صحيحة
معوية بن عمار الاتية في احبار الغير يعلم مما حكي الاجماع عليه من جماعة من علمائنا وجوب القضاء مع المراعاة وحصول الاكل بعدها بحيث يكون مستندا اي فا
اليها بانه لا يتخلل فصل يحتج عادة الى تكرار المراعاة وفي حكم المراعي من يعلم ان المراعاة لا يثمر ظنا بالفجر لا تصرف الادلة الى غيره وفي حكمه ايضا
العاجز عنها على المشهور كما قيل بل عن غير واحد من العبائر دعوى عدم الخلاف فيه نعم حكي عن بعضهم كلام المعتبر في المقنعة كما يظهر من ذيل الموثقة المعلل
لوجوب الاعادة بالتقصير في النظر اللهم الا ان يقال بتقصير العاجز ايضا من جهة ترك السؤال فيجب عليه السؤال مع عدم وجوب عليه القضاء ثم ان مقتضى ما
تقدم من عدم تحقق الصوم عرفا ولغة تحقق الافطار بمجرد الاكل في الواجب الغير المعين والمندوب ولو مع المراعاة بل الظاهر عدم الخلاف فيه و
يؤكده امر الامام بالافطار في صحيحة الحلبي وفي الحسن كالموثق كاملا يكون علي اليوم واليومان من شهر رمضان فاتسحر مصبحا افطر ذلك اليوم واقضي مكانه
ذلك يوما اخر او اتم على ذلك صوم اليوم واقضي يوما اخر فقال لا بل تفطر ذلك اليوم لانك اكلت مصبحا تقضي يوما اخر فان الامر بالافطار لا يكون الا
لفساد الصوم ومقتضى الاصل المذكور انما الحقيقة فساد المعين غير رمضان ولو مع المراعاة سيما بملاحظة ما دل من التعليل للافطار بالاكل
مصبحا ونحوه واما صحيحة ابن عمار الاتية اما انك لو كنت انت الذي نظرت لم يجب عليك قضاؤه المعتضدة بالموثقة المشعرة بان علة القضاء التقصير في النظر
فهما مختصتان برمضان اللازم فيهما باتمام الصوم القضاء وهذا من خواص صوم رمضان من المعينات ولا يشمل غير المعين قطعا لعدم جواز اتمامه الا
ان الحكم مع ذلك بوجوب القضاء مشكل لعدم التلازم بين الفساد والقضاء في غير رمضان اللهم الا ان يثبت لا بعد عليه سيما وان الفساد مستلزم لوجوب
الافطار فيه فيكون كيوم معين فات صومه اضطرارا فيجب قضاؤه الا ان لا يكون له قضاء كالقضاء صلوة العشاء مثلا نعم لو كان معينا بالعارض
كقضاء رمضان المضيق وجب بدله من غير حاجة الى امر جديد كما لا يخفى ثم ان رواية معوية بن عمار مروية في الفقيه على وجه يفيد العموم لجميع انواع
الصيام فلاحظه الا ان الظ اتحادها مع رواية الكليني التي في الفقيه منقول بالمعنى فلاحظ الكتابين وتامل فيما بينهما نعم لو تم الاستناد الى ما في
الفقيه امكن القول بالحاق الغير المعين ايضا برمضان وتعليل الموثقة وان كان مورده في رمضان الا ان المستفاد ان القضاء يتفرع على الاكل
قبل النظر لا على غير الاكل في النهار كما يستفاد من تعليل غيره من الاخبار هذا التعليل يخصص التعليل الوارد في الاخبار بمجرد الاكل الذي في رمضان
مضافا الى ان الظاهر ورود تلك الاخبار الاكل قبل النظر ايضا وسيما مع ان الظ ان ماهية الصوم حقيقة واحدة ولا تغاير بين افراده من حيث
الحقيقة خصوصا بين صوم رمضان وقضائه فان اختلاف حقيقتهما في غاية البعد فاذا كان حقيقة صوم رمضان الامساك حيث تبين الفجر
بعد النظر ولا عبرة بطلوعه قبله للناظر الذي لم يتبين له لم يكن قضاء هذا الصوم سيما بعد ما ورد في حق يوم القضاء من انه عند الله بمنزلة
ايام رمضان بل الظ كون جميع اقسام الصيام واحدا اللهم الا ان يقال بالفساد في الجميع لا انه رفع القضاء في صوم رمضان الاجل رفع العسر بحيث يقتضي
ايضا بالافطار لاخبار الغير بعدم الطلوع مع القدرة على المراعاة مع طلوعه حين الافطار لما ذكرنا من انتفاء حقيقة الصوم المستلزم
لوجوب القضاء بحكم الاجماع على التلازم ولعموم التعليل المتقدم لانه بدا بالاكل قبل النظر فعليه الاعادة وخصوص صحيحة معوية بن عمار اذ

كتاب الصوم

الجارية تنظر طلع الفجر ام لا فتقول لم يطلع فاكل ثم انظر فاجده قد طلع حين نظرت قال اتم صومك وتقضيه اما انك لو كنت انت الذي نظرت ما كان عليك
قضاؤه ولو عجز عن المراعاة سقط القضاء لعموم ما مر من سقوطه من العاجز اذا لم يتطرق عن العجز ومقتضى اطلاق ادلة المسئلة من القاعدة وتعليل الموثقة
وذيل الصحيحة كاطلاق اكثر الفتاوى عدم الفرق في المخبر بين الواحد عدلا او غيره والمتعدد وحجية العدلين على تقدير ثبوتها فيما نحن فيه لا تزيد افادة
الاذن على الاستصحاب ولا ينافي وجوب القضاء مع انكشاف الخطا فيكون كما لو انكشف لنا اليوم الذي ثبت كونه عيدا كان من رمضان وان كان الفرض
نادرا فظهر ضعف ما اختاره المحقق والشهيد الثاني كما عن صاحب المدارك والذخيرة من عدم وجوب القضاء مع شهادة العدلين لانها حجة شرعية
الصحيحة لا تنافيه لانه قد يكون المخبر واحدا وغيره ما عرض من ان الخبر انما يفيد جواز التناول واما الصحيحة فمورده وان كان خاصا بالواحد بل المرأة بل
بغير العادل الا ان مقتضى قوله انك لو كنت انت الذي نظرت حصر عدم القضاء في صورة مباشرة النظر ويؤيده التعليل في الموثقة مضافا الى ان اختصاص
الرواية لا يقدح بعد ما قضى انتفاء حقيقة الصوم للقضاء وقد عرفت ان حجية البينة لا تنافيه حتى يحتاج الى ارتكاب تخصيص ادلتها بادلة ثبوت
القضاء كما ارتكبه الرياض بل يسلم التنافي فلا مناص عن الحكم بحكومة ادلة الحجية على هذه الادلة لجعل الشارع نظر العدلين بمنزلة القطع بالخلاف
كما يتوهم من ورده التشبيح بين ادلة الحجية وادلة المسئلة عموما من وجه فيرجع الى اصالة البراءة نعم هي والاستصحاب وجميع ما يفيد الاذن في
التناول تنافي الكفارة لما تقدم من ان العذر شرعيا كان ام عقليا يسقط الكفارة عن الافطار بل قد يكون نفس الافطار لكونه واجبا كفاقد
الذنوب كما نقله العيون بالارتماس يجب القضاء ايضا بالافطار مع الاخبار بطلوعه مع كذبه والقادة على المراعاة مع طلوعه واما لما ذكرنا
من انتفاء حقيقة الصوم وخصوص صحيحة العيص بن القاسم عن رجل خرج في رمضان واصحابه يتسحرون في بيت فنظر الى الفجر فناداهم فكف بعضهم وظن بعضهم انه
يسخر فاكل قال يتم صومه ويقضي ومقتضى ترك الاستفصال ثبوت الحكم مع العجز عن المراعاة ايضا مضافا الى ما عرفت من القاعدة مع ان تكليف
الرجوع الى الغير ولم يفعل الا ان يعتقد عدم الغير بظن كذبه فيكون وجود الخبر عنده كعدمه بل ويكون بقاء الليل مظنونا مع عجزه عن المراعاة
وعدم جزم معتبر بخلافه ونقله عدم القضاء في المسئلة الاولى لظاهر التعليل في الموثقة بل لعدم الخلاف في الثاني ابقاء العاجز عن المراعاة الغير
بدخول النهار الا ان ظاهر الرواية الظن بالسخرية وهو لا يستلزم الظن بالكذب فقد يظن بالسخرية بل يقطع به مع شكه في بقاء الليل بان يكون
يخبر مع عدم المراعاة فيكون اصل الكلام مسخرة لا كذبا ثم اطلاق النص والفتوى يقتضي عدم الفرق في ثبوت القضاء بين كون الاكل بظن كذب المخبر
بعد النظر او من دون نظر منفصل عنه او يشكل في الاول لعدم جهة عموم منطوق صدر الموثقة السابقة ومفهوم تعليل ذيلها الحاكم بان الاكل بعد النظر
الى ان شيء عند انكشاف الخلاف مضافا الى ... في الصحيحة السابقة لو كنت انت الذي نظرت الا ان في شمولها لهذه الصورة اشكالا بل الظاهر من
الاكل بعد النظر الاكل اتكالا عليه مع عدم حصول ما يوهنه فان اخبار الغير وان كان فيه مظنة السخرية الا انه يوجب التزلزل الى المحوج الى النظر فان
الظ ان اعتبار النظر في سقوط القضاء ليس بعيدا بل من جهة عدم التقصير ظاهر ان طرح اخبار الغير لا من جهة احتمال الكذب بل من جهة احتمال السخرية
المدفوع شرعا وعادة بالاصل والغلبة والاتكال مع ذلك كله على النظر السابق ايضا تقصير نعم لو كان النظر السابق مما يغلب على الاخبار فيكون
مثل من ينظر فلا يرى ثم ينظر غيره فيرى الفجر فلا يبعد حكم الاتكال على الغير كما تقدم في رواية رجلين فاما منظر ولو كان المخبر عدلين او عدل واحد
فان ظن السخرية ففي وجوب الكفارة وجهان من اصالة البراءة هنا ومن عدم كون البينة حجة من باب التعبد الصرف والا فلا اعتبار بالظن بخلافها سيما
وان اكثر ما يمكن استفاده حجية العدل او العدلين منه من الايات والروايات انما تدل على وجوب تصديق العادل ومع الاعتناء باحتمال الكذب واما
احتمال سخريته حيث لا يكون السخرية معصية فهو كاحتمال خطأ المخبر في النظر فانه لا يدل تلك الادلة على نفي مثل هذا الاحتمال نعم لا بد من دفعها بالاصل
والظواهر وان لم يظن السخرية فلا اشكال في وجوب الكفارة ولا في وجوب القضاء وانما الكلام في وجوب الكفارة كما عن المص والشهيد وعدمه لانه
الافطار مع تيقن الطلوع ويمكن ان يقال ان الكفارة قد علقت في ادلتها على تعمد الافطار الذي لا يتحقق الا مع العلم بالنهار ومجرد كون الزمان في حكم
النهار بمقتضى البينة مع عدم البينة لا يوجب صدق التعمد الى الافطار والاصل في ذلك التفرقة بين تعمد الاكل في زمان علم انه من نهار رمضان فانه
تعمد الى افطار الصوم وبين تعمد الاكل في زمان حكم الشارع بكونه نهارا فانه بمجرد ذلك مع الشك لم يقصد الى نقض الصوم لكن فيه نظر لا يخفى
ان الظ جواز التناول مع الظن ببقاء الليل بمعنى عدم طلوع الفجر بالكتاب والسنة والاجماع والعقل قال الله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من
الخيط الاسود جعل غاية الاكل والشرب تبين النهار لا وجوده الواقعي وللموثق في رجلين قاما فنظرا الى الفجر فقال احدهما هو ذا وقال الاخر ما ارى
شيئا قال فليأكل الذي لم يتبين له الفجر وقد حرم على الذي راى انه الفجر ان الله عز وجل يقول كلوا واشربوا حتى يتبين لكم وفي الموثقة ما سئله حتى اشك قال
كل حتى لا تشك ومقتضى اكثرها جواز التناول مع الشك بعد الفحص ومقتضى الاستصحاب والرواية الاخيرة جوازه مع عدم الفحص والشك
ايضا وقد يتوهم هذا في الاية ايضا وهو فاسد لان الظ منه التبين للناظر وفي الحال المنع مع الشك وهو ضعيف جدا مع تعميم المنع لما
الفحص كما هو مقتضى اطلاق المحكي عنه وقد استدل له بالاية والواقعي لما مور به عبارة عن الامساك في النهار فيجب الكف في زمان المشكوك كونه

نظر فيه مل ...

بعض بعض فقال

تنويلا على ...

من النهار بمقلة لتحصيل القطع بامتثال الامر بالصوم اليقين لامرى في هذا الاصل وان كان واردا على استصحاب الموضوع اعني عدم طلوع الفجر وانه
عليه ويؤيده قوله ع كل شيء لا تشك في طلوع الفجر فان تمكن من تحصيل العلم بحيث لا يجوز له الدخول في الصلوة مع هذا الظن فالظاهر انه في
حكم العدم للاستصحاب والرواية بناء على ان المراد بالشك فيها مطلق الاحتمال وان لم يتمكن من تحصيله بحيث يجوز له الصلوة في ذلك الزمان
فالظاهر وجوب الكف بل لزوم القضاء والكفارة مع تبين الخلاف والقضاء فقط مع استمرار الاشتباه ويجب القضاء للافطار بالاخبار
بدخول الليل ثم ظهر الفساد لما ذكرنا من انه لحقيقة الصوم مضافا الى فحوى ما تقدم من وجوب القضاء مع استصحاب الليل والاخبار بالفجر بقاء ولا
فرق بين كون المخبر ممن يجوز للصائم تقليده ام لا الا ان جواز التقليد لا ينفي القضاء الثابت لاجل فساد الصوم ولفحوى وجوبه مع الاذن في الاعتماد
على استصحاب الليل المعتضد باخبار الغير بل بالبينة على ما عرفت واما مع عدم جواز التقليد فقد يقوى وجوب الكفارة مع القضاء للافطار
بعدلي زمان حكم الشارع بمقتضى الاستصحاب بكونه نهارا او قد يقوى بعدم انصراف ادلة الكفارة الى وجوبها للافطار في النهار الاستصحابي
بل وفيما للنهار الواقعي وانما اثبت الشارع احكام النهار الواقعي للزمان المشكوك فاذا سلم ان من احكام النهار الواقعي تعلق الكفارة بالافطار
فيه كان الزمان المشكوك كذلك نعم يمكن ان يقال ان الكفارة انما علقت في الاخبار على تعمد الافطار الذي هو عبارة عن نقض الصوم لا بناء على الشك
في النهار بل الظان بالليل المتمكن من العلم الذي هو احد افراد المسئلة وجرى الافطار عليه لا يوجب ثبوت الكفارة كما في الجاهل المقصر فانه ثم
من غير معذور في التحريم ولم يوجب عليه جماعة الكفارة لا من لوازم تعمد نقض الصوم وكيف كان فهنا المسئلة هو ان الكفارة هل هي من لوازم
الاكل في نهار رمضان او انه من لوازم تعمد نقض الصوم فيجب الكفارة على الاول دون الثاني هذا كله مع ظهور الفساد واما مع استمرار الاشتباه فلا اشكال
في عدم وجوب القضاء مع جواز التقليد امامع عدمه فمقتضى الاستصحاب وجوب القضاء بل الكفارة كما قواه الشهيد الثاني لما سبق في صورة انكشاف
الخلاف من ان الافطار محرم عليه بل يحتمل وجوبهما مع انكشاف دخول الليل لثبوت التحريم ظاهرا فخرم فيترتب عليه القضاء والكفارة وانكشاف
موافقة الواقع لا يجدي في رفع التحريم الموجب لتعلق القضاء في الذمة لكنه ضعيف بل الاقوى عدم الكفارة ولا القضاء كما ان جواز التناول لا يوجب سقوط القضاء
مع انكشاف المخالفة ثم ان الاعتماد في دخول الليل على العدلين هو الاظهر ويدل عليه مضافا الى بعض العمومات استقراء موارد اعتبارهما وفحوى
اعتبارهما في مثل حقوق الناس من الاموال والنفوس والاعراض وفي افطار تمام اليوم ووجوب صلوة العيد اذا شهدا عدلان بالهلال ونحو ذلك
اللهم الا ان يقال ان تلك الموارد اعتبارها الحكمة تعذر العلم غالبا فاطرد الحكم في النادر واما اوقات الصلوة والافطار فالغالب فيها بالعكس فلا يبقى
الا العمومات انه يجب القضاء ايضا للافطار للظلمة الموهمة اي الجملة في بادي النظر دخول الليل وان قطع به مع عدم دخوله واقعا الا من
انه احتفظ الصوم المقتضي لوجوب القضاء وللصحيح عن ابي بصير وسماعة كما في المسالك وغيره عن ابي عبد الله ع في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب
اسود عند غروب الشمس فرأوا انه الليل فقال على الذي افطر صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل
فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا والخدشة في سندها بان فيه محمد بن عيسى عن يونس واشتراك ابي بصير وعدم ايمان سماعة غير مسموع مضافا
الى ان يونس من اصحاب الاجماع ونحوها الخدشة فيه لانها تعدد لانها على القضاء بناء على ان المراد صيام ذلك اليوم اتمامه وكونه وجوب القضاء
انما اكل قبل دخول الليل اشارة الى ان الاكل بعد انكشاف الخطأ اذ في ذلك مخالفة للظاهر ثم ان ظاهر الرواية انهم تخيلوا من ذلك السحاب الليل بعين توهموا
ان الظلمة ظلمة الليل والظاهر عدم رضا الشارع بالافطار بمثل هذا التخيل البدوي وان بلغ القطع الا في صورة القطع عن مكلف بالامتثال
هو لا ينافي وجوب القضاء نعم ينبغي وجوب الكفارة مع عدم القطع اذا علم ان تكليفه عدم الاعتناء بهذا الظن الابتدائي الذي من قبيل ادنى تفطن لان
لانسان اذا تفحص وعلم ان هذه الظلمة من السحاب فيكون وجودها عنده كعدمها الا ان الظن جهل اولئك بحرمة الافطار ويكون الزمان محكوما
في حقهم بالنهارية بمقتضى الاستصحاب بل قد عرفت سابقا امكان ان يقال ان الاستصحاب لا يثبت به القصد الى نقض الصوم الواقعي لان القصد
لا يتحقق من الجاهل وان كان يحكم بحكم الغالم نعم هو قاصد الى ترك الامساك في زمان يجب امساكه وليس هذا قصدا الى الافطار والتشكيك ايضا
الصوم بوجوب اعادة الكلام السابق في انه لا يتحقق معه القصد الى نقض الصوم الواقعي ولم يتحقق الصوم بالاستصحاب انما الثابت احكامه من وجوب
الامساك وحرمة الاكل فيه ولو ظن بالغروب مع عدم التمكن من العلم لم يفطر اي لم ينقض الصوم مع الفساد وان اقتضى قاعدة الفساد المنفية
القضاء للصحيح الى الصباح قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل صام ثم ظن ان الشمس غابت وفي السماء علة فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب قال
تم صومه ولا يقضيه ونحوها رواية الشحام وصحيحة زرارة قال ابو جعفر ع وقت المغرب اذا غاب القرص فان رايته بعد ذلك وقد صليت اعدت
الصلوة ومضى صومك ويكف عن الطعام ان كنت اصبت منه شيئا ونحوها صحيحة اخرى لزرارة كما قيل وهي محمولة على ما اذا ظن بالليل ولم يتمكن
من تحصيل العلم بالمراعاة بقرينة رواية ابي بصير المتقدمة الظاهرة في المبادرة الى الافطار بمجرد تخيل الظلمة ظلمة الليل من غير مراعاة مشخصة لكون
الظلمة من السحاب او من الليل اذ لو راعوا لتبين لهم انها ظلمة السحاب وان وجودها كعدمها واعلم ان حكم الموطوء في فساد الصوم حكم الواطئ بلا خلاف

ظاهر او لو بنينا الافساد على الجماع فلا اشكال في تحريمه وطي الدابة في الصوم وغيره وقد تقدم افساده للصوم لا من حيث قوة تحريم الكذب على الله
ورسوله والائمة صلوات الله عليهم اجمعين في الصوم وغيره بالضرورة وكذا تحريم الارتماس على المشهور ويدل عليه الاخبار الكثيرة كما مضى وسيجيء خلافا للمحكي
عن السيد في احد قوليه والعماني والحلي فكرهاه وهو ضعيف لكثرة ما يدل على التحريم الا انه لا يترتب على وقوعه ووقوع الكذب في حال الصوم قضاء
ولا كفارة على الاقوى المحكي هنا بعد الشيخ المحقق كما عن السيد في الجمل والحلي واكثر المتاخرين اما في الاول فللصحيح المتقدم الحاصر لما يضر الصائم من حيث
صومه لا يحصص له عدا الاخبار الاتية الظاهرة في الافساد المحمولة بقرينة ضم الوضوء في بعضها الى الصوم في الانتقاض على ضرب من المبالغة خلافا
في الاول للمحكي عن المشايخ الثلثة واتباعهم وابن زهرة وظاهر الصدوق في حيث عداه مفطرا او عن الغنية وابن المتوج كما عن الانتصار دعوى الاجماع
عليه بل ظاهر عبارة المعتبر كما عن المنتهى دعوى الشيخين ان الاجماع للاخبار المستفيضة كموثقة سماعة عن رجل كذب في شهر رمضان فقال وقد افطر
قلت فما لا كذبة قال يكذب على الله وعلى رسوله ونحوها اخرى وعن الخصال خمسة اشياء تفطر الصائم الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب
على الله وعلى رسوله ونحوها المحكي عن فقه الرضوي وخبر ابي بصير الكذبة تنقض الوضوء وتفطر الصائم قلت هلكنا قال ليس حيث تذهب وانما الكذب على
الله وعلى رسوله والائمة ع ونحوه غيره والحكم بنقض الوضوء المحمول على المبالغة لا يقدح في حمل الافطار على معناه الحقيقي كما اعترف به في المعتبر والمسئلة
محل اشكال الا ان القول بالافساد لا يخلو عن قوة مع انه احوط ثم ان القول بوجوب الكفارة مبني على ثبوت ما بمجرد تحقق الافطار كما هو ظاهر اطلاق الاخبار
ولو ادعى انصراف اطلاق الافطار الى خصوص الاكل والشرب فثبوت الافطار لا يوجب الكفارة كما يظهر من الشهيد في شرح الكتاب ثم الحق الكذب
على الزهراء صلوات الله عليها وجه قوي وان لم يكن منصوصا واما الكذب على الانبياء صلوات الله على نبينا واله وعليهم فان استلزم الكذب على الله
فلا اشكال والا ففيه وجهان والمتيقن من الكذب المفطر نسبة حكم اليهم مما يتعلق بالدين سواء نسبه الى قولهم او فعلهم او تقريرهم وسواء كانت النسبة
بالقول او بالاشارة او بالكتابة فان لم يعلم بالصدق فلا يفطر وان كان غير جائز لانه لم يقصد الكذب عليهم فيكون كما لو اعتقد الصدق وبان
مخالفته للواقع ولو اعتقد المخالفة فبانت الموافقة فالظاهر عدم الافساد لانه قصد الكذب ولم يكذب نعم لو كان العزم على فعل المفطر مفطرا نوى
الافطار ولا يجدي الرجوع عما كذب فيه ولو نوى صدوره حكم صادر عنهم في كونه كذبا عليهم وجهان ولو وقع الكذب لا على وجه الحرمة كما لو وقع تقية
او من التقية فالظاهر عدم الافساد لان الظاهر المتبادر تعلق الحكم على الكذب المحرم كما يشهد به نقض الوضوء به في بعض الاخبار وتوهم ان التقية يرفع حكم
الاثم بعد الافطار فاسد لانه ذلك انما اذا كان الشيء بالذات مفطرا كالاكل والشرب واما الكذب فيتعلق نحو ان المتبادر ان المفطر منه هو القسم
المحرم منه فليس عدم الافطار عند التقية لاجل التحريم وهل يعتبر قصد الاخبار في الكذب المذكور وان يوجه خطابا الى احد فيحرم بالكذب او يكفي
مجرد تكلمه ولو عند نفسه او متوجها الى من لا يفهم وجهان صحح بعض الاول ولا باس به لان الظاهر من الكذب لو كذب عليهم فيما يتعلق بامور
الدنيا صح التحريم كونه مفطرا او عن بعض عدمه والحق الالحاق في كل ما شملهم بيانه ولا يختص بيوم واحد بعيد الحدود دون العادات الواقعة
في الموارد الخاصة كالامر بشراء اللحم وابتياع الثمن ان الافساد من غير علم الظاهر انه ليس مفطرا ولا باس المخالفة لانه ليس بعد الكذب والحصر في قوله تعالى
آلله اذن لكم ام على الله تفترون انما هو في المورد الخاص هو تحريم اليهود بعض الاشياء ولا يبطل عدم الاذن في التحريم بمقتضى الرجوع الى حكم
العقل بان الله لم يحرم من غير بيان بل حكم العادة بل العقل بانه لو كان حراما لبينه لهم فتشريع الحرمة مع ذلك كذب على الله فلا يقتضي ان
ان الحكم من غير علم مطلقا كذب لو قال الحكم في المسئلة كذا من دون نسبته الى الله والقصد الى ذلك فان لم يعلم المخالفة فالظاهر عدم الفساد كما عرفت وان
علم بالمخالفة فلا يبعد البطلان لانه معنى كل ما انه حكم الله كذا مع علمه بان الله تعالى لم يحكم به وربما يحتمل العدم نظرا الى ان دلالة القول المذكور
على نسبته الى الله من دون ذكر النسبة وقصدها دلالة تبعية غير مقصودة وفيه نظر واما القضاء فهو لازم لا يتصف بالكذب واما الارتماس فقد
عرفت ان الاقوى فيه التحريم والقضاء والكفارة فثبوتهما قوي ايضا لما تقدم من صحيحة ابن مسلم الظاهرة في كون الخصال الاربعة مضرة بالصائم من حيث
صومه واصرح منها رواية الخصال المنجبرة بالشهرة المطلقة كما هو ظاهر الدروس وفي الغنية دعوى الاجماع على ايجابه لهما وعن الانتصار الاجماع
على الافساد مضافا الى ظاهر النهي في الاخبار الكثيرة الظاهرة في افادة الحكم الوضعي دون التكليفي كما هو مساق نظائرها مع استلزام التقييد
بالواجب المعين ولخروج صوم النفل والواجب الموسع والتزام التحريم فيهما اذا اراد البقاء على الصوم مع تجويز الافطار كحرمة التكفير في النافلة
مع جواز قطعها فيه ما فيه مع انا لم نجد به قائلا في صحيحة ابن مسلم الجامعة لغير الارتماس مما يختص تحريمه بالصوم المعين لا يخفى ما فيه خلافا للمحقق
والمصنف والشيخ في الاستبصار والمحقق الثاني في حاشية الارشاد والفخر والشهيد الثاني وسبطه بل عن اكثر المتاخرين استنادا الى اصالة البراءة
وظهور نواهي الارتماس في الحرمة المجردة وموثقة اسحق بن عمار عن رجل صائم ارتمس في الماء متعمدا عليه قضاء ذلك اليوم قال ليس عليه قضاؤه
بعود دون ولا يخفى هذا القول عن قوة ثم الظاهر ان المراد بالارتماس غمس الرأس ولو مع خروج البدن كما صرح في بعض الاخبار بالنهي عن رمس الرأس
والمعتبر غمسه دفعة بان يجمع جميع اجزاء الرأس تحت الماء دفعة وان كان الغمس شيئا فشيئا فهو المراد بالدفعة في كلامهم والمصرح به في اكثر الاخبار

انما المطلق الا ان الحاق ما يتبهم من المضافات كماء الورد لا يخلو عن قوة نعم قد يتامل فيما ليس كذلك في المبعان كالدبس والعسل ونحوهما وقد فرع
على تحريم الارتماس بطلان الغسل لو ارتمس في صوم واجب معين للنهي ولا يجوز نية الغسل بالخروج وان كان مأمورا به لكنه مبغوض لم يتعلق به النهي
لعرض تعلق الامر المقدمي بوجوبه يكون الرأس خارج الماء فان التحريم ليس مختصا باحداث الارتماس بل بكون الرأس في الماء وهو سارح فلا يتحلل
مع العبادة المحبوبة الا ان يوجه ما عدا النهي للعبادة بعدم اجتماع طلب الفعل مع طلب الترك فاذا انتفى طلب الترك لعجز بنسيان او لعجز عقلي او شرعي
ولو كان مستندا عن تقصير فلا مانع من طلب الفعل والجاهل بالفساد كالعالم وكذا الجاهل بالتحريم مع التقصير على الاقوى ويشكل بعدم توجه الخطاب اليه
لغفلته وانه لم يمنع عقابه على فعل الحرام خلافا لمن حجر عليه حسنه على ترك التعلم فلا فرق بين الجاهل وبين المرتمس عند الخروج حيث انه يعاقب على
نفس الخروج ولا يطلب منه تركه قبل الارتماس كمن توسط ارضا مغصوبة ولو كان الصوم مندوبا فعلى القول بعدم الافساد وعدم التحريم في المندوب
فلا اشكال على الكراهة هنا او مطلقا فان اريد به نقص الثواب فلا افساد وان اريد بها الكراهة المصطلحة فالظاهر الفساد ايضا لعدم اجتماع العبادة مع
الكراهة الحقيقية وربما يدعى الصحة مع التحريم بناء على جواز اجتماع الامر والنهي واخرى بان رمس الرأس في الماء المبطل هو جمع جميع اجزاء الرأس تحت الماء
دفعة لا بفصل ابعاض الرأس ولا جزء منه **مسألة** لا يتحقق الافطار بتناول موجبه سهوا اجماعا في الجملة للعموم وقاعدة كلما غلب الله عليه فالله
اولى بالعذر الوارد في نفي القضاء عن المغمى عليه بل الاخطر مورده ابدفع توهم اختصاصها بالمعذور بمرتبة التكليف دون القضاء وخصوص
الاخبار المستفيضة وفي كثير منها انه شيء رزقه الله وفيه اشعار بعدم نقض الصوم من جهته في الواقع واطلاق كثير منها كعموم القاعدة وفتوى
معظم الاصحاب بل كلهم كما يظهر من المدارك عدم الفرق بين اقسام الصيام مضافا الى خصوص رواية ابي بصير في النافلة وفي اجوبة المسائل المهنائية
كما عن التذكرة المنتهى الواجب الغير المعين والمندوب لعله ولان حقيقة الصوم الامساك عن المفطرات ولم يتحقق مضافا الى عموم الصحيحة لا يضر
الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال فان عمومها يشمل صورة السهو مع ان الصحيح هو القضاء فالمعنى لا يضر الصائم شيء مما صنع عمدا ولا سهوا
الا الاربعة فانما مضرة عمدا او سهوا وقد يمنع كونه مطلق الامساك عنها وانما هو الامساك عن تعمدها وفيه نظر لان الناسي للصوم متعمد للاكل
بتمامه لا انه غير ملتفت الى انه نوى الصوم والقول بان الصوم هو الامساك عن ارتكاب الامور في حال الالتفات الى نية الصوم يوجب عليه تحقق نفس الصوم
المتعلق للنية الا بعد تحقق النية فيستحيل بعد النية عليه بان يتعلق النية بالامساك عن ان يرتكب هذه الامور عند الالتفات الى نية الامساك
عنها هذا كله مع ان الصحيحة المذكورة بعمومها كما عرفت دالة على منافاة مطلق الاكل وشبهه للصوم وهو دليل اخر على كون الصوم هو مطلق الامساك
مضافا الى الاخبار الواردة في ان الصوم من الطعام والشراب ونحو ذلك فالاحسن في الجواب تسليم عدم تحقق الصوم في حال ارتكاب المفطر الا
ان الدليل دل على نفي الباس منه نعم يمكن ان يقال ان الصوم عبارة عن نية الامساك في الليل ثم الامساك في حال الالتفات الى تلك النية بجعل النية داخلة
في مفهومه واما الجاهل فان كان مقصرا فعليه القضاء بل الكفارة لعموم ادلتهما ولا اختصاص لها بتعمد الافطار حتى يمنع صدقه عليه وان كان
قاصرا فالظاهر عدم القضاء والكفارة لعموم القاعدة المتقدمة وخصوص ما ورد فيمن اتى امرأته وهو صائم ولا يرى الا انه له حلال فقال ليس عليه شيء
ثم يعارضها الاطلاقات في وجوب القضاء بل الكفارة على من تناول المفطرات الشامل للعالم والجاهل بقسميه لكن الاقتضاء ان القاعدة والرواية
حاكمة على تلك العمومات ولا لم يبق لهما مورد اليقين ان لا تعقبان حكما الا وعليه دليل يقتضي وجوده لولاهما والظاهر ان المراد بالشيء المنفي هو
غير العقاب لان السؤال عن العقاب ان كان لعدم استحقاقه فهو بالنسبة الى من اعتقد حليته محرم ليس امرا مشتبها بل مستقلا يحكم العقل بعدم
اذا كان قاصرا في الاعتقاد وان كان لعدم تعلقه فهو من الغيوب التي لا يعلمها الا الله فالظاهر ان السؤال عن القضاء والكفارة او احدهما ولو كان
مقصرا بان كان ثبوت الجهل له باختياره فالظاهر وجوب القضاء عليه لعموم ادلته ووجوبه على متناول المفطرات السالمة عن حكومة القاعدة والموثقة
عليها لان هذا الجهل ليس مما غلب الله ولان ظاهر الموثقة نفي العقاب واستحقاقه ايضا وان لم يكن السؤال عن العقاب فلا بد اما من اخراج المقصر
واما من تقييد الرواية بما اذا قصر في ازالة الجهل وانه يثبت عليه شيء وهو العقاب في دعوى علمية المقصر في الجهل الممنوعة ولو سلم ففي غير
المعتقد للحل الذي سيما في مسألة الوقاع في الصوم التي لا يجهلها الا القاصر والا فمن له علم اجمالي بوجود مفطر في الصوم كالاكل والشرب
يعلم الوقاع غالبا واما وجوب الكفارة فلا يبعد ايضا للاطلاقات وجوبها على من افطر وان قيد بعضها بالتعمد الا ان بعضها مطلقة
الا ان يدعى انصراف الافطار الى صورة التعمد والقصد كما هو الظاهر في كل فعل اختياري لكنه لو سلم ففي الاخبار المشتملة على لفظ الافطار واما
ما علق فيه الكفارة على نفس الفعل كاخبار الاستمناء واخبار الوقاع مثل قوله في المسمي فعليه مثل ما على الذي يجامع وقوله ان كان
وما ورد في المعتكف من اتى وطئها فعليه كفارتان وكذا فيمن اكره امرأته على الوقاع وكذا فيمن كنس بيتا فدخل الغبار في حلقه ومن نام على الجنابة
ثالثا او اخر الغسل متعمدا وما ورد من ان الكذب يفطر الصائم فان الافطار لم يسند الى الفاعل حتى يستظهر منه صورة القصد فانسب الى
البيع مع انه يكفي في المسألة عدم القول بالفصل بين المفطرات **مسألة** لو اكل مكرها فان بلغ حد ارتفع القصد فلا اشكال في عدم

كتاب الصوم

الاثم لا يحصل منه وفعل يحتمل عليه انه ممسك عن فعل الاكل والشرب وضربهما وبخلطه عمولا يضر الصائم ما صنع الخ وان لم يبلغ ذلك
الحد بل حصل معه وقع عن الاكراه عدم الافساد ايضا لعموم رفع عن امتي ما استكرهوا عليه لعدم ترتب الاثر على افعال المكره في الشرع ومن ان
الرواية ظاهرة في رفع المؤاخذة وعدم ترتب الآثار مطلقا ممنوع انما المرتفع الآثار الموضوعة على الاختيار كالعقود وتوقف تحقق الافطار
على الاختيار بالمعنى المنافي للاكراه ممنوع لان الثابت في اللغة والعرف والشرع كون الاكل بالقصد مضرا بالصوم والاكراه على الاكل اكراه في الحقيقة
على الافطار كما ان الاكراه على التكلم في الصلوة او الحدث فيها او الاستدبار اكراه على ابطالها ويؤيده ما ذكرنا ما ورد من الاخبار في الملابس
الافطار على الاكل الامام عليه السلام تقية من ابي العباس وقال لان افطر يوما من شهر رمضان احب الي من ان يضرب عنقي وقوله افطاري يوما وقضاؤه
ايسر علي من ان يضرب عنقي فان الاقوى اذا الافساد بل وجوب القضاء لعموم الصحيح من افطر شيئا من رمضان في عذر فان قضاه متتابعا حسن
وان قضاه متفرقا حسن فانه يدل على وجوب اصل القضاء والتخيير في كيفيته على كل من افطر لعذر مضافا الى ثبوت الاجماع المركب كما ادعاه في الرياض
ثم ان جميع الاعذار الشرعية المسوغة لبعض المفطرات حكمها كالاكراه في الافساد ووجوب القضاء على مقدار الضرورة بعد الحكم بالافساد
فلعله للاتفاق على ان مع افساد الصوم سواء كان مع الاذن فيه او المنع عنه لا يجوز مع التناول الا اذا اذن الشارع في اصل الافطار لا في خصوص
ارتكاب المفطر ثم ان هذا كله في الاعذار الواقعية اي الموجبة لرفع التكليف الواقعي بالامساك واما الاعذار الشرعية الظاهرية وهي الموجبة
لنفي التكليف بالامساك عن الشيء الخاص في مرحلة الظاهر كما اذا ظن بالاجتهاد والتقليد جواز الارتماس فارتمس فان لم ينكشف الخلاف فلا اشكال
ولا اخلال وان انكشف الخلاف في ذلك اليوم او غيره فان نقطع بالفساد فالظاهر الامساك ولزوم القضاء لان المفروض العلم بعدم تحقق الصوم المطلوب
للشارع لان الحكم الاجتهادي حكم عذري وليس حكما واقعيا بل العمل بالظن من باب العمل بالطريق الغالبي الى الواقع فليس المقصود منه سوى ادراك
المصالح الواقعية التي وضع بازائها الاحكام الواقعية وليس بتحقق الظن بخلاف الواقع موجبا لتغير المصلحة فانه معذورية صاحبه في التخطي عن
الواقع واعطائه الثواب لامتثاله الطريق الظاهري وان احتمل في مسألك المتعبدين والمطيعين من غير حدوث مصلحة في هذا العمل المخالف للواقع بالخصوص
اصلا كما قرر في محله نعم لو قلنا بهذه المقالة ترجيحا لقول بالصحة وعدم القضاء مع طرو القطع بالفساد فان قلت مقتضى تنزيل المظنون منزلة الواقع
هو اجزاؤه على الاطلاق وسقوط الامر به قلت اجزاؤه في الجملة مما لا ريب فيه واجزاؤه مع انكشاف مخالفته للواقع لم يكن من احكام الشيء الواقعي حتى
يثبت للمظنون بحكم عموم التنزيل بل الواقع انما اجزأ لكونه واقعا والمظنون انما اجزأ قبل الانكشاف لكونه واقعا بحسب الظن كيف ولو قلنا
باجزائه من جهة كونه مظنونا لاجل ان فرضنا من ان حجيته من باب الطريق الاضطراري لا من باب الحكم المجعول الثانوي واما لو انكشف الخلاف على وجه
الظن فلا يبعد عدم لزوم القضاء لان الظن بالفساد انما يقتضي وجوب القضاء في مرحلة الظاهر اذا لم يقع الفعل متصفا بالصحة واسقاط القضاء في حق
الفاعل لان المفروض ان الصحة المظنونة حين العمل ايضا بمنزلة الواقعية فلا منافاة بين ظن المجتهد بان الواجب عليه هي الصلوة مع السورة في متن الواقع
مع القطع بانه لا يجب عليه الاتيان بها مع بقاء الوقت ظاهرا وان كان الظن الثاني معروض الحجية لان معنى حجيته وجوب العمل به بالنسبة الى فعل لم يحكم
بصحته حين الوقوع وهذا الشخص قد فعل صلوة متصفة بالصحة حين العمل لان الظن بالصحة قاطع بها فالصلوة المزبورة حين العمل متصفة
بالصحة الظاهرية التي هي بمنزلة الصحة الواقعية في جميع الاحكام فهو مع ظنه بفساد الصلوة من دون السورة قاطع بصحة تلك الصلوة من دون السورة
في حال وقوعها نظير ما اذا ظن هو بفساد الصلوة بدون السورة وظن مجتهد اخر بصحتها فانه سيأتي في ذلك العبادة فان فساد هذه الصلوة
عنده لا يوجب عدم جواز الاجرة عليه لمن يفعلها متصفة بالصحة في حقه وكذا الاكل من مال من اشترى بالمعاطاة معتقدا للصحة مع اعتقاد
الاكل فساده فان الظن بفساد المعاطاة لا ينافي القطع بجواز الاكل من جهة انه مفروض في ان ما باحدهما حكم الشارع بثبوت الملكية في حقه
وتسلطه على جميع التصرفات ما لو قطع بفساد المعاطاة فليس له الاكل اذ لا يجتمع القطع بفسادها مع القطع بجواز الاكل اذ القطع بالفساد
مستلزم للقطع بيقائه على ملك المالك الاول فلا يرجح القطع بصحة اجتهاد المشتري والحاصل ان كل عمل وقع من المجتهد او المقلد على وجه
الصحة بالنسبة اليه فكلما يترتب من الآثار على صحته بالنسبة اليه يترتب عليه وان كان مع مخالفة الرأي من المجتهد من نفسه او من الغير كالاكل
مما اشترى بالبيع المعاطاة وكحكم القضاء وسقوطه وسائر احكام البراءة من صلوة الظهر اذا تبين الرأي في اعتقاد وجوب السورة فان الاكل
على حكم الشارع على المشتري بالملكية لا على ثبوت الملكية للمشتري في متن الواقع حتى يقال ان الملكية للمشتري مما يعتقد المشتري لا عند الاكل
الفرق بين ما يترتب على حكم الشارع للمشتري بكونه مالكا وبين ما يترتب على حكم الشارع بالملكية للمشتري واضح لا يخفى اذ على الاول يكفي في ترتب
الآثار ان يثبت عنده ان الشارع حكم للمشتري بالملكية ويكفي في ذلك العلم باجتهاده او تقليده الصحيح وعلى الثاني لا بد ان يثبت عند الغير حكم
الشارع بالملكية للمشتري لا مجرد اعتقاد المشتري فالملكية بالاجتهاد او التقليد فان كان اجتهاد الغير مخالفا لم يثبت عنده الملكية للمشتري بل يثبت
عدمها نعم لا بد من التميز والتفرقة بين الآثار حتى يعلم ان الاكل من الاول وكذا سائر ما يترتب على اموال الناس انما اريد به ما يثبت في حقهم مالكيتهم

كتاب الصوم

عتق العتق

مسئلة ومن اي الكفارات في شهر رمضان مخيرة بين الاطعام ستين مسكينا او صوم شهرين متتابعين على الاشهر بل المشهور بل عن الانتصار
والغنية الاجماع عليه للروايات المستفيضة كصحيحة ابن سنان في رجل افطر في شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين
او يطعم ستين مسكينا ونحوها ما رواه الشيخ في الصحيح عن سماعة بن مهران في باب الاعتكاف وظاهرها بل صريحها تخيير كما في قضية الاعرابي الذي
وقع على اهله وموثقة سماعة الآتية وفيها توسيط الاطعام وما رواه عن علي بن جعفر عن اخيه مع العجز عن الكل متعمدا الى العجز ورواية اخرى لابي بصير الآتية
الا ان فيها تقديم الصيام على الطعام ثم الاطعام ومما يؤيد التخيير الاقتصار في كثير من الروايات على بعضها ففي صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله ومثلها
بان الافضل على الاطعام ونحوها موثقة سماعة ورواية محمد بن النعمان وفي رواية المروزي الاقتصار على الصيام وفي رواية المشرقي الاقتصار
على العتق ونحو رواية ابراهيم بن عبد الحميد بان الاطعام خلافا للمحكي عن العماني والحلبي والسيد فجعلها مرتبة لظاهر اطلاق رواية المشرقي المتقدمة
ولو مع العجز في قضية الاعرابي وصريح المحكي عن الوسائل عن كتاب علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن رجل نكح اهله وهو صائم في نهار رمضان
قال عليه القضاء وعتق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يجد فاطعام ستين مسكينا وان لم يجد فليستغفر الله وهذه الرواية
وان كانت صحيحة صريحة يمكن لاجلها حمل الاخبار المتقدمة على ما لا ينافي الترتيب مع مطابقتها للاحتياط اللازم في مثل المقام الا انها مخالفة
للمشهور وموافقة لاشهر الجمهور على ما حكي فيجب طرحها او حملها على الاستحباب ثم ان اطلاق الروايات يقتضي عدم الفرق بين ان يكون
الافطار على محرم او محلل او ذهب جماعة منهم المصنف هنا تبعا للصدوق ابن بابويه والشيخ في التهذيب وابن حمزة الى انه لو افطر بالمحرم وجب الجميع وتبعهم والد
الايضاح متمسكا بالاحتياط والشهيد في اللمعتين وجماعة من متأخري المتأخرين استنادا الى رواية عبد السلام بن صالح الهروي الموصوفة بالصحة
في الروضة كما عن التحرير عن مولانا الرضا عليه السلام قال قلت له يا ابن رسول الله قد روي عن آبائك فيمن جامع في شهر رمضان او افطر فيه ثلث كفارات وروي
عنهم ايضا كفارة واحدة فباي الحديثين ناخذ فقال بهما جميعا متى جامع الرجل حراما او افطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلث كفارات عتق رقبة
وصيام شهرين متتابعين واطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم وان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وكان المراد بالرواية
الواردة بالجمع في كلام السائل بعض ما نقله في الفقيه عن سماعة قال سألته عن رجل اتى اهله في رمضان متعمدا فقال عليه عتق رقبة واطعام ستين مسكينا وصيام
شهرين متتابعين وعلى هذا يحمل ما ورد من مطلقات الكفارة الواحدة على صورة الافطار بالمحلل كما هو الغالب الشايع وقد يؤيد بحمل فعل
المسلم على الصحة وفيه نظر ان ادلة قاعدة الحمل على الصحيح لا يوجب ترك الاستفصال بين الصحيح والفاسد في مقام يجب فيه التفصيل بين
حكم الافطار فاسد قطعا والخدشة في الرواية سندا بابن قتيبة وبعبد السلام غير مسموعة لان في الرواية امارات الصدق مضافا الى انه يظهر من الصدوق
في الفقيه مضمونها ما اورده من محمد بن عثمان العمري في الظاهر من المقطوع انه من صاحب الزمان روحي فداه وعجل الله فرجه فهذا القول قوي
جدا ثم ان اطلاق الرواية كصريح الروضة يقتضي عدم الفرق بين المفطرات المحرمة كالاستمناء والجماع ابتداء ايصال الغبار واكل البصاق على بعض الوجوه
ووطء المرأة حال الحيض بل واكل ما يضر بالبدن الا ان المتأمل في بعضها مجال لا يبعد القول باختصاصه بالجماع المحرم والافطار على المحرم لذاته بنفسه
كله او شربه كما يظهر من فتوى الصدوق فليس ببعيد **خاتمة** يكفي في صوم رمضان المتعين فيه باصل الشرع نية الصوم قربة الى الله تعالى
على الاظهر بل لا نعلم خلافا فيه كما في الرياض وغيره الا عن ابن ابي عقيل وحكي عن الذخيرة نسبة الخلاف الى البعض وفي الغنية وعن التنقيح الاجماع عليه
المقيدين المغني عن التعيين المشترط في امتثال الامر عقلا وشرعا وهل يجب مع ذلك قصد ايقاع الفعل لوجوبه او ندبه كما في الكتاب وغيره
ام لا كما في ظاهر الشرايع وصريح غيره قولان اجودهما الثاني لما عرفت في نية الصلوة من ان تعيين الوجه على وجه التوصيف والتعليل لا دليل
واشدهما وهل يلحق بصوم شهر رمضان غيره من افراد الصوم المعين بالنذر وشبهه كما عن السيد والحلي والمصنف هنا وفي المنتهى والشهيد في البيان
والروضة ام لا كما عن الشيخ وجماعة وفي المسالك انه المشهور قولان من تعينه ولو بالعارض فصار كصوم شهر رمضان ومن صلاحية الزمان بالذات
لغيره فهو كالزمان المختص بصلوة الظهر المؤداة في انه لا يغني عن قصد تعيين الصلوة من حيث كونها ظهرا واداء والتحرير ان ذلك ان جنس الصوم
له انواع منها صوم شهر رمضان ومنها صوم النذر ومنها صوم الكفارة ومنها صوم القضاء ومنها غير ذلك فالمكلف باحدها ان كان متعينا عليه
ليس له الاكتفاء بجنس الصوم بناء على ما قررناه في باب نية الصلوة من وجوب قصد نوع الفريضة كالظهرية مثلا من غير تقييد بما اذا كان عليه
نوعان او ازيد فمن نذر صوم الغد فلا يجوز له الاقتصار على قصد جنس الصوم في الغد بل لا بد من ضم قيد كونه من صوم النذر ومجرد قصد كونه
في الغد لا يوجب قصد نوع صوم النذر اذ الصوم الواقع في الغد بمفهومه جنس قابل للصوم النذري وغيره وان كان الواجب لا يوقع في الغد غير النوع
الخاص من هذا الجنس لكن مجرد استحقاق صوم الغد ليس استحقاقا لذلك النوع كما في صلوة الظهر المتحدد فعلها في وقت خاص واما استحقاق
نوع صوم شهر رمضان فيحصل بمجرد قصد صوم الغد الذي هو من ايام شهر رمضان فان صوم الغد يعني صوم يوم من ايام شهر رمضان فظرف الغد
هنا مقوم للنوع وفصل ينضم الى جنس الصوم وفي النذر مجرد ظرف لجنس الصوم فلا بد من ضم منوع له فتلخص من ذلك ان ظرف الغد في شهر رمضان

متفرع المقيّن

انما يحتاج الى ... نوع فلتعيين الفعل
عليه ان يكون الفعل
من الواجب والمندوب بل
يعلم الكاتب هنا في الحقيقة
ان التعيين الفعل
ذلك لا دليل على
هذا الوجه

فليحضر

كتاب الصوم

فصل منوع للصوم في اليوم الذي عينه ظرف لجنس الصوم والاصل في هذا الفرق هو ان الشارع جعل جنس الصوم المقيد بوقوعه في شهر رمضان
نوعا خاصا في مقابل ساير انواع الصيام له حكم خاص مخالف لاحكامها في الجملة واما جنس الصوم المقيد بوقوعه في الغد فليس نوعا خاصا ثم يجب
ايقاع نوع خاص من الصوم فيه وهو صوم النذر فالمنوع هنا هو كونه صوم النذر لا كونه صوم الغد نعم اذا لوحظ الغد بعنوان انه منذور
فيه فيكون منوعا لجنس الصوم ايضا لكن استحقاق صوم الغد فضلة بهذا العنوان راجع الى استحقاق كونه صوم نذر وحاصل ذلك انه فرق
بين ان يقصد اصل الصوم في الغد لم يحصل بهذا التعيين لنوع الصوم اذ لم يكن الغد من ايام شهر رمضان وبين ان يقصد الصوم المختص بالغد
فهذا تعيين لنوع الصوم اجمالا اذا لم يلتفت الى عنوان كون الغد منذورا فيه الصوم وتفصيلا اذا التفت الى ذلك هذا كله اذا قلنا بان
نذر الصوم في اليوم المعين يخرج لذلك اليوم عن قابلية ظرفيته لصوم آخر غير الصوم المنذور حتى مع الذهول والغفلة عن النذر واما
لو قلنا بعدم كونه مخرجا للزمان عن القابلية لصوم آخر بل لو صام فيه غير النذر مع نسيان النذر صح فيصير ما ذكرنا من عدم كون مجرد اضافة
الغد منوعا لجنس الصوم اوضح لان صوم الغد حينئذ قابل في نظر الشارع لان يقع في ضمن صوم النذر وفي ضمن صوم آخر كالقضاء وان كان
المكلف ما دام ملتفتا الى النذر لا يجوز له الا ايقاع صومه لو قلنا بانه مع الالتفات ايضا لو عصى وترك الصوم المنذور صح نفل غيره ايضا
بناء على ان الواجب المضيق اذا ترك عصيانا صح ان يقع مكانه عبادة اخرى فيصير الامر اوضح من الاول ومما ذكرنا يظهر وجوب التعيين ايضا
فيما لو كان الواجب غير معين كالنذر المطلق اذا نذر تعيينه في زمان وفيما اذا تضيق زمان قضاء صوم شهر رمضان او كان موسعا ولم يكن
في ذمته واجب آخر وقلنا بعدم جواز الصوم المندوب لمن في ذمته واجب لكن هذا كله بناء على تسليم وجوب قصد نوع الفعل وان كان ما في ذمة المكلف
منحصرا واما اذا قلنا بعدم وجوب قصد النوع الا مع الاشتراك الفعلي وتعدد ما في ذمة المكلف نظرا الى ان قصد امتثال الامر مع كون المخصوص
انه امر واحد بنوع واحد يستلزم قصد ذلك النوع اجمالا وهو كاف في النية فيكفي في جميع ما اذا كان الواجب على المكلف صوما واحدا ان يقصد
صوم الغد امتثالا للامر الله تعالى نعم لا بد في غيره مما اذا كان على المكلف صوم اكثر من نوع واحد وجوبا او استحبابا من التعيين عند الاصحاب
كما يظهر من المعتبر وعن التحرير الاجماع عليه وقيل وعن التنقيح نفي الخلاف فيه لما مر هنا وفي نية الصلوة من ان امتثال الامر الخاص موقوف على قصد
ما هو مامور به بذلك الامر هذا اذا اختلف الفردان في الحقيقة واما اذا اتفقا بحيث لا مغايرة بينهما الا بحسب الوجود الخارجي فلا يعتبر
هنا ايضا كما اذا وجب عليه صوم يومين بنذرين فانه لا يجب قصد خصوص كل من النذرين في كل واحد بل هو بمنزلة ما اذا نذر صوم يومين بنذر واحد
ولو شك في اختلاف الحقيقة واتحادها بني على وجوب التعيين لعدم القطع بتحقق الامتثال بدونه وليس هذا من الشك في مدخلية شيء
في المامور به حتى ينفى باصل البراءة او باطلاقات الصوم بل هو شك في تحقق عنوان الاطاعة بالاتيان بالمامور به على هذا الوجه وليس هنا
اطلاق يرجع اليه ثم ان المراد بغير المعين ما يجوز وقوع غيره في ذلك الزمان فيشمل مثل اليوم الذي ندب فيه الصوم بالخصوص كايام البيض
او بالعموم كمطلق الايام الا ان الشهيد في البيان الحق المندوب بالخصوص بالصوم المعين في عدم افتقاره الى التعيين وحكي في الروضة عن بعض تحقيقاته
الحاق المطلق المندوب واستحسنه ونفى الباس عنه جمع ممن تأخر كالمدارك والرياض ولعل وجهه ان قصد مطلق الصوم في الغد يرجع الى الموظف
فيه باصل الشرع فكما ان صوم شهر رمضان حقيقة متغايرة لغيره من انواع الصيام فكذلك الصوم اول رجب مثلا حقيقة متغايرة لصوم
يوم آخر وصوم النذر او نحو ذلك فيكون الصوم المندوب بمنزلة النوافل غير ذوات الاسباب لا يحتاج الى قصد ما عدا جنس الصوم الا ان
له مقوم يشهد بوقوعه في الغد نعم لو اراد ايقاع حقيقة اخرى فيه كالقضاء او الكفارة او النذر لزم التعيين ويجب في النية وجوبا شرطيا ايقاعها
ليلا ولا يجوز تاخيرها عنه لئلا يقع جزء من الكف في النهار خاليا عن حكم النية ولقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا فرق بين ان يقع
في اوله او آخره لعموم الرواية وعند تعذر ايقاعها في الآخر تحقيقا يتحقق المقارنة للجزء من النهار وجميع ما نقل على الآخر في قرينية واحدة
عن بعض العامة وجوب كونها في النصف الثاني وهو ضعيف وظاهر الاصحاب عدم جواز تقديمها على الليل ولعله للاقتصار في مخالفة الاصل
من وجوب المقارنة على القدر المتيقن من جواز التقديم مضافا الى امكان الاستدلال عليه بالرواية وان كان المتبادر منها ارادة بيان عدم جواز
تاخيرها عن الليل ثم لو اخل بالنية في الليل عمدا بان عزم على العدم او بقي مترددا الى الفجر فلا اشكال في وجوب القضاء لفساد الصوم لفقد الشرط
وهل تجب الكفارة قيل نعم وحكاه في البيان عن بعض مشايخه لعله لصدق ترك الصوم متعمدا والكفارة وان علقت في الاخبار على الافطار
الا انا نقطع ان المناط هو ترك الصوم ولا واسطة بينهما ظاهرا وان كان المتبادر من الافطار فعل احد المفطرات الا انه متبادر بدوي ولا يعتنى به
هذا وحيث الكفارة على من بقي جنبا الى الفجر مع انه لم يفعل مفطرا قبله الا لعدم انعقاد صومه ودعوى ان الافطار يصدق اذا فسد الصوم
بعد انعقاده فقبله لا يسمى افطارا يكذبه ما شاع في الاخبار وكلام الفقهاء من ان المسافر يقصر ويفطر وقولهم ليوم العيد انه يوم الفطر
لكن الانصاف انصراف ادلة الكفارة المعلقة على الافطار الى فعل احد المفطرات بل هو مما يدعى وان كان ضعيفا اختصاص الافطار بحكم الا

بالاكل والشرب الناسي للنية في الليل له ان يجددها النية اي يوقعها الى الزوال بالاجماع كما في الغنية وعن ظاهر المعتبر والمنتهى والتذكرة لان الاخلال بما هو شرط للامساك في جزء من الزمان ليس باعظم من الاخلال بنفس الامساك في ذلك الجزء فان الظاهر ان وجوب تقدم النية على مجموع العمل لكونها جزءا عن بعض اجزائه مسلم لو وقوع ذلك البعض بلا نية لا لكون النية جزء كل من العمل لانه المقدم على مجموع العمل ونسيان النية في جملة من النهار ليس فيه الا الاخلال بشرط الامساك في تلك الجملة ولا يخل بالامساك فيما بقي من النهار اذا جدد النية له فهذا الامر وان كان يقتضي عدم الفساد وان نسيها الى الغروب لان الليل قام على ركنيتها في الجملة فتم وكيف كان فيكفي في الحكم مضافا الى ما مر من الاجماع فحوى ما دل على صحة صوم المسافر اذا قدم قبل الزوال ولم ينو والمريض اذا برئ فنوى وما روي من ان النبي امر بعد ما شهد عنده برؤية الهلال في رمضان بان من لم يكن اكل فليمسك ومن لم يأكل فليصم بعموم قوله رفع عن امتي الخطأ والنسيان بناء على ان المراد رفع جميع آثار الفعل التي كانت تترتب عليه لولا النسيان لا خصوص المؤاخذة فهو حاكم على عموم قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وقوله لا عمل الا بالنية ولو سلم تعارضهما واغمض عما ذكر من الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة المحققة بحيث لم يخالف في الحكم الا العماني على ما حكي عنه فيجب الرجوع الى مقتضى اصالة البراءة عن القضاء ولك ان تقول ان خبر التبييت غير معمول السند وقوله لا عمل الا بالنية لا يشمل مثل الصوم الذي هو عبارة عن ترك المفطرات الغير المشروط بمصاحبة النية او حكمها المستمر كما اذا نام من اول الليل بعد النية الى الليل الاخرى والثابت من وجوب كونها في الليل في الصوم المعين بالاجماع انما هو لغير الناسي كيف وقد خرج من قوله لا عمل الواجب الغير المعين اتفاقا كما ستعرف فلا مانع من ان يكون الناسي في المعين كذلك مع ان ظاهر الذي هو عزم على صوم الغد الا انه نسي الاخطار واما الجاهل فقد ابعض جهله في عدم النية ايضا اتفاقا والحاصل ان النية على القول بالاخطار غير معتبرة في الصوم لا في ابتدائه ولا في استمراره مع ان ظاهر قوله لا عمل اعتبار المصاحبة لا اقل الاستدامة الحكمية من النية واعلم انه يجب المبادرة الى النية عند الذكر والا بطل الصوم للاخلال بها في اول انعقاده حكما وفي حكم الناسي الجاهل بوجوب الصوم عليه كما هو ظاهر اطلاق معقد اجماع الغنية بل واجماع المعتبر والمنتهى وصريح ما روي من امر النبي المنادي بالنداء بالصوم وظاهر من تمسك بهذه الرواية لحكم النسيان كما في المعتبر وعن المنتهى الحاق حكم النسيان بالجهل وبنيلها الاجماع المستظهر من كلامهما فاذا فات ذلك الشرط ولم ينوها نسيها وجب عليه قضاء الصوم لما سيجيء من ان النية بعد الزوال لا تجزي فيه احتسابا عموم تمام اليوم الذي لا بد منه في صوم رمضان وغيره من الواجب مضافا الى المحكي عن الانتصار من ظاهر الاجماع حيث قال صوم الفرض لا يجزي عندنا الا بنية قبل الزوال مضافا الى عموم لمن لم يبيت لا صيام له خرج ما خرج فتم هذا كله في الواجب المعين بالاصالة او بالعرض واما غير المعين ففي المدارك ان الاصحاب قطعوا بجواز تأخيرها الى ما قبل الزوال عمدا ويدل عليه اخبار مثل صحيح عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن في الرجل يبدو له بعدما يصبح ويرتفع النهار في صوم ذلك اليوم ليقضيه من شهر رمضان ولم يكن نوى ذلك من الليل قال نعم ليصمه وليعتد به اذا لم يكن احدث شيئا وعن ابن صالح بن عبد الله عن ابي ابراهيم عن رجل جعل لله عليه صيام شهر فيصبح وهو ينوي الصيام ثم يبدو له فيفطر ويصبح وهو لا ينوي الصوم فيبدو له ثم يبدو له بصوم فقال هذا كله جائز وصحيح محمد بن قيس عن ابي جعفر قال قال علي اذا لم يفرض الرجل على نفسه صياما ثم ذكر الصيام قبل ان يطعم طعاما او يشرب شرابا ولم يفطر فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر ويظهر من المسالك اختصاص الحكم بقضاء الواجب وصريح الرواية الثانية وظاهر الاخيرة مع دعوى الاتفاق من المدارك وغيره حجة عليه واما تقييد ذلك بما قبل الزوال فلرواية ابن بكير الآتية منطوقا ومفهوما وما روي عن هشام بن سالم عن الصادق من انه ان نوى الصوم قبل ان تزول الشمس حسب له يومه وان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى فيه فان ظاهر الخبر وان قلنا انه في النافلة يدل على ان النية بعد الزوال لا تؤثر في صحة صوم مجموع اليوم حتى يصلح قضاء عن واجب اوانه الواجب ومنه موثقة عمار عن ابي عبد الله في الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان يريد ان يقضيها متى ينوي الصيام قال هو بالخيار الى ان تزول الشمس فاذا زالت الشمس فان كان نوى الصيام فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر سئل فان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصوم بعدما زالت الشمس قال لا وعن ظاهر الاسكافي والذخيرة والمفاتيح جواز النية الى بعد العصر ايضا لاطلاق ما تقدم وظاهر صحيحة اخرى لعبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن في الرجل يصبح ولم يطعم ولم يشرب ولم ينو صوما وكان عليه يوم من شهر رمضان اله ان يصوم ذلك اليوم وقد ذهب عامة النهار قال نعم له ان يصومه ويعتد به من شهر رمضان وصحيح مرسلة البزنطي عن ابي عبد الله عن الرجل يكون عليه القضاء من شهر رمضان ويصبح فلا يأكل الى العصر ايجوز ان يجعله قضاء من شهر رمضان قال نعم لكنهما مع قابليتهما للحمل لا تقاومان ما مر من رواية عمار لاعتضادها بالشهرة العظيمة حتى ان في الايضاح كما عن المنتهى نسبة ذلك القول الى الشذوذ وتقدم عن الانتصار ان صوم الفرض لا يجزي عندنا الا بنية قبل الزوال وهو ظاهر في دعوى الاجماع واما صوم النافلة فيمتد وقتها الى بعد الزوال كما عن السيد والحلي والمص والشهيد بل عن المنتهى نسبته الى الاكثر بل عن الانتصار والغنية والسرائر الاجماع لما تقدم من رواية هشام ولرواية ابي بصير عن الصائم المتطوع تعرض له الحاجة قال هو بالخيار بينه وبين العصر فان مكث حتى العصر ثم بدا له ان يصوم ولم يكن نوى ذلك فله ان يصوم ذلك اليوم ان شاء مضافا الى اطلاقات اخر خلافا لما حكي في المدارك عن الاكثر وفي المسالك عن المشهور من جعله

الصوم يبدله

زالت الشمس

كالواجب

كالواجب في امتداد وقتها الى الزوال ولعله لرواية ابن بكير المروية في اواخر زيادات الصوم من التهذيب عن ابي عبد الله عن رجل طلعت عليه الشمس وهو جنب ثم اراد الصيام بعدما اغتسل ومضى ما مضى من النهار قال يصوم ان شاء الله وهو بالخيار الى نصف النهار وصحيحة هشام المتقدمة بناء على ان يكون المراد حسبانه بقية اليوم لو نوى الصوم بعد الزوال هو فساد الصوم من المعلوم عدم تبعض الصوم ولا بد في كل يوم من رمضان من نية على رأي اختاره المص هنا كما عن جماعة من المتأخرين بل ربما حكي عن بعض دعوى الشهرة عليه بينهم لعموم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولان صوم كل يوم عمل فلا بد من مقارنته للنية والثابت من الرخصة في تقديمها هو ايقاعها في الليل فيقتصر عليه ويشهد لما ذكرنا من اقتضاء الاصل اجماع الكل كما في الدروس على عدم جواز الاكتفاء بنية واحدة في غير صوم شهر رمضان من نذر صوم معين وصوم الكفارة ونحوها بل نا مل في جواز الاكتفاء بنية واحدة للبعض الباقي من شهر رمضان وقد عوّل خروج شهر رمضان عن الاصل يحتاج الى دلالة مفقودة عدا ما يتخيل من انها عبادة واحدة فيجزيها نية واحدة مقارنة لاولها وفيه منع الوحدة لعدم الشاهد عليها بل استقلال كل يوم بالثواب على صومه والعقاب والقضاء والكفارة على افطاره ومن ذلك يشهد بتعدده مع الشك فيجب تعدد النية لعدم الخلاف في جوازه كما عن المنتهى ويشهد به كلام القائلين بكفاية الواحد عندهم ولذا استشكله الشهيد الثاني مبنيا على عدم جواز تفريق النية على اجزاء العبادة الواحدة لكنه ضعيف كما سيجيء وكيف كان فلا اشكال في ان مقتضى الاصل التعدد الا ان يخرج عنه بما عن السيد في المسائل الرسية من اجماع الامامية من ان النية الواحدة في ابتداء الشهر تغني عن تجديدها كل ليلة ونحوه ذلك عن الانتصار والخلاف وكما في الغنية وعن المنتهى نسبته الى الاصحاب ويكفي في الخروج عن الاصل هذه الاجماعات المعتضدة بالشهرة القديمة المظنونة من ذهاب المشايخ الثلثة واتباعهم الى ذلك ثم على القول بذلك فالظ لزوم الاقتصار على مورد دعوى الاجماع فلو نوى في النصف الاخير بنية واحدة لمجموعه فعن الشهيد الاشكال فيه لانها اما عبادة واحدة او ثلثون عبادة لكن الظ من استدلالهم في الاجماع بانه حرمة واحدة هو جواز ذلك مع ان كونه عبادة لا يستلزم عدم جواز نية واحدة لها فانها لو نوى في الاول صوم شهر فنفي الاجزاء اشكال وكذا لو علم انه في بعض الايام يجب عليه الصوم لسفر او حيض ففي وجوب التجديد بعده وان المانع او كفاية النية الواحدة لمجموع ايام الصوم المتخلل بينها ايام الافطار اشكال ولا يكفي النية المتقدمة على شهر رمضان بيوم او يومين على رأي اختاره من عدا الشيخ من الاصحاب كما عن المعتبر وابن التنبيه صالحا على جواز التقديم الا بقليل الذي اجمع عليه خلافا للشيخ في النهاية والخلاف والمبسوط فجوز التقديم بالزمان المقارب كاليومين والثلثة بل عن الخلاف نسبته الى اصحابنا لكن خصه في النهاية والمبسوط بالناسي للنية في كل ليلة والنائم والمغمى عليه مع ان كان المحكي عنه في الخلاف كذلك مط وهو مضعف اخر لقوله لان النية المتقدمة ان اثرت اغنت عن نية اخرى والا لم تؤثر مع النسيان ايض واعلم ان المشهور انه لا يقع في رمضان صوم غيره لان صحة غيره فيه لا يصح الا في السفر وسيجيء عدم جواز الصوم للمسافر مط واما الوجوب فلعموم قول الصادق الصائم في شهر رمضان في السفر كالمفطر فيه في الحضر ان رجلا اتى رسول الله فقال يا رسول الله انه علي يسير فقال ان الله تصدق على مرضى امتي ومسافريها بالافطار في شهر رمضان ايحب احدكم اذا تصدق بصدقة ان ترد عليه فان ظاهر الرواية سيما ذيلها كون اصل الافطار في شهر رمضان للمسافر عزيمة واوضح من ذلك لا لزامهم عليه ويؤيده ثلة الاجزاء عن رمضان اذا نوى الغير جهلا برمضان فانه مع الاخلال بنية رمضان لو كان قابلا لغيره لم يجزي عن قصد الغير لم يفرق بين الجهل بالموضوع اعني كون اليوم رمضان وبين الجهل بالحكم اعني عدم وقوع صوم اخر في رمضان ودعوى ان الصورة الاولى خارجة بالدليل مسلمة لكن نقول ان ظاهر الدليل المذكور اعني قوله في الاخبار المستفيضة وان كان من رمضان فيوم وفق له يدل على ان الواقع منه نفس صوم رمضان الا انه صوم غير رمضان بصيرورته غير صوم رمضان فيدل على ان نية الغير لا تفسد وقوع صوم رمضان اذا وقع اصل الصوم لا مع مطلوبيته في ذلك اليوم وان كان عنوان المطلوب في الواقع مخالفا العنوانه باعتقاد المكلف الا ان ظاهر قوله يوم وفق له في الاخبار معارض بقوله في بعضها الاخر يوم غير فان ظاهره المغايرة والبدلية واظهر من ذلك قوله في بعضها انما هو شيء تفضل الله به ووسع على عباده ولولا ذلك لهلك الناس واظهر من ذلك تعجب الراوي عن حكم الامام بالاجزاء وقوله وكيف يجزي تطوع عن فريضة فظهر من ذلك ان المركوز في اذهان العقلاء عدم كفاية ما نوى به غير الفرض عن الفرض وان الحكم بالاجزاء في يوم الشك شيء يشبه التعبد لقوله في بعضها يوم وفق له من جهة ان الشارع تعبد عن الفرض وخصوص المرسلة المعللة لصوم مولانا الصادق في شعبان في السفر وافطاره في رمضان معللا بان شهر رمضان عزم من الله فيه الافطار وقريب منها مرسلة الحسن بن بسام الجمال وضعفهما منجبر بالشهرة اذ لم يحك الخلاف الا عن الشيخ في صوم التطوع وفي النذر المعين وهل يعذر الجاهل بالحكم هنا كما يعذر في صوم شهر رمضان وجهان من اصالة عدم المعذورية واطلاق صحيحة الحلبي الحاكمة بصحة صوم من جهل بحرمة الصوم في السفر الا ان يدعى انصرافه الى صوم رمضان وعلى هذا فلو نوى في رمضان صوما اخر غيره لم يجز عن احدهما اما عن المنوي فلما مر واما عن رمضان فكذلك على رأي المص هنا والمحقق وجماعة كالصدوق والحلبي والمحقق الثاني والفخر والشهيد في البيان والمسالك وصاحب المدارك لعدم نية صوم المفروض حصولها وان كانت لعوارض عدم وقوع منويها الا انها تنافي نية صوم رمضان ضرورة تنافي جزئيات الكلي فلم يقع نية صوم رمضان

اصوم شهر رمضان في السفر فقال له لا فقال يا رسول الله

لا بالخصوص ولا بالاطلاق المنصرف اليه بل يدل على قوله في رواية الزهري بعد حكمه كيف يجزي صوم يوم الشك بنية شعبان عن رمضان انه اظهر كونه
ويعجب الراوي بقوله كيف يجزي صوم تطوع عن صوم فريضة فقال لو ان رجلا صام يوما من شهر رمضان تطوعا وهو لا يدري ولا يعلم انه من شهر
رمضان ثم علم بعد ذلك اجزأ عنه لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه دل تعجبهم على ان صوم يوم من شهر رمضان تطوعا مع العلم بكونه شهر رمضان
لا يجزي عنه مع انه ورد الراوي في تعجبه عن اجزاء صوم التطوع عن الفرض مع ان الفرض غير منوي والمنوي غير واقع كما ذكرنا في الاستدلال والجواب بانه
مع الجهل لكون الواجب عبادة غير قابل للتدارك الا على وجه القضاء الذي هو مطلوب جديد وليس امتثالا لصوم شهر رمضان مع ان الوارد
في بعض الاخبار ان صوم يوم الشك ان كان من شهر رمضان اجزأ عنه بتفضل الله وبما وسع على عباده ولولا ذلك لهلك الناس دل على ان الحكم
بالاجزاء مع الجهل تفضل من الله تعالى وتوسعة منه لا من باب حصول الامتثال بصوم رمضان ومن هنا يعلم انه ما ذكر في الاخبار المستفيضة من ان
يوم الشك اذا صام لا اثنا فظهر انه من رمضان هو يوم وفق له لا يدل على ان امتثال صوم شهر رمضان حصل له في متن الواقع كما يراه منها ذلك في
بادي النظر بل يدل حصول التوفيق لاجل حكم الله بالاجزاء تفضلا مع عدم تحقق الافطار في ايام رمضان ومن جميع ما ذكرنا يظهر ضعف ما حكي عن الشيخ
وجماعة من الحكم بالاجزاء في اصل المسألة مستدلين بحصول قصد القربة بصوم ذلك اليوم الذي هو من ايام رمضان وقد تقدم انه هذا المقدار من
النية كاف في صوم شهر رمضان وضم نية الغير لغو لا يقدح وفيه ان ضم نية الغير مانع من حصول نية صوم شهر رمضان لان قصد صوم اليوم الذي هو
من ايام شهر رمضان انما يكفي اذا لم ينضم اليه ما يصرفه الى حقيقة اخرى نعم لو فرض انه قصد حقيقة صوم شهر رمضان وقصد الغير بان نوى
صوم شهر رمضان على ان يكون قضاء عن رمضان الماضي او كفارة او نحو ذلك لم يبعد الصحة لان نوى ان مجرد قصد صوم يوم هو من رمضان
يحصل به قصد حقيقة صوم رمضان وان قصد الصوم يكون من قضاء او كفارة اذ قصد الكفارة ليس الا قصد السبب للصوم مع تحقق قصد حقيقة صوم
شهر رمضان يكون قصد سبب آخر لغوا وقصد القضاء ليس الا قصد الامتثال الامر الآخر غير الامر المتوجه اليه وهو غير مضر بعد كون المقصود الاصلي
هو الفرد الكلي هو المفروض نعم لو كان المكلف عالما بعدم وقوع صوم غير رمضان منه لم يتحقق منه قصد صوم غير رمضان حقيقة مع قصد الغير به
ايضا حقيقة بل يكون احد القصدين صوريا والكلام فيما اذا كان القصدان حقيقيين وهو مختص بالجاهل بالحكم فيكون حكم جاهل الحكم
على هذا حكم جاهل الموضوع في الاجزاء المتفق عليه فيقوى في رمضان لكن الانصاف انه محل تامل بل نظر ومنع والاقوى ما عليه الاولون و
ضابط الحكم في هذا واشباهه ان كل يوم لا يصح فيه صوم فاذا نوى ذلك الصوم فلا يجزي عنه ولا عن صوم ذلك اليوم ويتفرع عليه بعد تعلق النهي انه لا
يجوز صوم يوم الشك بنية رمضان لكونه تشريعا محرما عموما وخصوصا بالاخبار الواردة في صوم يوم الشك انه لو صام بنية رمضان لم يجز
عن شعبان لو كان منه ولا عن رمضان لو كان منه اما عن صوم شعبان فلعدم نيته واما عن صوم رمضان فلعدم قصده حين النية ولو جهل بعدم وقوع
صوم رمضان في يوم الشك فصامه فاتفقت المطابقة فيحتمل الاجزاء لما اعتقاده المطلوبية الواقعية والاقوى العدم لعدم تحقق الامر بمجرد
جهل المستند الى تقصير والمطلوبية التي اعتقدها هي مطلوبية شهر رمضان في يوم الشك وهو غير مطابق للواقع وكذا لا يقع عن شيء من الواجب
والمندوب لو نواه وغيره بنية الوجوب اي نية الصوم الواجب على تقديره اي على تقدير وجوبه واقعا او على تقدير رمضان وبنية الندب على تقدير
حقيقة الصوم المندوب ان لم يكن من رمضان لان حقيقة صوم رمضان تغاير حقيقة الصوم المندوب كما يكشف عن ذلك اختلاف احكامهما فاذا
لم يتعين حقيقة احدهما في النية التي حقيقتها استحضار حقيقة الفعل المأمور به لم يقع عن احدهما نعم لو نواه مندوبا اجزأ بتفضل الله
سبحانه كما في الرواية عن رمضان اذا ظهر اليوم منه اي من رمضان اجماعا نصا وفتوى بل يجزيه عن قاعدة عدم اجزاء المندوب عن الواجب مع اختلاف
حقيقتهما وهل يجري في رمضان غيره من الواجبات المعينة في تاديها بالنفل او بالنفل الفرض في تادي رمضان وغيره به مقتضى تعليله في الاخبار في
رواية الزهري بقوله لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه نعم وبه صرح في الدروس وظاهرهم في مسألة ما لو نوى غير رمضان عنه
انه اجزأ عنه مع الجهل به اتفاقا كما صرح به في المدارك ولو ظهر ذلك في اثناء النهار جدد نية الوجوب ولو كان بعد الغروب كما ذكره في
العدالة وجوب تجديد النية للمعدل اليه ولو اصبح بنية الافطار فظهر انه من الشهر ولم يكن تناول شيئا من المفطر جدد نية الصوم واجزأ
لما تقدم من جواز تاخير النية عن اول النهار للجاهل والناسي الى الزوال الشمس واما لو زالت الشمس فقد مضى وقت النية وامسك بقية
النهار وقضى اما وجوب القضاء فلفوات الصوم واما وجوب الامساك فهو المشهور بل عن الخلاف الاجماع عليه وعن المنتهى نسبة الخلاف الى عطاء
واحمد وانه لم يقل به غيرهما ولم اجد عليه دليلا ظاهرا الا التمسك بقاعدة الميسور لا يخفى ما فيه وفي المسالك انه لو افطر وجبت الكفارة ازالة
منافاته بحرمة وجوبها وعدم الصوم صحيحا بمعنى اسقاط القضاء والظاهر انه تعليل لعدم المانع من الكفارة وجعل المقتضي لها من عموم ادلة ثبوتها
بمجرد الافطار في رمضان مفروغا عنه وفيه تامل بل منع كما لا يخفى ولا بد من استمرار النية بمعنى وجوب تكليفا وفي شرح الشهيد انه لا نزاع فيه
وهو مبني على وجوب العزم على الواجب وحرمة العزم على الحرام الى المنزل وفيه الحكم على الاستمرار حكما ان لا يحدث ما ينافي النية الصوم من نية حدوث

او التردد واما وجوبه شرطا فظاهر المصنف هنا والمختلف تبعا لابي الصلاح وصح بثبوته فلو عقد الصوم بنية صحيحة ثم جدد في اثناء النهار نية الافطار بطل
صومه على رأي محكي عن السيد في بعض رسائله وابي الصلاح والمصنف قده وولده والشهيد والمحقق الثاني لعموم قوله لا عمل الا بنية الظاهر في وجوب تلبس
مجموع العمل ومقتضى ذلك وجوب تلبس امساك كل جزء من النهار بنية فعل الصوم امتثالا لامر الله كما هو الشان في الصلوة والطهارة ونحوهما من العبادات
المركبة الا ان الدليل قام على ان امساك جزء لو خلي عن تلك النية اما الغروب او لعدم القدرة على المفطر او لغير ذلك مما يقع معه الكف لا مستندا الى قصد
الامتثال لم يقدح في الصوم خلافا للصلوة واشباهها من الوجودات المحضة ما لو تلبس بمساجره من النهار باعتماد عدم كونه صائما في الحال
او العزم على الافطار في الاستقبال فلا امساك في هذا الجزء عن تلبس بنية الامتثال ولم يدل دليل على عدم قدحه فيبقى تحت قوله لا عمل الا بنية وبما
ظهر ان مستند البطلان في المسألة هو تلبس امساك جزء من النهار بقصد خلاف الصوم فيفسد بفساده فيفسد الصوم لانه لا يتبعض لا مجرد نية
الافطار حتى يرد ان المفطر ان يحصل ولبس منها نية الافطار واضعف من ذلك التمسك هنا باستصحاب صحة الصوم لما عرفت من ان الظاهر من ان الصحيح في الآن
وان بنيت على وجه القطع الا انه لا يجتمع الشك في فساد اللاحق ومثله في الضعف ما ذكره الشهيد في بيانه من ان اقوى معتمد السيد ابا عمر من قال
بالصحة من ان هذا العزم ينافي النية لا حكمها الثابت بانعقاد الذي لا ينافيه النوم والغروب اجماعا وهو اشد منافاة من نية المنافي والنية لا يجب تجديدها
في كل ان من الصوم اجماعا فلا يتحقق المنافاة اذ فيه ان منافاة هذا العزم لاصل النية كافية في البطلان بعد ثبوت وجوب تلبس مجموع العمل بالنية
بمقتضى عموم مثل قوله لا عمل الا بنية وخروج بعض الصور مثل صورة النوم او عدم القدرة على المفطر لا يوجب التعدي الى غيرها الا ان يقال ان المراد
بالنية بقوله لا عمل الا بنية ونحوه انما هي الصورة المخطرة المقارنة في بعض العبادات المتقدمة زمانا خاص في بعضها الآخر كالصوم والمفروض
حصولها فيما نحن فيه وان كان المراد بها هي الداعية الى العمل ويكون مقتضى الرواية وجوب تلبس مجموع العمل جزء جزء بها فنقول انا لو لم نرد
تخصيصها اذا امكن نسبتها بمجموع العمل الى النية كما في الوجودات المحضة واما في التروك المستمرة فانسبتها بمجموع اجزائها الى الباعثة الاولية
ممكن مع تحقق اشتباه عدم القدرة على الفعل في بعض الآنات فقوله لا عمل الا بنية انما يدل على فساد العمل الخالي عن النية لا لاجل خلوه عنها وتقييد
ذلك بصورة الامكان فالعمل الذي لا يمكن فيه ذلك لا فساد فيه لاجل خلوه جزء فجزء عن النية فيثبت صحته بالاطلاقات في دعوى لابد استمرار النية
حكما عن النية الحقيقية في وجوب تلبس كل جزء بها محتاجا الى البينة فالاقوى ما ذهب اليه المشهور من عدم البطلان لاصالة البراءة عن وجوب الاستمرار
شرطا واصالة البراءة عن القضاء فضلا عن الكفارة التي بها قائل ابي الصلاح كما عن الفخر في حاشية الكتاب فبعد نقدم ان تجدد فساد الصوم
عدم انعقاده لا يوجب ثبوت الكفارة واعلم ان الظاهر ان عمل الافطار على القول بكونه مفسدا فانما يفسد من جهة منافاته لاستمرار النية لا
فاذا لم يكن كذلك بل كان مبنيا على اعتقاد زوال الحكم تلك النية لا امر آخر او على التردد في نوع الرهبانية فالظاهر انه غير قادح كما لو نوى الافطار لا
التردد في صحة صومه من جهة ثم تبين الخلاف فجميع ذلك فانه لا يفسد صومه فقد نظير ذلك في نية الصلوة ثم ان صريح كلام المصنف قده في المنتهى
على ما حكي عنه تبعا للمحقق في الشرائع توقف صحة الصوم بعد نية الخلاف على تجديد النية وقد تابعهما في ذلك تبعا لما في المدارك بان نية الخلاف
اذا لم تكن مؤثرة في البطلان لا حاجة الى تجديدها ولعل منشأ المناقشة ان التزام في كل جزء انه لا يلزم مصاحبة الاستمرار النية فلا فرق بين الجزء
الاخير وما قبله ودعوى ان الجزء الاخير لا يجوز فيه نية الافطار وان جاز فيما قبله يحتاج الى دليل فارق وهذا يمكن ان يقال ان الاطاعة بالصوم
الى الليل وامتثال قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل لا يحصل عرفا الا اذا تعقب قصد الافطار رجوع واستمرار على النية الاولى الى الليل
واما ان قول المصنف ولو نوى الامساك ثم جدد نية الصوم قبل الزوال لم يجزه على رأي يمكن ان يكون من تتمة المسألة الاولى يعني مع عدم التجديد
بان يجعل الاشكال عند القائل في الصحة هنا ومن قال هنا النية الامساك فلا ان يقول هنا بالصحة ويحتمل ان يكون المراد بهذه المسألة هو انه اذا نوى
الافطار اول الامر بحيث لم ينعقد الصوم ثم جدد النية قبل الزوال فيكون الفرق بين هذه والسابقة كون نية الامساك في الاولى مسبوقة
بنية الصوم كما يظهر من قوله جدد نية الامساك وفي الثانية غير مسبوقة بها فيكون هذا الفرع كما هو ما ذكره المحقق في الشرائع حيث قال
ولو نوى الافطار في يوم من رمضان ثم جدد النية قبل الزوال قيل لا ينعقد ولو قيل بالانعقاد كان اشبه ثم قال عقد نية الصوم ثم نوى الافطار
ولم يفطر ثم جدد كان صحيحا مثله في ذكر المسئلتين المصنف قده في القواعد كما في الاولى بعدم الانعقاد خلافا للشيخ المحقق وفي الثانية بالانعقاد
ثم ان هذا الاحتمال في عبارة الكتاب وان كان ابعد من حيث اللفظ من الاحتمال الاول لان المناسب في المسألة على هذا التعبير بنية الافطار
لا بنية الامساك لان الامساك انما يطلق عند سبق الانعقاد الا ان الاحتمال الاول ابعد من حيث المعنى كما لا يخفى لان المناسب تفريع
وجوب تجديد النية في الصحة على القول بها في نية الامساك وان اراد بيان الفتوى كان المناسب الاقتصار على المسألة الثانية وكيف كان فما ذكره
المحقق قده من القول بالانعقاد مع نية الافطار وعدم سبق انعقاد الصوم لا يظهر له وجه بعد البناء على اعتبار النية في الليل او في جزء من الآن
وانه لا يعذر في ذلك الا الناسي والجاهل بالشهر فانهما يجددان الى الزوال وابتناء ذلك على القول بكفاية نية واحدة للشهر مع انه لم يذهب اليه

المحقق موجبا لغاية اعتبار التجديد قبل الزوال ولتقييد اطلاق كلامه لغير اليوم الاول نعم يحتمل ان يقال ان مراده ما اذا عزم على الافطار
في الليل ثم ذهل عن النية وعن الصوم حتى النهار فانه يمكن ان يتوهم ان هذا الشخص حيث لم يتعمد ترك النية في وقت تعينها وهو الجزء الاخير المتصل
بالنهار بل نسيها وذهل عنها يكون حكمه حكم الناسي للنية في الليل لاستواء المتيقن والعامد من نوى الافطار في زمان ضيق النية او تردد
في ذلك الزمان وتأثير نية الافطار ثم استمر حكمها الى النهار بحيث يقع اول جزء من النهار مصاحبا لنية الافطار الحكمية غير ثابت ثبوت هذا
التأثير لنية الصوم للدليل الشرعي لعله خلاف فيكون ما سبق من المحقق في مسئلة تعمد ترك النية هو ما اذا تعمد تركه في زمان تعينها والحكم
بالصحة وان كان محل التأمل الا انه وجيه ويمكن ان يكون مراد المحقق ما لم يبيت في كلام الشيخ يبطل الصوم والمتعمد جرى على هذا الوجه
مسئلة يعلم البلوغ بالسن وخروج المني وانبات الشعر الخشن على العانة اما السن فهو في الذكر خمس عشرة سنة على المشهور كما عن جماعة بل
عن الخلاف والغنية الاجماع كما عن ظاهر السرائر في باب النوادر عن كتاب القضاء وظاهر التذكرة في كتاب الحجر وظاهر كنز العرفان وايات الاحكام
وللاردبيلي تمام مجمع البيان وكشف الرموز عن المنتصر انه مذهب جمهور الاصحاب وعن المسالك انه يكون اجماعا ويدل على هذا القول
مضافا الى الاصول الكثيرة وعموم ما دل من الكتاب والسنة على عدم انقطاع الصبا الى ان يحتلم خروج من اكمل الخمس عشرة ويحيى الى في صحيح
اذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كتبت له وما عليه واخذ منه الحدود وعن مستطرفات السرائر عن كتاب المشيخة لابن محبوب عن حمزة بن
عمران عن ابي جعفر ع قال الغلام لا يجوز امره في الشراء والبيع لا يخرج من اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة او يشعر او ينبت قبل ذلك وحسنة يزيد
الكناسي الغلام اذا زوجه ابوه لم يدخل بها ان لم يكن له الخيار اذا ادرك وبلغ خمس عشرة سنة او يشعر في وجهه او ينبت في عانته قبل ذلك ما تقدم
من الشهرة المحققة وحكاية الاجماع المستفيضة يجبر ما في هذه الروايات من ضعف لو كان نحو ما في المحكي عن العسفة في باب انقطاع يتم اليتيم
وعن الكفاية والمفاتيح من انه في الذكر اكمال الثالث عشر والدخول في الرابع عشر ويحكى نسبته الى الشيخ في كتابي الاخبار وابن الجنيد عن المهذب لابن
ره تقويته لعموم ما دل على ثبوت التكاليف الشرعية على كل من خرج منه من دون الثلاث عشر الروايات المستفيضة منها رواية ابن سنان الموثق
وعن بعض تصحيحها وعن اخر تحسينها عن ابي عبد الله ع قال اذا بلغ الغلام اشده ثلاث عشرة سنة ودخل في الاربع عشر وجب عليه ما وجب على المحتلمين
احتلم او لم يحتلم وكتبت عليه السيئات وكتبت له الحسنات وجاز له الامر في كل شيء الا ان يكون ضعيفا او سفيها وقريب منها رواية ابان اخرى بان عبد
الله بن سنان ايضا ومنها رواية حمزة الثمالي قلت لابي جعفر ع جعلت فداك في كم يجري الاحكام على الصبيان قال في ثلث عشرة سنة قلت فان لم
قال وان لم يحتلم فان الاحكام تجري عليه ومنها موثقة عمار قال سئلت ابا عبد الله ع عن الغلام متى تجب عليه الصلوة قال اذا اتى عليه ثلث عشرة
سنة فان احتلم قبل ذلك فقد وجب عليه والجارية مثل ذلك ان اتى لها ثلث عشرة سنة او حاضت قبل ذلك فقد وجب عليها الصلوة وجرى
عليها القلم والجواب اما عن العموم فتخصيصه بما دل بالعموم على اعتبار الاحتلام في ثبوت القلم مضافا الى ما ذكرو وما لم يذكر من الروايات
الخاصة واما عن روايات ابن سنان التي هي بمنزلة رواية واحدة ومطروحة فاحكم ما بقي منها وفي رواية الثمالي لاشتمالها على ما يشتمل اولهما
على التردد بين الثلث عشر والاربعة عشر والنحو منهما وانه بين اتحاد حكم الانثى والذكر ولم يقل بشيء من ذلك احدها الا انقادم ادلتها لمشهور
من جهة اعتضادها بالشهرة وحكاية الاجماع مستفيضا مع انها فرض على كتابة فلا بد من الرجوع الى العموم والاصول وبالنية المعتبرة وقد
يتوهم وجوب حمل الاخبار المتقدمة على التقية من جهة موافقتها للمحكي عن الشافعي واحمد وابي يوسف ومحمد بن الحسن الاوزاعي وفيه ان من الاوزاعي من هو
متأخر عن زمان الباقر ع الذي كان يفتي بمر الحول كما عن ولده الصادق ع فلا يتحقق التقية والاوزاعي كان بالشام على ما حكي واغلب من يتقي عنهم
قضاة الحجاز والعراق مع ان مخالفة جمهور الامامية لا تتدارك بمخالفة العامة كما لا يخفى وكيف كان فالاظهر ضعف هذا القول واضعف منه
ما يحكى عن الاسكافي ايضا من حصوله باكمال الرابع عشر ولم يوجد له ما يدل على مدعاه الا دعوى الانتصار في ادلة الخمسة عشر الى الطعن فيها باكمال الاربع
عشر وربما يستدل له برواية الثمالي المتقدمة بناء على ان التردد من الراوي فالمتيقن هو اكمال الاربع عشرة وفيه ما لا يخفى واضعف من هذه
ما عن الكفاية من نسبته الى بعض القول بتحققه باكمال العاشر لما دل على جواز وصيته وعتقه من الصدقة والوقف وفيه ما لا يخفى مضافا
الى ما ورد في الغلام الزاني بمحصنة انه لا يرجم لانه من نكحها ليس بمدرك وبحوها ما ورد في طلاقه ونحوه واما الانثى فالاقرب ان بلوغها
بالسن باكمال التسع كما هو المشهور بل عن الخلاف والغنية والسرائر والتذكرة والروضة ويدل عليه روايات ما تقدم من رواية عمار لا قائل به
عن ابن حمزة في باب الخمس عن الوسيلة وابن سعيد في صوم الجامع والحجر منه انه عشر سنين وعن المعتبر نسبته الى المبسوط وهذا القول مع احتمال
ارادة الدخول في العاشرة منه لم اجد له مستندا عدا رواية غياث بن ابراهيم عن الصادق ع ان امير المؤمنين صلوات الله عليه قال لا يوطئ جارية
لاقل من عشر سنين ثم ان الظاهر انه لا يكفي طعن الذكر في الخامسة عشر وعن التذكرة والمسالك وجامع المقاصد ان عليه فتوى الاصحاب وهو صريح
النبوي المتقدم وصريح قوله ع في الرواية الجارية اذا دخل بها ولها تسع سنين مع ان الظاهر من بلوغ خمس عشرة سنة كما لها الا عن مصابيح

الطباطبائي ره من الفرق بين بلوغ الخمس عشرة والبلوغ الى الخمس عشرة وان الثاني يحصل بالطعن بخلاف الاول مضافا الى الاصول والعمومات
يعلم وجوب الحاق الخنثى بالذكر في السن لما يثبت بالعلم ثم بشهادة العدلين في ثبوته بقول الابوين او احدهما وجه موافق الروضة وسيظهر بحلاف
السيد الاستاد في المناهل وهو الاقرب ثم ان التحديد بالسن لا يختلف في الاحكام المنوطة بالبلوغ بالاجماع الظاهر المصرح به في المناهج على ما حكي
الثاني ما يحكم معه بالبلوغ خروج المني عن مخرجه المعتاد للذكر بالكتاب والسنة والاجماع المحقق والمحكي مستفيضا وكذا الانثى على الاقوى بل عن
الغاية والرياض دعوى الاجماع على ذلك وعن التذكرة ان عليه علمائنا اجمع بل عليه ما دل على ان انقطاع يتم اليتيم بالاحتلام كما في رواية هشام
بن سالم وعلى رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم ويتوهم ارادة خصوص الذكر من الصبي مدفوع بارادة العموم من نحو رفع عن النائم والمجنون بلا اشكال
سيما بملاحظة ما ورد من ان عمر هم برجم مجنونة زنت فقال له علي ع اما علمت انه رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم
حتى يستيقظ ان المناط العلم بكون الخارج منيا او شهادة العدلين ومع عدمها يرجع الى الاوصاف المذكورة لوجوب الغسل على المنزل الا ان
ان يدعى ان الاسباب المنصوصة لوجوب الغسل لا تدل على ثبوت جميع احكام المني حتى البلوغ وفيه نظر ظاهر مع ان ثبوت الوجوب يكفي لثبوت
البلوغ الا ان يراد ان مجرد السببية لا ينافي عدم البلوغ كما في الصغير الواطئ والموطوء في اعتبار خروجه من المخرج الطبيعي وجريه كما عن
الشرايع والقواعد شرحه او يتبع حمل المطلق على المعتاد وفي اعتبار اقترانه بالشهوة كما عن جامع المقاصد صلحه للمقصد او الاقوى خلافه مطلقا
ما يوجب الغسل او خرج من فرج الخنثى فلا اشكال في بلوغها وكذا لو خرج من ضيقه مع بلوغه سنا او حيضه من الاخر ولو امنى من احدها خاصة
فلو لم يعتبر الخروج من الخروج الطبيعي فيحكم ببلوغه كما عن العلامة في التذكرة وعن الاردبيلي الميل اليه بعد الاعتراض بعدم معلومية كونه فوق الاحد الا كما
المختار فلا وفاقا للمحكي عن الفاضلين المحقق والشهيد الثانيين وفي اعتبار انفصال المني حسا او كفاية التحرك من موضعه الى قرب المخرج وجهان
ثم لو ادعى الصبي الاحتلام ففي المسالك هو القبول بغير بينة ولا يمين وعن غاية المراد حكاية ذلك عن الشيخ والعلامة واختاره سيد مشايخنا في
المناهل في باب القضاء مدعيا ظهور الاتفاق عليه لعله لانه لا يعرف الا من قبله ويتعسر اقامة البينة عليه وقد علم من بعض الاخبار قبول قول
المدعي فيما يتعذر او يتعسر اقامة البينة عليه اما لو ادعى البلوغ بالسن فالظاهر عدم القبول الا بالبينة ولو ادعى الانبات فكذلك لان موضع الانبات
ليس بعورة على الاقوى مسئلة لا كراهة على عدم التطوع في الصوم من عليه صوم واجب والاخبار الواردة في الباب يخصصه بقضاء رمضان او
المنسبق بقوله لا تطوع في وقت فريضة نوهم فاسد لذا ذهب السيد جماعة منهم العلامة في القواعد على ما حكي الى الجواز ويمكن الاستدلال
للمنع بان الصوم حقيقة واحدة في الواجب والمندوب يعني انما صار موضوعا للامر الوجوبي في يوم مثلا هو بعينه ما صار موضوعا للامر الندبي
في يوم اخر ليس بين الفرد والواجب والمندوب الا اختلاف الزمان ثم قد يختلف حكم الواجب والمندوب بعد تحقق وصفي الوجوب والندب فيقال
المندوب كذا مع ان غالب اصله الندب على بيانه وحيل الثواب لا بعينه ما المطلوب به فانهم يتأملون ذا طلب صوم في يوم من الايام بحيث اعلى وجه لا يرضى
بتركه فلا يحتمل ان يطلبه بعض هذه الايام على وجه يرضى بتركه نعم لو اختلف حقيقة الواجب والمندوب كما في الصلوة جاز ان يطلب ما يعتبر
اختلاف الحقيقة موضوع الحكمين مختلفين كنافلة الفجر مع قضاء الفريضة اما لو كان حقيقة واحدة وتعلق احد الحكمين به باعتبار وجوده
في الخارج وجود اغاير الوجود ما تعلق به الحكم الاخر بان يطلبه وجوبا او يطلب فردا اخر منه ندبا كما لو اوجب صوم يوم غير معين وندب صوم
اخر كذلك فيهما حصل منه ما حصل الواجب وليس له ان ينوي به الاول الندب لانما يقع منه او لا لا يجوز تركه لا الى بدل ولا يمكن ان يقال ان الثاني
كذلك لان المفروض متغاير في حقيقتهما حتى يكون جواز الترك في احدهما وعدمه في الاخر مستندا الى اختلاف الحقيقة مع انه لو فرض صحة الا
للندب لم يعقل بقاء الوجوب للثاني لان المطلوب وجوبا قد حصل بالفرد الاول لماتي به ندبا لان المفروض اتحاد الحقيقة فطلب الفرد
الثاني وجوبا طلب للحاصل بخلاف ما لو امتثل الوجوب اولا فانه يتحقق امتثال الندب ثانيا وليس طلبا للحاصل لان المطلوب ندبا في الحقيقة
ليس هي الماهية من حيث هي كيف وقد فرض اتصافها بالوجوب فيتعين ان يكون المطلوب ندبا الفرد الزائد على الفرد المحصل للواجب وبعبارة
اخرى تكرار الفرد والمفروض عدم حصوله فيطلب ولا يمكن ان يعكس الامر فيطلب ندبا الماهية ويطلب الزائد على الفرد المندوب وجوبا لانه غير معقول
مع فرض اتحاد الحقيقة متعين ان الاحتمالات المتصورة ثلثة توجه الطلبين الى الماهية من حيث هي من غير ملاحظة تعدد الوجود الخارجي هذا
محال وتوجه الندب الى الماهية والوجوب الى الزيادة على ما يحصل به امتثال الندب وقد عرفت انه غير معقول فتعين العكس وهو المطلوب
ثم ان ما ذكرنا في الصوم من اتحاد حقيقة الواجب والمندوب منه لو لم يكن معلوما كفى احتماله في الزام الشك في ثبوت الطلب المندوب وعموما التعدد
لو كان لا منافاة في الوجوب التخييري في حق هذا المكلف لكن وجب عليه الصوم فان قوله صم اول خميس كل شهر لا يدل الا على مطلوبية ايقاع الماهية
في هذا اليوم ندبا ويمكن المكلف بقضاء مثلا ايقاع القضاء في هذا اليوم ليموز بامتثالهما هذا المطلوب بضميمة ذلك الا ولم النية بالنية
البر راجعا الى افضل الفردين من الواجب التخييري وبالنسبة الى غيره مستحبا صرفا وليس هذا استعمالا للفظ في معنيين كما لا يخفى ثم اذا بلغ الصبي

فاثناء النهار فاذا كان بعد الزوال فلا اشكال فى عدم وجوب الصوم ولا قضائه عليه كما اذا ثبت واما مطلقا وان كان قبله فالمحكى
عن الشيخ فى الخلاف انه لو جدد النية فى الصوم بنية الندب ثم بلغ امسك وجوبا وعن ابن حمزة وجوب الامساك ولو لم يدخل فيه وقواه فى المعتبر و
المدارك نظرا الى انه يمكن من نية الصوم بحيث يسرى الى العمل النهار فان زمان النية باق الى الزوال ولو صح ما فى الاخبار الكثيرة ودلت على جواز
تجديد نية الصوم الغير المعين الى الزوال مطلقا وفى المعين للناسى ولا ريب فى تحقق حقيقة الصوم مع ذلك لانه فى حكم الصائم منكشف ذلك عن
الصوم بصيغة حقيقته على امساك مجموع النهار مع النية قبل الزوال وهذا المعنى باق من الصبى اذا بلغ فى اثناء النهار ولم يفطر ولا شبابه ممكن ان يكلف
بالصوم وهو الامساك المذكور مع النية قبل الزوال وجزء من الامساك وان تحقق قبل البلوغ الا ان ادلة وجوب الصوم تدل على وجوب جعله مع الامساك
فى باقى النهار صوما بان ينوى الصوم ويمسك الى الليل ولا استبعاد فى عدم اتصاف الجزء السابق بالوجوب كما فى الصوم الموسع المندوب بحقيقة الصوم
يوجد بعد الممسك اول النهار بان يجدد النية قبل الزوال وهذا يشمل بذلك الدلالة الصوم الايجابية والندبية واوضح من ذلك لو قلنا بامتداد
النية فى المندوب الى الغروب دعوى ان ذلك فى الواجب والمندوب حكم الصوم بتبعيض الملاقات الاجتماع بحصول الامتثال وبهذا يندفع ما قد يقال
ما اذا دخل الصبى فى الصوم على وجه الندب كما هو مورد كلام الشيخ او لم يدخل كما هو مقتضى استدلال المحقق وصاحب المدارك وما ذكر وان كان متوجها
جدا بانه فى مثل الحائض اذا طهرت قبل الزوال الا ان ظاهر غير واحد من الاخبار الدالة على عدم صحة الصوم منها اذا طهرت فى اول النهار معللا بان قطع
من الدم انه حدث الحيض بنفسه مفطر ومانع عن تحقق الصوم فهو بمنزلة الاكل والشرب فيعد انعقاد الصوم بعدها واما الكافر فيعد حجتهم بعض
السبل الدالة على انه لا يجب عليه صوم يوم اسلم فيه الا ان يسلم قبل الفجر تكشف عن ان الغرايض مانع عن الصحة كالحيض وعن ان الاسلام يجب ما قبله حتى
بكشف عن انه لا يقبل ان يقع الجزء السابق من الامساك الذى حصل قبل الاسلام متصفا بانه جزء الواجب لكن هذا الوجه ضعيف والمعتمد الاول وبما
ذكرنا ظهر وجه وجوب الامساك على المريض اذا برئ قبل الزوال كما هو المتفق عليه ظاهرا كما حكى عن غير واحد منا ولكن الاظهر انه بوجه ان مقتضى القاعدة عدم
مع قطع النظر عما دل على جواز تجديد النية قبل الزوال هو عدم انعقاد صوم مجموع النهار بالوجوب اذ لا يعقل اتصاف الشيء بعد الوقوع والانقضاء
بصفة ولما ان الاخبار فانما دلت على كون الامساك فى اول النهار القابل للاتصاف بالوجوب واجبا بالنية اللاحقة والقابل للاستحباب مستحبا
والامساك المتحقق من الصبى قبل البلوغ لا يقبل الاتصاف بالوجوب فلا يصير جزء واجب فلا يتصف الباقى بالوجوب فقط لان الصوم لا يتبعض والحاصل
ان النية اللاحقة بما دل الدليل على تاثيرها فى الامساك السابق بحيث يجعله جزء واجب انما كان فى نفسه متصفا بالوجوب وجامعا للشرائط الصحة وكذا
يجعل ذلك الجزء مستحبا اذا كان فى نفسه محكوما بالاستحباب جامعا للشرائط الصحة والحاصل ان الدليل دل على ان تمام الامساك المتحقق فى ما قبل
الزوال يجعل صوما واجبا ويجزى به عن عهدة الصوم الواجب لتحقق الوجوب حين الامساك الخالى عن النية فان النية لا تجعل غير الواجب المحقق
سابقا متصفا بالوجوب بعد تحققه وانما تجعل المتصف بالوجوب الخالى عن النية بمنزلة المنوى فنية الصبى لا تؤثر فى ايجاد صفة الوجوب لما تحقق
من الامساك وهو باق على عدم وجوبه فعلى لا يجاب الامساك الباقى لعدم ايجاد الصوم بل هو تكليف لحق لا دليل عليه لان الصوم لا يتبعض هذا كله مع
ان الاخبار فى كفاية النية قبل الزوال مختصة بغير المعين فى مسئلة الصحيح فى رمضان الذى حكم بعدم كفاية تاخر النية عن الليل الا للناسى والجاهل والصبى
واحدهما ما يدخل فى عموم قوله لا عمل الا بنية الظاهر فى المقارنة فتصريح قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وحاصل هذا الجواب يرجع الى بطلان
هذا العمل من جهة فوات النية كما ان حاصل الاول يرجع الى عدم قابلية انقضاء المجموع بالوجوب لا بنفسه لعدم تعقله ولا باثر النية لعدم الدليل
على تاثيرها فى الايجاب اللهم الا ان يجاب عن الوجه الثانى باختصاص ادلة مقارنتها بمن تلبس باول الفعل بصفة الوجوب بعد تسليم صدق الصوم
مع تاخر النية فلتسليم ادلة الصوم والنية انما تشترط مقارنتها اذا كان العمل فى اوله متصفا بالوجوب وبما ذكرنا ظهر ان حكم المريض اذا برئ قبل الزوال
هو وجوب الامساك لان الصوم واجب عليه ما فى هذا اليوم او قضاء فى يوم اخر والامساك المتحقق عنه انما يتحقق فى زمان اشتغال الذمة بالصوم
اداء وقضاء فاذا برئ ونوى نسبة الى الامساك السابق تم وما ذكرنا يظهر انه اذا دخل الصبى فى الصوم المستحب لم يجب عليه اتمامه لعدم الدليل على ذلك
لان ادلة وجوب الصوم انما تدل على وجوب امساك مجموع النهار وهو لا يتصف فى حقه بالوجوب وسراية نية الوجوب الى الامساك السابق بحيث
يخرجه عن الاستحباب الى الوجوب غير معلوم وتعلق الوجوب عليه يحتاج الى دليل يوجب عليه الامساك الباقى او يجعل السابق جزء للواجب
المفروض عدم ثبوت الاول لان المستدل انما استدل بالاخبار الدالة على الثانى اللهم الا ان يدعى الاولوية وان العمل مطلوب منه ففى بعض ابزائه
برخص الشارع بالترك وفى بعضها لا يرخص وبه يتم ذلك فى الصلوة وسائر عبادات الواجبة اذا دخل فيها مستحبا فبلغ فتم فانه مشكل وقول الشيخ
ان نوى بلغ الحلى دعوى ان ما ذكره الشيخ خلاف اجماع الاصحاب **مسئلة** الظاهر انه لا خلاف فى ان من فاته صيام شهر رمضان لعذر او فسد
او تركه عمدا او سهوا فعليه القضاء الا ما خرج بالدليل ويمكن ان يستدل لهذا الاصل بعموم الاول قوله تعالى ولكن لتكملوا العدة دلت الاية على ان الله
سبحانه يريد اكمال العدة اى عدة ايام رمضان بالصيام الثانى قوله اذا كان على الرجل شيء من شهر رمضان فليقضه فى اى الشهور شاء بناء على انه

على كل تقدير لانه عليه شيء ودعوى ظهور ذلك فى مع ثبوت اشتغال الذمة والكلام فيه ممنوع من جهة صدق ذلك عرفا وان لم يجب القضاء ولهذا شاع
فى الاطلاقات انه لا يقضى صوم كذا لان عدم القضاء انما يصدق حيث ما ثبت وجوب القضاء فيه مضافا الى اطلاق الدين على الصوم فى بعض موارد
اسئلة الاخبار كما فى قوله عن الرجل يموت وعليه دين صلوة او صوم ومع ذلك كله ففى الاستدلال بالرواية اشكال من جهة ظهورها فى صورة
الاشتغال الفعلى فحاصلها ان من اشتغل ذمته بالصوم فليقضه فى اى شهر شاء فالاولى الاستدلال بقوله ع فى صحيحة ابن سنان من افطر شيئا من شهر
رمضان فى عذر فان قضاه متتابعا فهو افضل وان قضاه متفرقا فحسن دل على تخيير كل من افطر لعذر بين تفريق القضاء وتتابعه فدل على وجوب
اصل القضاء على كل مفطر لعذر ويلحقه المتعمد فى الافطار بالاجماع القطعى وخصوص الاخبار التى قد مضت فى وجوب الكفارة ايضا لكن الرواية انما
تدل على صورة تحقق الافطار وقد عرفت ان عنوان الافطار غير عنوان الافساد كما اذا نوى الافطار بناء على مناقضة الصوم او تركه لاجل الاخلال
بالنية الى ما بعد الزوال نسيانا او ان لم ينسها وله مفطر او مثله يرد على الاستدلال بمثل التعليل فى رواية سماعة المتقدمة فى مسئلة الافطار بظن دخول
الليل فى قوله ع على الذى افطر قضاء ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل فعليه القضاء لانه اكل
متعمدا وقد يستدل هنا بقوله ع من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته وفى شمول لفظ الفريضة للصوم نظر بل الظاهر المتبادر سيما بملاحظة تقييد
القضاء بقوله كما فاتته هى الصلوة لا غير ولهذا اشتهر الاستدلال بها على وجوب مراعاة الترتيب بين الفوائت فى الصلوة وصرحوا فى الصوم بعدم وجوب
الترتيب بل استشكل بعضهم فى استحبابه ولم يلتفت احد منهم الى ملاحظة هذه الرواية فى وجوب الترتيب **مسئلة** الظاهر عدم وجوب الفورية
فى قضاء رمضان خلافا للمحكى عن ظاهر كلام ابى الصلاح ويدل على جواز التاخير جميع ما دل على جواز التفريق فى القضاء … على جواز التاخير الى
ذى الحجة وعلى ما اخبرنا التى صيام من الى شعبان واما الترتيب فالظاهر عدم اعتباره ايضا وفى كلام بعض المعاصرين لم اجد فيه خلافا ويدل عليه
اصالة البراءة وعموم ادلة القضاء نعم لو قلنا بالفورية توجه القول بالترتيب بناء على ان كل يوم انما تشتغل الذمة بقضائه فى اول يوم من ايام الامكان
ولو نوى الترتيب فهل يؤثر ام لا فيظهر الثمرة فيما اذا انكشف صحة ذلك اليوم الذى قضاه فهل يجوز افطاره بعد الزوال ام لا الظاهر تاثير النية لعموم
لكل امرئ ما نوى فمنه يظهر انه لا يجوز جعله اليوم اخر بعد الانكشاف ولو لم ينو قضاء ايام فانفق بعضها مطابقا لليوم الذى ظهر
صحته فيكون بدلا عن يوم اخر فينطبق المقضى على ما فى الذمة حتى على القول بالترتيب لانه يقع المطابق مندوبا او لغوا **مسئلة** من فاته
شهر رمضان لمرض او دم فان مات قبل البرء والطهر فلا قضاء عنه اجماعا … كما فى الحدائق وعند العلماء كافة عن المنتهى ويدل عليه الا[خبار]
المستفيضة ولو مات بعد البرء والطهر لكن لم يتمكن لمانع اخر فالظاهر الحاقه بمن مات فى المرض والدم وفى الحدائق انه لا خلاف فى ان القضاء على الولى مشروط
بتمكن الميت من القضاء واستقراره عليه ويدل عليه رواية ابى بصير الموثقة او الصحيحة عن ابى عبد الله ع قال سئلته عن امرأة مرضت فى شهر رمضان وماتت فى شوال
فاوصتنى ان اقضى عنها قال هل برئت من مرضها قلت لا ماتت فيه قال لا يقضى عنها فان الله لم يجعله عليها قلت فانى اشتهى ان اقضى عنها فقد اوصتنى
بذلك قال كيف تقضى شيئا لم يجعله الله عليها فان اشتهيت ان تصوم لنفسك فصم دلت بظاهرها على سقوط القضاء عن كل من لم يجب القضاء
عليه حال حيوته سواء كان لاستمرار عذره الى ما فيه او لطرو عذر هذا اذا مات وان لم يمت فان استمر به المرض الى رمضان المقبل فالمشهور كما فى
المسالك والحدائق سقوط القضاء عنه ووجوب الفدية عليه ويدل عليه الاخبار الكثيرة كصحيحة زرارة عن ابى جعفر فى الرجل يمرض فيدرك شهر رمضان
ويخرج عنه وهو مريض فلا يصح حتى يدركه شهر رمضان اخر قال يتصدق عن الاول ويصوم الثانى فان كان صح فيما بينهما ولم يصم حتى ادركه شهر رمضان
اخر صامهما جميعا ويتصدق عن الاول ونحوها حسنة محمد بن مسلم وابن هاشم الواردة فى المقام ان كان قد برئ ثم توانى قبل ان يدركه شهر رمضان
اخر صام الذى ادركه ويتصدق عن كل يوم عليه بمد طعام على مسكين وعليه صيامه وان كان لم يزل مريضا حتى ادركه رمضان اخر صام الذى ادركه
ويتصدق عن الاول لكل يوم بمد من طعام على مسكين وليس عليه قضاؤه ونحوهما غيرهما خلافا للمحكى عن ابن بابويه وابن ابى عقيل والحلبى من وجوب
القضاء من غير فدية وعن المنتهى فى التحرير تقويته لظاهر قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وهو ضعيف لوجوب تخصيص …
… التمسك بالاطلاق وعلى دعوى ورود مورد حكم اخر مع انه لو برئ من المرض وحصل عنده اخر مانع عن القضاء فلا يبعد الحاقه با[لمريض]
المريض ويدل عليه الصدوق فى العلل والعيون بسنده الحسن عن الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا ع قال اذا مرض الرجل او سافر فى شهر رمضان
فلم يخرج من سفره او لم يفق من مرضه حتى يدخل عليه شهر رمضان اخر وجب عليه الفداء للاول وسقط القضاء واذا افاق بينهما او اقام ولم
يقضه وجب عليه القضاء والفداء لان ذلك الصوم انما وجب عليه فى تلك السنة فى هذا الشهر واما الذى لم يفق فانه لما مر عليه السنة كلها و
قد غلب الله عليه لم يجعل له السبيل الى ادائها سقط عنه مثل المغمى عليه يوم وليلة فلا يجب عليه قضاء الصلوة كما قال الصادق ع كلما غلب
الله على العبد فهو اعذر له الخبر وهذه الرواية تشتمل حكم ما لو كان المسوغ للافطار غير المرض كالسفر ونحوه والضابط حصول موجب
القضاء فى شهر رمضان والعذر المسقط للقضاء فى السنة والظاهر ان حكم الرمضان الثانى حكم الاول فى سقوط القضاء اذا استمر به المرض الى

الظاهر عدم

انتهى وقيل على الطلب

اى ظهر لاجله الحين موته او لطرو عذره

الثالث لا انه يقضي بعد الثالث خلافا للمحكي عن المقنع ومتن عبارة الفقه الرضوي ولو برئ بين الرمضانين وتمكن من القضاء فتركه فان كان مع العزم على الترك او التردد فيه فالمتن وجوب القضاء والكفارة لما تقدم من الاخبار خلافا للمحكي عن الحلي فلم يوجب الكفارة لمرسلة سعد مع ضعفها سندا ودلالة لاحتمال حملها على صورة العذر والاخبار المتقدم بعضها ترده ومن هنا حكي عن المحقق قده في المعتبر انه لا عبرة بهذا الخلاف وان عزم على الفعل واتفق المانع ففي وجوب الكفارة خلاف فالمحكي عن الحلي كلام ابني بابويه والعماني وجوبها ايضا حيث قالوا متى صح فيما بينهما ولم يقض وجب القضاء والصدقة ويدل عليه صدق التواني اذا صح ولم يصم ولو اعتمادا على سعة الوقت ولا ينافيه تعليل وجوب الكفارة في صورة التواني في رواية ابي بصير المحكي عن تفسير العياشي بقوله من اجل انه ضيع ذلك الصيام الا ان المراد من التضييع ما يشمل مثل اشتراط التاخير مع العزم على التعجيل كالطول المتضمنة التقصير والتفريط في تعليل وجوب القضاء على الحائض الصلوات التي دخل وقتها ولم تصلها فاتفق الدم هذا كله مضافا الى ظاهر رواية العلل والعيون المعللتين لوجوب الجمع بين القضاء والفداء بمجرد الترك لو ابتنت على ذلك وجب الرجوع الى الاطلاق في صحيحة زرارة المتقدمة ونحوها خلافا للمحكي في المسالك عن المشهور من تفسيرهم للتواني بغير العازم على القضاء الظاهر في ان العازم غير متهاون ولقوله في الصحيح المتقدم ورواية حماد الا على الرجال فان ظاهرها انه لا يجب القضاء الا على الرجال ويحتمل ان يراد من حج الرجال المنع وجودهم عليهن وان كن اولى بين الميت منهم وهل يقضي عن المراة قولان اقويهما نعم كما عن جماعة للصحيح ابي حمزة عن ابي جعفر ع عن امراة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها فقال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم ونحوها موثقة ابن مسلم وقيل بعكسه لا لها الا على الجواز الذي لا خلاف فيه ظاهرا وفيه ان الظ ان السؤال انما هو عن الوجوب كما لا يخفى فالجواب بنعم يدل على ثبوت الوجوب مع ان رجحان القضاء لما فات في المرض والطمث مع عدم تمكن المراة منها قد عرفت انها اتفاقي على ما يظهر من العلامة قده في المنتهى فعدم الجواز لا معنى له مع انه لا قائل بالفصل بين الاعذار الثلثة في استحباب القضاء وما اورده صاحب المدارك من رواية ابي بصير المشتملة على انه كيف يقضى ما لم يجعله الله عليها شامل للثلثة التي هي مورد الحديثين يمكن ايضا ان يستدل بما عن ابن طاوس انه روى عن عبد الله بن سنان عن الصادق ع انه قال الصلوة التي حصل وقتها قبل ان يموت الميت يقضي عنه اولى الناس به فان الميت يشمل الذكر والانثى مع ان الغالب اشتراك الذكر والانثى في الحكم ثم ان الظ جواز تبرع الغير بهذا العمل وجواز استيجار الولي من يعمل ويدل عليه مضافا الى عموم ما دل على جواز النيابة عن الميت في الصلوة والصوم فيجوز التبرع بقضائه خصوص رواية ابن عمار عن الرجل يكون عليه صلوة او يكون عليه صوم هل يجوز ان يقضيه رجل غير عارف قال لا يقضيه الا رجل عارف فان الظ ان الغير العارف ليس اهلا والا لم يكن معنى للسؤال عن فعل الولي لغير العارف وانه يجزي او لا يجزي ويؤيده الخبر الاخر يقضيه افضل اهل بيته فانه محمول على الاستحباب قطعا ولا يتحقق بان تفوض الولي ذلك اليه واوضح منه الخبر الاخر يقضيه من شاء من اهله ارسله في الفقيه **مسألة** الاقوى عدم تحريم افطار قضاء رمضان قبل الزوال وعليه الاكثر ويدل عليه الاخبار المستفيضة ومقتضاها الجواز وان نوى الصوم من الليل خلافا للمحكي عن ظاهر العماني لصحيح ابن الحجاج عن الرجل يقضي رمضان اله ان يفطر بعدما يصبح قبل الزوال اذا بدا له فقال ان كان نوى ذلك من الليل وكان من قضاء رمضان فلا يفطر وليتم صومه ويمكن حمله على الكراهة جمعا بينها وبين ما هو صريح في الجواز من المستفيضة وعن ظاهر الحلبي التحريم مطلقا ولعله لاطلاق موثقة زرارة عن ابي جعفر ع في رجل يقضي رمضان اتى النساء قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي اصاب في رمضان لان ذلك اليوم عند الله من ايام رمضان وهي محمولة على ما بعد الزوال جمعا بينها وبين الاخبار الكثيرة منها رواية بريد العجلي في رجل اتى اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان قال ان كان اتى اهله قبل الزوال فلا شيء عليه الا يوما مكان يوم وان كان اتى اهله بعد الزوال فعليه ان يتصدق على عشرة مساكين ولا اشكال في تحريمه بعد الزوال وفي المدارك انه مذهب الاصحاب ويجب فيه الكفارة وهو على الاشهر الاظهر اطعام عشرة مساكين كما في الرواية المتقدمة اذ المعهود من التصدق على المساكين في الكفارات اطعامهم ويؤيده مصحح هشام بن سالم في رجل وقع على اهله وهو يقضي شهر رمضان فقال ان كان وقع عليها قبل صلوة العصر فلا شيء عليه ويصوم يوما بدل يوم وان وقع بعد العصر صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان لم يمكنه صام ثلثة ايام كفارة لذلك والتقييد بما بعد صلوة العصر كناية عما بعد الزوال لبعد الموافقة بين الصلوتين مع ان مورد الاستدلال هي الفقرة الثانية فلا يقدح مخالفة ظاهر الاولى للاجماع سيما بعد جواز التقييد بما قبل الزوال ومنها يظهر مستند الاكثر في الحكم بانه مع العجز عن الاطعام يصوم ثلثة ايام مؤيدا بما مر في بدلية صوم ثمانية عشر ايام من اطعام ستين مسكينا بقوله مكان عشرة مساكين ثلثة ايام وعن القاضي ان هذه الكفارة كفارة يمين وعن الحلبي التخيير بين الصيام والاطعام وعن الصدوقين انها كفارة افطار شهر رمضان ولم يظهر للاولين مستند ويشهد للثالث صحيح زرارة المتقدمة الممكن حملها على الاستحباب او على الافطار ممنوعا وما كان عن الشيخ وغيره من انه لا يحرم الافطار في صوم واجب موسع غير القضاء عملا بالاصل والاطلاق الامر واما عن ظاهر الحلبي تحريم كل افطار صوم واجب لعله لاطلاق حرمة ابطال العمل وفيه نظر لما مر في بحث الصلوة من ان التمسك بالاية محل تامل اذ الظ ابطال الجميع ولا يكون افطاره الا بالكفر لانه المحبط للاعمال واما عدم ايجاد العمل على وجه باطل كما في قولهم صنوفهم الركبة **مسألة** صوم المميز شرعي

يقضيه عنه اولى الناس به فان الميت ع

على الاظهر وفاقا للمحكي عن الشيخ والمحقق والمصنف في المنتهى والتذكرة والتحرير والشهيد بل عن بعض العبائر انه المش بل قيل ان ظاهر المنتهى عدم الخلاف فيه الا من ابي حنيفة حيث قال يؤخذ الصبي بالصوم اذا اطاقه قال الشيخ وحده اذا بلغ تسع سنين وتختلف حاله بحسب الحكمة والطاقة وهذا على جهة الاستحباب دون الفرض والايجاب الى ان قال ولا خلاف بين اهل العلم في شرعية ذلك لان النبي ص امر ولي الصبي بذلك من طريق الخاصة ثم ذكر حسنة الحلبي الى ان قال واذا ثبت ذلك فان صومه شرعي ونيته صحيحة وينوي الندب لانه الوجه الذي يقع عليه فعله فلا ينوي غيره وقال ابو حنيفة انه ليس بشرعي وانما هو امساك عن المفطرات للتاديب فيه قوة انتهى اقول الظ ان هذه النسبة من جهة عدم ذكر خلاف في المسألة الا عن ابي حنيفة لكن يوهنه نقوله لا اجماع واما استظهار ذلك من قوله ولا خلاف بين اهل العلم فهو توهم لان مراده من ذلك شرعية اصل الاخذ بالصوم وامر الولي به لا شرعية فعل الصبي ولذا لم يستثن ابا حنيفة وكيف كان فالاقوى اتصافه بالشرعية سواء قصد به امتثال نفس الاوامر العامة المتعلقة بذلك العمل وقصد بذلك حصول الاعتياد عليه ليسهل عليه بعد البلوغ **مسألة** ويصح من المستحاضة بالاستحاضة القليلة مطلقا لانه حدث اصغر لا يمنع عن الصوم وبالاستحاضة المتوسطة والكثيرة اذا فعلت ما يجب عليها من الغسل الواحد او الاغسال ولا يصح بدونها على المشهور بل في المدارك كما عن الذخيرة انه مذهب الاصحاب وفي الروض والمسالك كما عن جامع المقاصد والمسالك الجامعية لابن الجمهور وبعض شروح الجعفرية الاجماع وعن المصابيح للعلامة الطباطبائي حكاية الاجماع عن بعض حواشي التحرير ومنهج السداد والطالبية ويدل عليه مكاتبة ابن مهزيار المصحح البعض قال كتبت اليه امراة طهرت من حيضها او من دم نفاسها في اول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين فهل يجوز صومها وصلوتها ام لا فكتب تقضي صومها ولا تقضي صلوتها ان رسول الله ص كان يامر فاطمة ع والمؤمنات بذلك وضعف سندها بالمكاتبة وضعف دلالتها بالاشتمال على عدم وجوب قضاء الصلوة ممنوعان ومع التسليم فمجبوران بالعمل خلافا لصريح المحقق وظاهر المحكي عن المبسوط وظاهر المدارك ومجمع الفائدة وكشف اللثام كما عن البحار والحدائق فلعله لذلك الضعف السندي والدلالي وقد عرفت منعهما ثم ان مختار هؤلاء قيل ظاهر النص والفتوى توقف الصوم على فعل الاغسال التي لابد منها في الصلوة لا ان الغسل يجب مستقلا لاجل الصوم كما يجب غسل الجنابة لاجله وفيه ان النص اعني المكاتبة المتقدمة لا يدل الا على وجوب القضاء على من لم تغتسل لصلوتها اجمالا بوجوبه في كل يوم لتسلطه والظ انها كانت تاركة للغسل راسا لا تاركة لخصوص الصلوة التي يتبرأ للصوم كما لا يخفى وح فلا يعلم ان القضاء مستند الى ترك غسل الصلوات من حيث انها اغسال الصلوة او الى ترك رفع حكم حدث الاستحاضة للصوم بغسل مستقل او بغسل الصلوة واما الفتاوى فهي مختلفة في هذا المعنى فظاهر كثير من عباراتهم كالمتن في كونه لاجل الصوم وعن الكافي لابي الصلاح انه عد في الامور التي حكم بكراهتها بكون المكلف صائما لتبيح على الجنابة والحيض والاستحاضة والنفاس وهو ظاهر من اوجب تقديم الغسل كما في الذكرى وعن معالم الدين وصاحب المنهج وكذا ظاهر كلام من جعل الصوم غاية مستقلة لوجوب غسل الاستحاضة كالمحقق في الشرائع ونحوه نعم قال في الروض واعلم ان ظاهر الاصحاب الحكم بتوقف الصوم على الاغسال المعهودة يشعر بعدم وجوب تقديم غسل الفجر عليه للصوم لان المعتبر منه في الصلوة فما كان بعد الفجر فليكن للصوم كذلك لجعلهم الاخلال به مبطلا للصوم ولا يبعد ذلك لان دم الاستحاضة حدث في الجملة لمغايرة لغيره من الاحداث على بعض الوجوه ويحتمل وجوب تقديمه عليه كالجنابة والحيض المنقطع وجعل الصوم غاية لوجوب غسل الاستحاضة يدل عليه لان ما كان غاية الفعل يعتبر تقديمه عليه انتهى وعن العلامة قده في النهاية التوقف في وجوب تقديم الغسل كما عن المحقق الثاني في وجه الترديد من كونه شرطا في الصوم فيتقدم عليه كسائر الشروط ومن ان اشتراطه في الصلوة دائر مع الصلوة وجودا وعدما وتوسعا وتضييقا وليس كغيره من الشرائط ولذا كان غسل الظهر شرطا كما اعترف به مع امتناع تقديمه ولا دليل هنا على الاشتراط انتهى ثم الاقوى في المسألة عدم وجوب التقديم كما اختاره المحقق والشهيد الثانيان وتبعهما في المدارك وغيره اذ لم يثبت الا توقف الصوم المستحاضة على ما يجب للصلوة من الاغسال لا انه حدث يمنع من الانعقاد في الفجر ومن الاستمرار على الصحة في الظهرين ثم على وجوب التقديم فهل يجب اعادته ايقاعه في آخر الليل ليقع متصلا بالصوم او كان يعتبر اتصاله بالصلوة وجهان احوطهما ذلك بل لا يخلو عن قوة بناء على وجوب التقديم ثم انه لا اشكال ظاهرا في عدم توقف الصوم بعد الغسل على ما عدا الوضوء من غسل القطنة والخرقة وغسل الفرج وان حكي عن صوم ظاهر النهاية والسرائر والمبسوط وفساد الصوم اذا اخلت بما عليها لكن الظ ان المراد بكلامهم ما له دخل في رفع الحدث وهل يشترط الوضوء كالغسل في صحة الصوم وجهان مبنيان على ان الحدث الاكبر في الاستحاضة يرفع بكليهما او بالغسل وظهر من الروض في مسئلة تخلل الحدث الاصغر في اثناء غسل الجنابة الاجماع على جواز الدخول بمجرد الغسل في الصوم وجعله دليلا على عدم توقف رفع الحدث الاكبر الحاصل من الاستحاضة على الوضوء بل المتوقف هو رفع الحدث الاصغر الحادث عنه وهل يتوقف صوم اليوم على غسل الليلة المستقبلة الكثير قطع به غير واحد فحكي التوقف كما عن العلامة والشهيد القطع وعن المدارك انه المشهور وقد احتمل التوقف ايضا ولا بأس به على تأثير الاخرى في السابق لاحتمال كونه مراعى لكن الاقوى عدم التوقف لان ظاهر الرواية توقف الصوم على الغسل لكل صلوتين [illegible] لتوقف كون الموقوف عليه مقدما على الموقوف والحكم بالمراعاة والكشف خلاف الظ نعم ظاهره توقفه على توقف على غسل الليلة الماضية لان من صام بدونه يصدق عليه انه ما

على الفجر هنا لانه حدث مانع من الصوم فيجب تقديمه ع

ولم يعمل بما يعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين وكان ظاهر الرواية ان تحدث الاستحاضة ايضا في الوضوء ولا يرتفع حكمه الا بالغسل نعم لو قدم الغسل لا يجز عليه كفى عن غسل العشائين ولو تركه ولو طرئ موجب الكثيرة بعد صلوة الظهرين فلا يشترط الغسل نهارا لان الغسل لا يجب الا للعشائين ونلهر فيها ان غسل المستقبل غير شرط واعلم انه لا اشكال في عدم توقف الصوم على غسل المس للميت والظ عدم الخلاف فيه للاصل والعمومات وعن بعض نسخ رسالة علي بن بابويه فتوه القول بالتوقف مع اعتراف الحاكي بعدم وجدان من نسب الخلاف اليه وهو على فرض التحقق ضعيف لعدم الدليل

مسئلة اذا راى الهلال في بلد فلا اشكال في ثبوت حكمه لغيره من البلاد المتقاربة اذا ثبت عندهم رؤية اهل ذلك البلد ويدل عليه الاخبار الكثيرة ولم يوجد على خلافه قائل منا كما اعترف به في المناهل نعم حكى عن بعض العامة والمراد بالبلاد المتقاربة كما عن المسالك والمدارك والكفاية ما لم تختلف مطالعها كبغداد وكوفة ونحوهما وهل يثبت للبلاد المتباعدة كما هو عن موضع من المنتهى والتحرير وفي التذكرة حكاية عن بعض علمائنا او يثبت مطلقا كما عن المحقق في المعتبر والشرايع والمص هنا وفي القواعد وعن الجامع والمسالك ومجمع الفائدة وحكى عن الشيخ ره وفي المناهل الظ انه مذهب المعظم او يثبت بشرط امكان تحققه فيها وعدم العلم بعدم وجدانه فيها فان علم بعدم وجوده في الافاق المتباعدة باعتبار اختلاف المطالع وكى والا ففيه حكم ثبوت الهلال وهو المحكي عن المص في المنتهى والتحرير بعد اختيار القول الاول لما سيجيء في المدارك كما حكى وربما ينسب الى المحقق انه مع العلم بانه متى راى في بلد يعلم انه مع ارتفاع الموانع يجب في البلد الاخرى كانت الرؤية دفعة لذلك الاخر واما اذا تباعد البلدان تباعدا يزول معه هذا العلم فانه لا يجب ان يحكم لهذا بحكم واحد الادلة لان تساوي عروضها لا يعلم الا من اصحاب الارصاد وارباب النجوم وهو طريق غير معلوم والظ من تباعد هذا الكلام هو … المسافر بجامع تساوي العروض وعدمه المراد بالتباعد على التفسيرين ان يحصل الاختلاف … الموجب لاختلاف المطالع للقول الاول اطلاق ما دل من الاخبار على انه اذا ثبت الرؤية في بلد وجب على من لم يثبت الرؤية عندهم قضاء ذلك اليوم مثل صحيح هشام بن … صام تسعا وعشرين قال ان كان له بينة عادلة على اهل مصر انهم صاموا ثلثين على رؤية قضى يوما ونحوها حسنة ابي بصير في قضاء يوم الشك قال لا تقضه الا ان يشهد شاهدان عدلان من جميع المسلمين انه قد كان راس الشهر وقال لا تصم ذلك اليوم الا ان يقضي اهل الامصار فان فعلوا فصمه الى غير ذلك من مثل هذه الاخبار وقد يضاف الى ذلك انه يصدق انه اهل شهر رمضان فيجب الصوم وفيه نظر لمنع الصدق بالنسبة الى اهل هذا البلد كما لو فرض طلوع الفجر بالنسبة الى بعض وعدم طلوعه بالنسبة الى اخرين فان شهادة الرؤية في بلد انما ينفع لاهل البلد الاخر بعد مقدمة مفروغ عنها وهي ان اهلال الهلال على الاولين اهلال على الاخرين فكان الشاهد شهد باهلال الهلال على اهل البلد الاخر واما الاخبار فالظ منها الحكم لغلبة البلاد المتقاربة مع ان الظ ان الاطلاق في بيان حكم انكشاف كون يوم الشك من رمضان لا في مقام بيان الكاشف وانه يحصل بمجرد رؤيته في بلد من البلاد ولو كان في غاية البعد فكما لا دلالة في هذا الاطلاق على الشروط المعتبرة في البينة فكذا لا دلالة على الشروط المعتبرة في البلد من القرب والبعد بل المراد بيان حكم الانكشاف بعد فرض ثبوت الكاشف وللقول الثاني ان البناء على وجوب العلم بعد ثبوت الهلال للبلد الاخر او عدم العلم هو كاف في عدم الخروج عن الاصل واطلاق الاخبار وقد عرفت انها بعد الفراغ عن دلالة البينة على المدعى وهو اهلال الشهر على اهل البلد اللازم من اهلاله على بلد الرؤية **من هنا في شرح القواعد** وكذا يفسد الصوم بفعل المفطر مع الغلط بالفجر للتقليد الغير المجوز له والظلمة الموهمة اما الحكم بالفساد ووجوب القضاء في الاول فمشهور بل عن الخلاف والغنية الاجماع عليه لكن مع الشك في دخول الليل ولو اريد بالشك في كلامهما مطلق الاحتمال كما هو متعارف في الاخبار الواردة في الشكوك الواقعة في الصلوة بل وفتاوى الفقهاء كان بل عن الاجماعات المحكيات لصورة الظن مضافا الى عموم التعليل في ذيل رواية ابن سماعة عن ابي عبد الله ع في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب اسود عند غروب الشمس فراوا انه الليل فافطر بعضهم فقال على الذي افطر صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا وضعفها منجبر بما عرفت وقد يمنع دلالتها على وجوب القضاء باحتمال ارادة وجوب الاتمام على من افطر والكف عن الطعام من قوله فعليه صيام ذلك اليوم وهو بعيد لما ذكرنا من مدلول الرواية هو الذي فهم منها جماعة وقد يستشهد على الاحتمال الذي ذكر بقوله ع لانه اكل متعمدا اذ لولا ان المراد وجوب الكف بعد ظهور الخطاء لم يصدق الاكل لان الاكل قبل ظهور الخطاء ليس متعمدا وهذا غريب لا شك في صدق الاكل متعمدا لا يصدق الافساد والافطار متعمدا نعم بعد ما ذكرنا من الحكم يخرج بما تقدم من الاخبار الدالة على وجوب القضاء اذا فعل المفطر بخلاف الى الخبر الجارية فانه اذا وجب القضاء هناك مع وجوب الاستصحاب المجوز للفعل فوجوبه هنا مع وجود الاستصحاب المانع عن فعل المفطر اولى فان مقتضى استصحاب بقاء النهار وحرمة الافطار تحريم الفعل فلو فعل المفطر من غير اذن الشارع مع مصادفة النهار ولذا نوقش في الروضة وجوب الكفارة ايضا ويشعر بعض مشايخنا وهو حسن لولا نقل الاتفاق عن الخبر اما الى غير مثل هذا التخصيص واختصاصها بمن فعل المفطر في النهار متعمدا مع علمه بالنهار او ظنه بالظن الذي يعارف الاعتماد عليه ولا ما العدم لحسن للاصل ولذا نعتمد في وجوب القضاء على الاطلاقات الدالة على وجوب القضاء بفعل المفطر والعجب من عول في لزوم القضاء هنا على الاطلاقات ونفي الكفارة تمسكا باختصاص ادلتها الى غير المقام

واحترز بما بالقيد عما لو كان التقليد جائزا له لعدم القدرة على المراعاة فان الحكم بوجوب القضاء في هذه الصورة مشكل لعدم ما يطمئن به من غير سيما اذا افاد التقليد الظن لعدم معلومية شمول الشك في عبارة الغنية والخلاف للظن ولا ذهاب المشهور الى هذا الحكم فيبقى الرواية الضعيفة خالية عن الجابر والاولوية المتقدمة غير جارية هنا وشبهة انصراف اطلاقات اخبار القضاء بفعل المفطر واحتمال اختصاصها بمن فعله مع العلم بالنهار هنا اقوى لكن الاحتياط لا ينبغي تركه سيما في صورة الشك بل الحكم بالوجوب لا يخ عن قوة للتعليل في الرواية المنجبرة بالاطلاق والاجماع المحكيين هذا كله لو قلنا بجواز التقليد لغير القادر على المراعاة وعدم وجوب الصبر عليه الى ان يتيقن الغروب مثل شهادة العدلين ولما لو قلنا بعدم جوازه لعدم الدليل ففي الحكم بلزوم القضاء تردد من صدق الاكل قبل دخول الليل فيشمله التعليل مضافا الى الاطلاقات لزوم القضاء بفعل المفطر بل لا يبعد دعوى شمول اطلاقات الكفارة ومن الاصل وعدم الجابر للتعليل اللهم الا ان يدعى ذهاب المشهور الى وجوب القضاء في كل موضع لا يجوز للشخص الاقدام على الافطار وان لم يكن ذهاب المشهور في هذه المسئلة الى عدم جواز الافطار ولهذا العاجز عن المراعاة معلوما وعدم انصراف اطلاقات لزوم القضاء بفعل المفطر لما نحن فيه وكذا اطلاقات لزوم الكفارة ولكن وجوب القضاء في صورة الشك بل اولى من الصورة السابقة لما عرفته فيها واما الحكم في الثاني اعني الافطار مع الغلط للظلمة الموهمة فهو ايض كذلك لو اريد بالوهم معناه المعروف اعني الطرف المرجوح بل عليه اطلاقات لزوم القضاء بفعل المفطر ولا يمكن هنا دعوى الاختصاص بغير هذه الصورة كما لا يخفى مضافا الى فحوى رواية ابن سماعة المتقدمة المنجبرة بفحوى الاجماعين المحكيين عن الغنية والخلاف وفحوى الاخبار في مسئلة الغلط بعد طلوع الفجر بل الحكم بوجوب الكفارة لا يخ عن قوة لاطلاقاتها الشامل لصورة الافطار مع الظن ببقاء النهار واما لو اريد به الظن كما هو الظ … جماعة في هذا المقام من هذا اللفظ فلا يبعد ان يكون كذلك ايض لرواية ابن سماعة المتقدمة معتضدة بالعمومات الدالة على وجوب القضاء … الاسباب لكن العمل بالرواية مشكل لا لما تقدم من احتمال ارادة وجوب الاتمام من قوله فعليه صيام ذلك اليوم وان من اكل بعد ظهور بقاء النهار … القضاء واستشهد عليه بقوله لانه اكل متعمدا لانه في غاية البعد من مدلول اللفظ بل الظ كما فهمه الجماعة هو وجوب القضاء ولا ينافيه التعليل بقوله لانه اكل متعمدا لصدق تعمد الاكل مع عدم ظهور الخطاء نعم لا يصدق الافطار متعمدا وان لم يبعد صدقه ايضا اذا قلنا بعدم جواز التعويل على الظن ووجوب … بقاء النهار بحكم الاستصحاب ولا لما تقدم من معارضتها بما هو اخص منها وهي الاخبار الدالة على عدم وجوب القضاء مع الظن بدخول الليل لان هذه الرواية تعم صورة الظن وغيرها لان قوله في السؤال فراوا انه الليل صريح في ان المراد الاعتقاد الراجح بدخول الليل بل لخلو الرواية عن الجابر ولا دليل على وجوب العمل بها على مذهبنا نعم حكيت الشهرة العظيمة على مضمونها بل قد يدعى شمولها ما سبق من الاجماعين المحكيين عن الخلاف والغنية لبنائهما على عدم ارادة مطلق الاحتمال من الشك في عبارتيهما لكن مع ذلك لم يصل الى حد يوجب الركون اليه مضافا الى معارضتها بالروايات الدالة على عدم وجوب القضاء مع الظن بدخول الليل منها رواية زرارة قال قال ابو جعفر ع وقت المغرب اذا غاب القرص فان رايته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة ومضى صومك وقد يتامل في دلالة مضي الصوم على نفي وجوب القضاء لاحتمال ارادة البطلان منه وليس في محله ومنها رواية ابي الصباح الكناني قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل صام ثم ظن ان الشمس قد غابت وفي السماء علة فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم صومه ولا يقضيه ومنها رواية زيد الشحام عن ابي عبد الله ع في رجل صام ثم ظن ان الليل قد دخل وان الشمس قد غابت وكان في السماء سحاب فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم صومه ولا يقضيه ومنها رواية زرارة عن ابي جعفر ع انه قال لرجل ظن ان الشمس قد غابت فافطر ثم ابصر الشمس بعد ذلك قال ليس عليه قضاء وقد يرجح هذه بمخالفتها لمذهب العامة وموافقته لرواية سماعة على ما حكى عن المنتهى **اقول** هذا الترجيح المحكي معارض لما حكي من الشهرة العظيمة والاجماعين المحكيين على احد الاحتمالين مضافا الى الاطلاقات وجوب القضاء وكيف كان فالمسئلة محل اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط ولو ظن من غير جهة الظلمة الموهمة لم يفطر اي لم يفسد الصوم اما لاجل اذن الشارع في العمل بالظن سيما على ما قيل من انه لم يعتد بظنه بل ادعى في المدارك انه ظاهرهم عدم الخلاف في جواز التعويل على الظن حيث لا طريق الى العلم … فلا يعقبه قضاء الى ان الليل … هو ما ظن انه الليل فقد اتى بالصوم الشرعي ولازمه الاجزاء واما وجوب اعادة الصلوة اذا وقعت قبل الوقت فللدليل الخاص مع عدم امكان الاعادة هنا والقضاء يحتاج الى فرض جديد لم يثبت لاختصاص رواية ابن سماعة بالظلمة الموهمة والكلام في الظن الحاصل من غيرها والاطلاقات الدالة على وجوب القضاء لوجود الاسباب منصرفة الى ما اذا لم يأذن الشارع فيها والاذن حاصل هنا بل يخصصه بما اذا حصل في النهار لان المفروض ان زمان الافطار في حكم الليل لهذا الشخص حيث انه متعبد بظنه وظنه بل من الواقع بجعل الشارع واما لاجل خصوص روايتي زرارة المتقدمتين لكن في الاول نظر اما اولا فلمنع تعبده الا بظنه وان لم يكن له طريق الى تحصيل العلم في زمان الظن لم لا يجب عليه الصبر الى حصول اليقين بالغروب كما حكي عن المبسوط لعدم الدليل على عمله ولا ينافيه عدا روايتي زرارة على وجوب العمل بالظن هنا مع امكان تحصيل العلم كما هو المطلوب في مقتضى … في عبارة المص واما ثانيا فلان اذن الشارع في الافطار لا

لا يدل على عدم وجوب القضاء غايته نفي الاثم وليس فيها دلالة على جواز العمل بالظن ولا على انه بعد من ذلك بل يمكن ان يقول انا نقطع ايضا كلما قطع
بدخول الليل فانكشف كونه جهلا مركبا فلا يبعد الحكم بوجوب القضاء اذ لا دليل يعم لا صريح في نفي القضاء من جهة ادعاء عدم الدليل لا من جهة
دلالته بجواز العمل بالظن او القطع على نفيه فاتمام حديث تعبد المرء بظنه لا يجدي مع التشبث بذيل اصالة البراءة وكون القضاء بامر جديد
ادعاء عدم الدليل لا من جهة دلالته بجواز العمل بالظن او القطع على نفيه فاتمام حديث تعبد المرء بظنه لا يجدي مع التشبث بذيل اصالة البراءة وكون
القضاء بامر جديد بعد ادعاء انصراف اطلاقات وجوب القضاء الى غير صورة الظن المجوز للعمل خارج عن الشائع فالعمدة في الدليل على عدم وجوب
القضاء بعد دعوى الانصراف اصالة البراءة وروايتا زرارة والفحام في اولهما بمخالفتها باطلاقها الشامل لصورتي الشك والوهم للشهرة
العظيمة بل الاجماع فاسد لان الظاهر من قوله فان رايته بعد ذلك اي بعدما غاب القرص في علمك او ظنك لعلمك جواز ارادة بعدما غاب القرص
وبعد احتمال ارادة بعدما غاب بحسب احتمالك بل لا يصدق عند الرؤية بعد الشك او الوهم انه راه بعدما غاب اذ ليس المراد من قوله وقت
المغرب اذا غاب القرص غيبوبته عن البصر بل غيبوبته عن الافق اما واقعا او بحسب اعتقاد المكلف ولو ظنا والقول بان المراد ان وقت المغرب
اذا غاب القرص عن البصر فظهر منه ما اذا غاب عن البصر قطع بوجوده فوق الافق لا يخفى بشاعته ولكن مع ذلك كله فالاحتياط مما لا ينبغي
تركه لحكاية الشهرة العظيمة على وجوب القضاء بل الاجماع عن الخلاف والغنية بناء على ارادة مطلق الاحتمال من الشك في عبارتهما وان كان
غاية ذلك سقوط رواية زرارة عن العمل لكن الاصل باق ومجال الكلام الان في التشبث باطلاقات وجوب القضاء وان كان للتامل فيه مجال على
فرض الثبوت بناء على ما عرفت من دعوى الانصراف ثم ان المسئلة من المشكلات حيث ان كثيرا منهم من فرق بين الظلمة الموهمة وغيرها من اسباب الظن
ومنهم من حمل الظلمة الموهمة على الموجبة للشك ومنهم من لم يفرق بين الامرين في الحكم بوجوب القضاء واما في الحكم بعدمه وبعضهم جعل الاشهر
وجوب القضاء وليس من يحضرني من كتب الاصحاب نور الله مراقدهم وشكر سعيهم ما ذكرته حتى يتبع هدانا الله الصراط المستقيم بمحمد واله الطاهرين
وعجل الله فرجهم لتكون عاقبة هدايتنا من رب العالمين ومما يوجب القضاء خاصة التقليد مع قدرة المراعاة ويكون طالعا وقت تناوله على
المشهور بل الظاهر عدم الخلاف فيه ويدل عليه رواية معوية بن عمار امر الجارية ان تنظر طلع الفجر ام لا فقول لم يطلع فاكل بعد ثم انظر فاجده قد طلع
حين نظرت قال تتم صومك وتقضيه اما انك لو كنت انت الذي نظرت ما كان عليك قضائه واحتج بالقيد عما لو لم يقلد على المراعاة فان عدم القضاء
ح قوي للاصل عند الدليل الظاهر لاختصاص الرواية بصورة القدرة على المراعاة فلم يبق الا الاطلاقات الدالة على وجوب القضاء بفعل المفطر
وقد عرفت مرارا اختصاصها بغير مثل المقام ولا فرق في وجوب القضاء مع التقليد للقادر على المراعاة بين العادل والفاسق لترك الاستفصال
في الرواية ولا بين الذكر والانثى ولذا خصت الرواية بالانثى لظهور عدم القول بالفصل وهل المتعدد كالواحد اختار جمع منهم الشهيدان وثاني
المحققين عدم الالحاق عند الفصل في تقليدهما اذا كانا عادلين وهو جيد لو ثبت الدليل على حجية شهادة العدلين عموما ولم اظفر به كما اعترف جماعة
قيل وعلى فرض وجوده فهو مخصص بذيل رواية معوية الدالة على حصر عدم وجوب القضاء في غير هذه الصورة مط ولو شهد عدلان بعدم الطلوع
ويرد عليه اولا انه لا دليل في الرواية على عدم وجوب القضاء عند مراعاته بنفسه لو مع كشف الخطاء غير ظاهر لجواز ارادة انك لو كنت نظرت
لم تخطأ في عدم الطلوع حتى يقع عليك قضاء لانك تبصر منها في معرفة الطلوع وعدمه وثانيا سلمنا ذلك لكن النسبة بينه وبين ما دل على حجية
العدلين على فرض وجوده عموم من وجه فلا بد من الرجوع الى الاصل وهو عدم الوجوب وبمثل ذلك يجاب عن معارضة دليل قبول العدلين لعموم
التعليل المذكور في رواية سماعة بن مهران المتقدمة حيث قال ع لانه بدء بالاكل قبل النظر فعليه الاعادة لكن الذي يسهل الخطب ويهون الامر
كله عدم العثور على ما يدل على حجية قول العدلين على الاطلاق فيبقى عموم هذا التعليل المؤيد بذيل الرواية السابقة سليما عن المعارض وبهذا يظهر
الجواب عما جنح اليه بعض المتاخرين على ما حكي عنه من كفاية اخبار العدل الواحد في اسقاط القضاء لعدم الدليل على وجوبه لاختصاص الرواية
بالجارية بتوضيح الجواب ان عموم التعليل مع تبين ان الرواية كافية في الحكم بوجوب القضاء ومثل تقليد المخبر بعدم الطلوع ترك تقليد المخبر
بالطلوع لظن كذبه فانه كالتناول على المشهور بل الظاهر عدم الخلاف فيه على ما يظهر من الحدائق لما رواه الشيخ عن العيص بن القسم قال سالت ابا
عبد الله ع عن رجل خرج في شهر رمضان واصحابه يتسحرون في بيت فنظر الى الفجر فناداهم فكف بعضهم وظن بعضهم انه يسخر فاكل قال ع يتم صومه
ويقضي ومثلها الرضوي ولو ان قوما مجتمعين سألوا احدهم ان يخرج ثم قال قد طلع الفجر وظن احدهم انه يمزح فاكل وشرب كان عليه قضاء ذلك
اليوم مضافا الى فحوى ما دل على وجوب القضاء اذا قلد المخبر في عدم الطلوع بل فحوى ما دل على القضاء مع عدم المراعاة اذا لم يخبره مخبر في عدم الطلوع
بل فحوى ما دل على القضاء مع عدم المراعاة اذا لم يخبره مخبر بشيء فان غاية الامر كون اخبار المخبر كعدمه وبهذا يظهر انه لا اختصاص للحكم بصورة ظن
كذب المخبر وتخصيصها في العبارة بالذكر تبعا للرواية للاستفال الى صورتي الشك والوهم فان القضاء واجب فيهما بطريق اولى وهل يجب الكفارة
مع القضاء فيه قولان اقواهما العدم لدلالة المخبر بناء على وجوب التعويل عليه في زوال الوقت ولانهما مع العدلين ويتميز هما بناء على كونهما حجة

من فرق بين الظلمة الموهمة وغيرها ومنهم

لم تفرق وجوب القضاء

شرعية والاول احسن لو ثبت وجوب التعويل بناء مع الظن الكذب بل المزاح هكذا الثاني مع وجود الدليل على كونهما حجة مضافا الى امكان دعوى
انصراف ادلة وجوب الكفارة الى صورة تعمد الافطار بحيث يعتقد انه افطار وح فالعدم احسن وكذا يفسد الصوم ويجب القضاء بتعمد القيء
على المشهور بل حكي عليه الاجماع ويدل عليه ما رواه الشيخ عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال اذا تقيأ الصائم فعليه قضاء ذلك اليوم وان ذرعه من غير
ان يتقيأ فليتم صومه ورواية اخرى عن الحلبي عن ابي عبد الله ع اذا تقيأ الصائم فقد افطر ذلك اليوم وان ذرعه من غير ان يتقيأ فليتم صومه خلافا
للمحكي عن ابن ادريس حيث حرمه من غير قضاء ولا كفارة ولعله للاصل وللرواية لا يفطر الصائم القيء والاحتلام والحجامة وفيها مطلقة محمولة
على صورة التعمد للشهادة ما ذكرنا من الاخبار وما اتبعها بنية بين ما حكي من وجوب القضاء والكفارة كليهما ولعله للحكم بكونه مفطرا في الرواية
السابقة فيشمله ما دل على وجوب الكفارة بفعل المفطر متعمدا وقد يجاب بان المتبادر من الافطار الموجب للكفارة في ادلتها هو افساد الصوم بالاكل
والشرب وفيه بعد تسليم هذا التبادر انه لا يضر اذ غاية الامر ارتكاب التجوز في قوله فقد افطر بارادة كونه بمنزلة من افطر في الاحكام الشرعية
ولا ريب ان منها هو الاثم والقضاء والكفارة ودعوى تبادر الاولين فقط من التشبيه غير مسموعة وقد يجاب ايضا عنها بمنع وضع الظهور
الحاصل منها بالظهور عدم وجوب الكفارة من سكوت الامام ع عن الكفارة في الرواية الاولى مع كون المقام مقام الحاجة وفيه نظر والاسلم في الجواب
ان يقال انها بعمومها الدال على لزوم الكفارة مخالفة للشهرة العظيمة بل القائل به غير معروف لا سيما فلا تعويل عليها في مخالفة الاصل مضافا الى
عموم بعض الاخبار الدالة على حصر المفطرات فيما ليس القيء منها وضعفها في المقام منجبر بالشهرة والاجماعات المحكية ثم ان الحكم المذكور مختص بالتعمد
فلو ذرعه القيء اي سبقه من غير اختيار لم يفسد على المشهور بل حكي عليه الاجماع لما في روايتي الحلبي وغيرهما خلافا للاسكافي فيكفر اذا كان من محرم
ولم نعثر على مستنده وكذا يوجب القضاء خاصة الحقنة بالمايع وقد سبق الكلام فيها ودخول الماء المضمضة للتبرد في الحلق سهوا او بغير اختيار
على المشهور بل عن ظاهر المنتهى الاجماع ويدل عليه وابن سماعة قال سألته عن رجل عبث بالماء يتمضمض به من عطش فدخل حلقه قال عليه القضاء
ان كان في وضوء فلا باس وقريب منه رواية يونس وان تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء حلقه فلا شيء عليه وان تمضمض في غير وقت فريضة فدخل
الماء حلقه فعليه الاعادة وضعفهما منجبر بالشهرة مضافا الى فحوى ما دل على وجوب القضاء اذا دخل الحلق ماء المضمضة لوضوء النافلة وقد يعارضهما
بما دل على عدم وجوب شيء بفعل المفطر سهوا ولكن التعارض من قبيل العموم وجبرا ذ الروايتان خاصتان بصورة الدخول لا عن قصد بغير اختيار
ولا يخفى انهما مفصلتان بالشهرة والاجماع المحكي فيكونان اولى بالتقديم دونها اذا دخل الحلق ماء مضمضة وضوء الصلوة فانه لا يجب به قضاء
وعليه يحمل الاطلاق رواية الساباطي عن الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء وهو صائم قال ليس عليه شيء اذا لم يتعمد ذلك لحمل المطلق على المقيد
سماعة ويونس المتقدمتين وهذا الحكم كذلك في وضوء مطلق الصلوة ولو كانت نفلا ام يختص بالفريضة لا يبعد القول بالثاني لرواية الحلبي
في الصائم يتوضأ للصلوة فيدخل الماء حلقه قال ان كان وضوئه لصلوة فريضة فليس عليه قضاء وان كان وضوئه لصلوة نافلة فعليه القضاء
وقريب منها رواية يونس المتقدمة ولكن العمل بمضمونها موقوف على صحتها او ثبوت الجابر ولم اعثر على الثاني وقد وصف الاولى بالصحيح جمع
ليس يحضرني من كتب الرجال ما يحقق حالها مع انه حكي عن المنتهى والخلاف ان ظهور الاجماع على عدم الافتراق بما اذا كان ذلك من وضوء مطلق الصلوة
وهل يلحق بوضوء صلوة الفريضة ازالة النجاسة عن ظاهر الفم او المضمضة للتداوي اذا سبق شيء الى الحلق الظاهر نعم لا لما قيل من ثبوت الاذن
فيه بل الامر من الشارع فلا يعقبه شيء لمنع الاستلزام بل للاصل السالم عن الوارد عدا اطلاق ذيل رواية يونس وهي مقطوعة غير مجبورة في مثل
ذلك الاستنشاق فاذا سبق شيء من الماء الى الحلق فانه لا يوجب قضاء للاصل خلافا للبعض فالحقوه بالمضمضة وقد ابطله غير واحد بل قيل العلة
على كون تعمد ادخال الماء من الانف الى الحلق مفسد للصوم وهو جيد لعدم انصراف الشرب الى مثله الا ان يكون اجماعا عليه بما يوجب الافطار
او وجوب القضاء بمعاودة الجنب النوم ثانيا بان يجنب ثم ينام ثم يستيقظ ثم ينام حتى يطلع الفجر فالنوم الذي يقع قبل الاحتلام لا يعد نوما اولا على
الظ وهذا الحكم مشهور بل حكي عليه الاجماع مستفيضا ويدل عليه رواية معوية بن عمار عن الرجل يجنب في اول الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان قال ليس
عليه شيء قلت فانه استيقظ ثم نام حتى اصبح قال فليقض ذلك اليوم عقوبة ومثلها الرضوي المنجبر ضعفه بما مر واذا اصابتك في اول الليل فلا
باس بان تنام متعمدا وفي نيتك ان تقوم وتغتسل قبل الفجر فان غلبك النوم حتى تصبح فليس عليك شيء الا ان تكون انتبهت في بعض الليل ثم
نمت وتوانيت في الكسل فعليك صوم ذلك اليوم واعادة يوم اخر مكانه وقد يستدل على ذلك برواية ابن ابي يعفور الرجل يجنب في شهر رمضان حتى
يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم صومه ويقضي يوما وان لم يستيقظ حتى يصبح اتم صومه وجاز له وفي بعض النسخ بدل حتى ثم يستيقظ وفيه نظر
لان الظ من الرواية وجوب القضاء للنوم الاول لا ان المراد من الاستيقاظ الاستيقاظ عن النوم الذي فيه الجنابة وقد عرفت انه لا يعد من نوم الجنب
فتم ثم مقتضى اطلاق الرواية والرضوي كفتاوى الاصحاب على ما حكي عدم الفرق في وجوب القضاء بين ان يقع النوم الثاني مع نية الغسل وعدمها
والنية كالنوم الاول في سقوط القضاء اذا وقع مع نية الغسل اذ الظاهر عدم ترك الاغتسال وفي الافطار بالامساك عقيب النظر الى المحرمة اذا لم يقصد

ولم يعيد : ان اشكال قبل مشاوه من حيث انه فعل محرما فانه لما شبه ما لو استمنى بيده وعن اصالة صحة الصوم فهكذا الدليل على شيء من القضاء
والكفارة : **اقول** لا وجه للوجه الاول من وجهي الاشكال والمعتمد هو الوجه الثاني لا لما ذكره من اصالة صحة الصوم لما عرفت سابقا من عدم
اصالة هذا الاصل بل لما ذكره اخيرا من عدم الدليل على وجوب القضاء ولا الكفارة نعم في بعض الروايات ما يومي الى كونه مفسدا كرواية
الحلبي عن الرجل يمس من المراة شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقضه فقال ان ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني ونحوها روايات اخر فان
فيها اشعارا بل دلالة على ان كراهة المس لخوف حصول الفساد بسبب المني وغيره منها عنها ولكن التعويل على هذه الدلالة في الحكم بلزوم القضاء
المخالف للاصل وعموم رواية محمد بن مسلم الحاصرة المنقلة بل وغيرها مما يشعر بل يدل على الحصر فيما ليس هذا منه مشكل ومما يوجب الافطار
ايضا ابتلاع بقايا الغذاء من بين الاسنان عمدا لصدق الاكل عليه وقد يتأمل في ذلك لمنع اما الصدق واما لخصوص ما رواه الشيخ عن عبدالله بن سنان
قال سئل ابو عبدالله ع عن الرجل الصائم يقلس فيخرج منه الشيء ايفطره ذلك قال لا قلت فان ازدرده بعد ان صار على لسانه قال لا يفطره ذلك
وليس في محله لان منع الصدق مكابرة ودعوى الانصراف الى غير مثله غير مسموعة لانها ان كانت بالنسبة الى الماكول جنسا او قدرا فلا وجه
هنا اذ لا فرق بين شيء من الخبز واللحم يبقى بين الاسنان وبين وضع شيء منهما في الفم في نهار رمضان نعم قد يستعمل ما بين الاسنان بحيث لا يصدق
عليه الغذاء فح فلو قلنا باختصاص الاكل المفطر بالمعتاد صحت المناقشة لكنك قد عرفت شموله لغيره ايضا وان لم ينص في الخبر لفظ وان
كانت بالنسبة الى هيئة الاكل حيث انه يتبادر منه وضع شيء في الفم ثم ازدراده فلا يخفى ان هذه البقية ايضا موضوعة في الفم نعم في زمان جواز
ازدرادها ولكن الوضع جزء من هيئة الاكل فتحقق انه لم يتحقق ماهية الاكل بتمامها او تماما يتصور الى الذهن من لفظه ولذا لو وضع لقمة خبز في فمه في الليل
وامسكها الى طلوع الفجر فيصح صومه بازدرادها اجماعا واما الرواية فتارة يجاب عنها بالفرق بين ازدراد القلس وازدراد بقايا الغذاء بصدق
الاكل على الثاني دون الاول وفيه منع ظاهر واخرى باحتمال كون لا في قوله لا يفطره حرف جواب اى لا يزدرده يفطره ذلك وهو بعيد وثالثة بامكان
الفرق بينهما في الحكم فالبعيد الاول للنص ودون الثاني لان الحاقه بما سواه اسلم في الجواب عنها ان يتوقف طرحها عن الحجية لمخالفتها للمشهور بل لعله
الاجماعات الدعاة على افساد الاكل ولو لم يكن معتادا نعم لا باس بالتوجيهات السابقة في مقام التاويل والاحوط تقييد البعد عما ابتلع شيئا
منها سهوا او سبق الى الحلق بغير اختياره فانه لا يفطره لما دل على اختصاص الافساد بفعل المفطر عمدا ونفي الحكم عن غيره وقد قيل بالافساد ان افضى
في التخليل ولا اثر على مستنده ولا في الحاق الغبار بالمتمضمض او طرح الخرز وشبهه في الفم مع ابتلاعه من غير قصد بالنسبة اشكال من الاصل
وفحوى ما دل على الافساد بالمضمضة لوضوء النافلة بل اطلاقه بل ورواية يونس المتقدمة لكن الفحوى موقوف على ثبوت الحكم في الاصل ولا وقد
عرفت التامل فيه وعلى حجية الاولوية ثانيا ولا دليل عليها واما رواية يونس فقد عرفت كونها مقطوعة فلا اعتبار بها في المقام واما طرح الخرز
وشبهه فاولى بعدم الدليل للالحاق اولى وان كان هو الاحوط والاحوط بل تعينه عما لو ابتلعه عمدا فانه يوجب الافساد قطعا بصدق الاكل وان كان ضعيف
غير معتاد وكذا الكلام في الحاق وصول الدواء الى الجوف من الاحليل بالحقنة بالمائع فان الاقوى عدم الالحاق للاصل مضافا الى رواية محمد بن
مسلم الحاصرة للمفطرات فيما ليس منها خلافا للمحكي عن الشيخ في المبسوط والمص في المختلف فيفسد ايضا مسندا لا على ما بانه قد وصل الى الجوف مفطرا
باحد المسلكين فان المثانة منفذ الى الجوف فكان موجبا للافطار وفي كلتا المقدمتين نظر اما في الصغرى فلما حكاه في الدروس عن المحققين من انه لا منفذ
للمثانة منفذ الى الجوف قلنا لا نسلم بل ربما كان ما يرد الى المثانة على سبيل الرشح واما الكبرى فلعدم الدليل على كون كل مفطر يصل الى الجوف باحد المسلكين
مفسدا للصوم وانما الافساد عنوانات خاصة لا مطلق ايصال الشيء الى الجوف ومنه يظهر منه انه لو وصل بغيره كالطعن بالرمح فلا يفسد وهل السعوط بما يتعدى
الى الحلق كالابتلاع الاظهر لا للاصل وعدم صدق شيء من عنوانات المفطر عليه فانه ليس اكلا ولا شربا مضافا الى الرواية الحاصرة والمعللة لعدم
افساد بعض الاشياء بانه ليس طعاما يؤكل والاستدلال على الافساد بما سبق من انه اوصل الى الجوف قد عرفت جوابه ولا ينبغي ترك الاحتياط ومن هنا يعلم
انه لا يبطل بالوصول الى الدماغ خاصة من دون الجوف خلافا للمحكي عن المفيد وسلار فاوجبا به القضاء والكفارة واستدل لهما المص في المختلف
على ما حكي عنه بان الدماغ جوف ولا يخفى ضعفه نعم في بعض الروايات اشعار به كرواية الحلبي عن الرجل يكتحل وهو صائم قال لا اني اتخوف ان يدخل
راسه فلا ينبغي ترك الاحتياط وكذا لا يفطر بالاكتحال وان وجد منه طعما في الحلق والظ عدم الخلاف فيه ويدل عليه الاخبار الكثيرة منها المعللة
بانه ليس طعاما يؤكل وما دل على ثبوت الباس بما فيه مسك محمول على الكراهة مضافا الى ان الحرمة لا توجب الافطار ولا بالتقطير في الاذن لرواية
ليث المرادي قال سالت ابا عبدالله ع عن الصائم يصب في اذنه الدهن قال لا باس الا السعوط فانه يكره وقيده جمع منهم المص بقوله ما لم يصل الى
الجوف تعويلا على الاستدلال السابق وقد عرفت ما فيه ولا بالفصد والحجامة وعن المنتهى الاجماع عليه للاصل والروايات الحاصرة وخصوص
الاخبار الكثيرة الا انها خالية عن ذكر الفصد نعم يكرهان للاخبار الكثيرة وفي بعضها التعليل بخوف الغشيان او ثوران المرة ومقتضى ذلك
ان الكراهة لضعفه بهما فلو امن لم يكره كما صرح بذلك في بعضها ولا بدخول الذبابة الحلق من غير قصد لما ذكر الرواية وخصوص المعللة بانه ليس

بطعام ولا بابتلاع الريق وان جمع بالعلك وتغير طعمه في الفم ما لم ينفصل عنه لعدم صدق الاكل عليه فح الا ان يكون اجماعا وقد يستدل على الاول
بفحوى نفي تغير طعمه بالعلك بان تغيره باجزاء العلك فان وجود الطعم في الريق دليل على تخلل شيء من اجزاء ذي الطعم فيه لاستحالة انتقال الاعراض فكان
ابتلاعه مفطرا وفيه نظر لمنع تخلل اجزاء ذي الطعم واحتمال حصول التغير بالمجاورة كما في المدارك وحكي عن المص في المنتهى انه قال لو غسل من لطخ باطن
قدميه الحنظل وجد طعمه لم يفطر اجماعا ولو سلم فلا نسلم صدق الاكل بازدراد هذه الاجزاء الرقيقة فانه مثله لبعض ما يشم من الاجزاء الترابية
المخلوطة بالهواء الواصل الى الجوف والاحوط تجنبه عدا الانفصال عما لو انفصل عن الفم فان الظ انه مفسد لصدق الاكل ح وكذا النخامة اذا
لم يحصل في حد الظ من الفم لم يفطر بابتلاعها لعدم صدق الاكل والشرب ولا ايصال شيء من الخارج وكذا لو انصب من الدماغ الى الثقبة النافذة الى اقصى
الفم ولم يقدر على مجها حتى نزلت الى الجوف لعين ما ذكر ولو ابتلعها بعد حصولها في فضاء الفم اختيارا ابطل صومه ولعله لصدق الاكل والفرق بينه
وبين الريق ان الريق يتولد في نفس الفضاء بخلاف النخامة فكان كدخول شيء من الخارج اليه فيفسد ابتلاعه بوصوله الى الجوف ولكن عدم الافساد به لا يخلو عن
قوة للشك في صدق الاكل عليه فيبقى تحت الاصل مضافا الى رواية غياث لا باس بان يزدرد الصائم نخامته الا ان مقتضى الاحتياط ما
ان بعض القائلين بالابطال به حكم بوجوب الكفارة وتعدى بعض هؤلاء فحكم بوجوب كفارة الجمع استنادا الى تحريم ازدرادها على غير الصائم
وفيها نظر لعدم الدليل على الكفارة ولا لعدم انصراف ادلتها الى الاكل المتعارف الذي ليس هذا منه ولولا الاجماعات المحكية والشهرة العظيمة
والاحتياط اللازم لم نقل بالتحريم في الاكل الغير المعتاد فكيف على تحريم ازدراد النخامة على غير الصائم وسبحان الله نعم ولو قدر على قطعها
من مجراها فتركها حتى نزلت فالاقرب عدم الافطار لان سبب الحكم بعدم افسادها ليس هو حصولها بغير اختيار المكلف وحصوله فيكون من
قبيل الاكل الغير المختار والغير المضبوط بل السبب عدم صدق الاكل عليه فلا يفرق بين صورتي القدرة على الكف عنه وعدمها وعلى هذا لو
علم بنزولها الى الحلق عند رفع الراس الى العلو فلا يقدح رفع الراس والحاصل ان فعل ما يوجب النزول من الدماغ الى اقصى الفم ولو استنشق مع علمه
بانه لا ما عبر الحلق على ما عرفت لم يفطر الا انه لا ينبغي ترك الاحتياط حين الوصول الى الحلق ولو جرى الريق ببقية الطعام في خلل الاسنان ثم
الابتلاع فان قصر في التخليل فالاقرب القضاء خاصة لعله لكونه كالمتعمد لابتلاعها بل هو هو لان الفعل الغير الاختياري الناشئ من فعل
او ترك اختياري فقد سبق حكمه والا اي وان لم يقصر في التخليل فلا شيء ولو تعمد الابتلاع فالقضاء والكفارة وقد سبق ويكره تقبيل النساء
للقصاد واللمس وملاعبتها اما مطلقا كما ذهب اليه جماعة للروايات المطلقة كرواية الاصبغ ابن نباتة اني صائم قبل امرأتي صائم عليه فقال ع عف صومك والمروي في قرب
الاسناد عن الرجل هل يصلح له ان يقبل او يلمس وهو يقضي شهر رمضان قال لا ومثله او مع عدم الامن من سبق المني كما في رواية زرارة عن ابي جعفر ع
انه سئل هل يباشر الصائم او يقبل في شهر رمضان فقال اني اخاف عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق ان لا يسبقه منيه وفي صحيحة رواية الحلبي
عن ابي عبدالله ع عن الرجل يمس من المراة شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقضه فقال ان ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني وفي رواية
منصور بن حازم قال قلت لابي عبدالله ما تقول في الصائم يقبل الجارية والمراة قال اما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا باس واما الشاب الشبق فلا
لانه لا يؤمن والقبلة احدى الشهوتين الحديث والمراد والله اعلم انه لا يؤمن على سبق المني بقرينة قوله القبلة احدى الشهوتين اي احدى الموجبتين
لسبق المني والاخرى المجامعة والاكتحال خصوصا بما فيه صبر او مسك ويدل على مطلق كراهة الاكتحال رواية سعد بن سعد الاشعري عن ابي الحسن
الرضا ع قال سألته عمن يصيبه الرمد في شهر رمضان هل يذر عينه بالنهار وهو صائم قال يذرها اذا افطر ولا يذرها وهو صائم ورواية الحلبي عن
ابي عبدالله ع انه سئل عن الرجل يكتحل وهو صائم قال لا اني اتخوف ان يدخل راسه ويدل على خصوص ما فيه صبر او مسك رواية محمد بن مسلم عن احدهما ع
انه سئل عن المراة تكتحل وهي صائمة فقال اذا لم يكن كحلا تجد له طعما في حلقها فلا باس ورواية اخرى عن الكحل للصائم فقال اذا كان كحلا ليس فيه
مسك وليس له طعم في الحلق فلا باس واخراج الدم ودخول الحمام المضعفان اما ما يدل على كراهة الاول فقد مضى واما ما يدل على كراهة الثاني فرواية
محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع انه سئل عن الرجل يدخل الحمام وهو صائم قال لا باس ما لم يخش ضعفا دلت بمفهومها على المطلوب والسعوط بما لا
يتعدى الى الحلق لرواية غياث بن ابراهيم عن جعفر بن محمد عن ابيه ع قال لا باس بالكحل للصائم وكره السعوط للصائم ورواية ليث المرادي عن
ابي عبدالله ع في الصائم يصب في اذنه الدهن قال لا باس الا السعوط فانه يكره والتحرز بالقيد عما يتعدى حيث حكم فيه سابقا بالافساد وعن
مفسد وشم الرياحين وعن المنتهى الاجماع عليه لرواية الحسن بن راشد قال قلت لابي عبدالله ع الصائم يشم الريحان قال لا ومرسلة المقنع عن الصادق ع
انه سئل عن المحرم يشم الريحان فقال لا ولم الصائم قال لا وما ورد في الاخبار من نفي الباس عنه محمول على نفي التحريم وبتاكد الكراهة في النرجس
لرواية الحلبي كما عن محمد بن العيص قال سمعت ابا عبدالله ع ينهى عن النرجس للصائم وجه تاكد الكراهة فيه تخصيصه بالذكر والحقنة بالجامد
لرواية الشيخ عن احمد بن محمد عن علي بن الحسن عن ابيه قال كتبت الى ابي الحسن ع ما تقول في اللطف يستدخله الانسان وهو صائم فكتب ع لا باس بالجامد
وحرمه بعض استنادا الى عموم اطلاق رواية البزنطي عن ابي الحسن ع الصائم لا يجوز له ان يحتقن وضعف هذه الرواية سندا عن تقييد الاطلاق وفيه

ان لو سلم فصدق المبتدء المطلق اخص من حيث شموله للجامد لان المتبادر من الاخبار ان يكون المايع ثم وبل الثوب على الجسد لرواية الحسن بن راشد قال قلت فالصائم يستنقع في الماء قال نعم قلت فيبل ثوبا على جسده قال لا ورواية الحلبي الصحيحة قال سألت ابا عبد الله ع عن الصائم يلبس الثوب المبلول قال لا ورواية عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لا يلزق ثوبه عليه وهو صائم حتى يعصره وهذه الاخبار وان كانت ظاهرة في الحرمة الا ان اللازم صرفها الى الكراهة لقصور سندها ومخالفة المشهور **قاعدة** كل موضع يمكننا في عدم افساد الشيء للصوم بالاصل فالمراد نفي ايجاب القضاء والكفارة لاصالة البراءة وليس المراد جواز ارتكابه وصحة الصوم معه لان الاصل في العبادات الفساد وشغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية فمقتضى هذا الاصل وجوب الكف من كلما شك في مدخلية الكف عنه ولكن لو لم يكف عنه فلا يجب قضاؤه ولا كفارة اما وجوب الكف عنه فلان الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية واما عدم وجوب شيء لو لم يكف فلاصالة البراءة فان اصالة الاحتياط لا توجب القضاء كما قد يتوهم بل القضاء بامر جديد فان قلت القضاء لازم فساد الصوم قلت نعم ولكن لم يثبت بالاحتياط الا وجوب الاجتناب عن المشكوك وهذا معنى الفساد المقتضي للاصل لا الفساد بمعنى ترتب جميع احكام الفاسد الا انه لو شككنا في شرطية شيء لصحة الصلوة او جزئية شيء لها بحكم بمسامحة بدلية الاحتياط ومع ذلك فاذا لم يتمكن منه المكلف بعد ان كان متمكنا منه يحكم بوجوب الاتيان بالصلوة بدون هذا المشكوك لاستصحاب بقاء التكليف مع ان مقتضى فساد العبادة بدونه هو وجوب عليه بها حين طرو العجز عن المشكوك وما نحن فيه من هذا القبيل

المطلب الثالث

فيما يجب بالافطار يجب القضاء والكفارة بالاكل والشرب المعتاد اجماعا محققا ومحكيا وفيه بناء على صدق الاكل والشرب المحكوم عليهما بالاحكام الموجب للامرين في الاخبار عليه ايض لكن قد عرفت سابقا انهما مختصان بحكم التبادر بالمعتاد ومجرد الصدق غير كاف في افادة المطلق للعموم فلا دليل على كون غير المعتاد مفطرا حتى يدخل في الاخبار الدالة على وجوب الامرين به ولعمري انه لو سلم شمول لفظ الاكل له وصدق الافطار عليه لكن لا نسلم شمول الافطار له بل لا يبعد دعوى اختصاصه بحكم التبادر بالاكل المعتاد وبالجملة فالحكم موقوف على امرين احدهما عدم اختصاص لفظي الاكل والشرب بالمعتاد والثاني عدم اختصاص الافطار بالاكل والشرب المعتادين وشيء منهما لم يثبت نعم قد عرفت ان مقتضى الاحتياط اللازم وجوب الكف عنه لكنه لا يكفي في صدق الافطار وكذا يجبان بحصول الجماع قبلا بالاجماع والاخبار الدالة على كونه مفطرا وشمله ما دل على وجوب الامرين وكذا دبرا سواء كان دبر المرأة ام دبر الغلام على الاقوى لما مضى سابقا من الادلة على كونه مفطرا وكذا وطي البهيمة ان قلنا بحصول الجنابة بها على ما ذهب اليه المحقق والمصنف من كون مناط الافساد مطلق الوطي الموجب للغسل ولكن لم اعثر على مستند لحصول الجنابة مط في اثناء النهار نعم يمكن ان يستدل على كون وطي البهيمة مط سواء قلنا بحصول الجنابة ام لا بالاخبار السابقة الدالة على كون النكاح مفطرا لما مر من ان المراد به هنا مطلق الوطي قطعا وان قلنا بكونه حقيقة في العقد لتعذر ارادته فانه مجاز انه متعين حتى انه قال كثير ان المعنى الحقيقي له اللهم الا ان يقال باختصاصه بنكاح الادمي بحكم التبادر فتم مضافا الى ضعف تلك الاخبار ومنع حصول الانجبار لها في هذا المضمار ويجبان ايض مع تعمد البقاء على الجنابة حتى يطلع الفجر ثم النوم على عقيبها حتى يطلع الفجر مع العزم على ترك الاغتسال او مع ابقائه عند الانتباه والخلو بالنوم من عزيمة الغسل وان لم ينو عدمه ايض وقد عرفت سابقا عدم الدليل على كونه مفسدا بوجوب القضاء فضلا عن كونه مفطرا بوجوب الكفارة واما النوم مع نية الغسل فلا اشكال في عدم الافساد به اذا كان في المرتبة الثانية وسيجيء حكم الثالثة وكذا يجبان بارتكاب الاستمناء وايصال الغبار الغليظ الى الحلق متعمدا لهما على الاول وعلى الاقوى في الثاني وقد بعدهما من المفطرات الموجبة للقضاء والكفارة معاودة الجنب النوم ثالثا عقيب انتباهتين بل عن الغنية والخلاف والوسيلة وشرح القواعد للمحقق الثاني الاجماع عليه ولعله لما رواه سليمان بن جعفر المروزي عن الفقيه قال اذا اجنب الرجل في شهر رمضان بليل ولا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم ولا يدرك فضل يوم ورواية ابراهيم بن عبد الحميد عن بعض مواليه قال سألته عن احتلام الصائم قال فقال اذا احتلم نهارا في شهر رمضان فلا ينام حتى يغتسل وان اجنب ليلا في شهر رمضان فلا ينام ساعة حتى يغتسل ومن اجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ولكن لا يدرك ابدا ولنا باطلاقهما على وجوب القضاء والكفارة على مطلق من لم يغتسل ونام حتى اصبح جنبا خرج عنه ما دل الدليل على عدم ايجابه لشيء كالنومة الاولى في الجملة او ايجابه القضاء خاصة كالنومة الثانية كذلك فبقي الباقي ولا يضر ضعف سندهما لانجبارهما بالاجماعات المحكية بل المحققة ظاهرا ولاشتمال الثانية على ما لا يقول به من عدم جواز النوم مع الاحتلام نهارا قبل الغسل لانه لا يسقط الباقي عن الحجية ولا معارضتهما باطلاق ما دل من الاخبار على عدم وجوب شيء بتاخير الغسل متعمدا الى طلوع الفجر او النوم حتى يصبح حيث خرج منه تعمد البقاء الذي دل على وجوب القضاء مع الكفارة فيه او القضاء خاصة فبقي الباقي لترجيحهما عليها لموافقتها للعامة ومخالفتهما اياها كاملا لان تلك الاخبار بعد تخصيصها بما خصصت به ليست موافقة للعامة نعم هي كذلك قبل التخصيص ولهذا طرحناها من حيث الشمول لصورة تعمد البقاء على الجنابة في مقام تعارضها مع ما دل على الافطار بتعمد البقاء بل لاعتضادها بالاجماعات المحكية والشهرة الظاهرة عكس تلك الاخبار ثم ان

الروايتين

الروايتين وان كانتا مطلقتين من حيث التمكن من الغسل وعدمه الا ان اللازم في الاخبار الضعيفة الاقتصار على القدر المتيقن من مدلولها وليس في هذا المقام الا وجوب الامرين بالنوم الواقع بعد انتباهتين مع تمكنه من الغسل فيهما فلو لم يتمكن منه لمانع فلا شيء عليه وكذا لو تمكن منه في الاولى ولم يتمكن في الثانية وهل يجب الاخير ح القضاء خاصة وجهان من الاصل ومن عدم الفرق في تفويت الغسل على نفسه بالنوم بين ان يصبح او يبقيه في وقت لا يتمكن من الغسل فيقتضي ذلك الى ان يصبح جنبا والاول اقوى لعدم الدليل مضافا الى رواية محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن الرجل تصيبه الجنابة في شهر رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضي ذلك اليوم الا ان يستيقظ قبل ان يطلع الفجر فان انتظر ماء يسخن له او يستقي فطلع الفجر فلا يقضي يومه فانها باطلاقها تشمل ما لو كان الاستيقاظ فيها واقعا بعد استيقاظ اخر عن النوم بعد الجنابة ولو عكس فلم يتمكن في الاولى وتمكن في الثانية فنام عنها فالظ وجوب القضاء عليه لان غاية الامر كون الانتباهة الاولى كعدمها فيكون النوم الثالث بمنزلة النوم الثاني يجب له القضاء واما الكفارة فلا دليل على وجوبها الا اطلاق الروايتين لكنه موقوف على وجود الاجماعات الجابرة لهما في هذا المقام وكذا الشهرة والا فعدم الوجوب متعين للاصل واعلم ان محل الخلاف في هذه المسئلة ما اذا كان النوم الثالث مع نية الغسل قبل الطلوع ويستمر حتى يطلع فلو كان مع نية عدم الغسل فلا خلاف في وجوب الكفارة ح بين كل من قال بوجوبها لتعمد البقاء على الجنابة وكذا مع عدم نية شيء من الغسل وعدمه عند جماعة منهم المص وكذا لو لم يستمر النوم الى طلوع الفجر بل استيقظ من النوم الثالث واغتسل فلا شيء عليه او لم يتمكن ح من الاغتسال فالظ عدم وجوب الكفارة عليه للاصل ورواية محمد بن مسلم المتقدمة بالتقريب المذكور في صورة عدم التمكن من [illegible] الانتباهة الثانية فتم وما عداه من المفسدات يجب به القضاء خاصة وانما يجب الكفارة كائنة ما كانت بحصول احد موجباتها المتقدمة في الصوم المعين باصل الشرع او بالعرض كرمضان اجماعا محققا ومحكيا وقضائه اذا افسده بعد الزوال على الاشهر الاحوط لرواية بريد العجلي عن ابي جعفر ع في رجل اتى اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان قال ان كان اتى اهله بعد الزوال فان عليه ان يتصدق على عشرة مساكين لكل مسكين مد فان لم يقدر صام يوما مكان يوم وصام ثلثة ايام كفارة لما صنع ورواية هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع رجل وقع على اهله وهو يقضي شهر رمضان فقال ان كان وقع عليها قبل صلوة العصر فلا شيء عليه يصوم يوما بدل يوم وان فعل بعد العصر صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان لم يمكنه صام ثلثة ايام كفارة لذلك وضعف الاولى لو كان لا يضر بعد الانجبار بالشهرة العظيمة كاشتمال الثانية على التحديد بصلوة العصر مع امكان استفادة المطلب من قبلها اعني قوله وان فعل ذلك بعد العصر الخ بضميمة الاجماع المركب فتم خلافا للمحكي عن العماني فقال بعدم الكفارة محتجا برواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان ويريد ان يقضيها متى يريد ان ينوي الصيام قال هو بالخيار الى ان تزول الشمس فاذا زالت الشمس فان كان نوى الصوم فليصم وان كان نوى الافطار فليفطر سئل فان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصوم بعد ما زالت الشمس قال لا سئل فان نوى الصوم ثم افطر بعد ما زالت الشمس قال قد اساء وليس عليه شيء الا قضاء ذلك اليوم الذي اراد ان يقضيه وهذه الرواية وان كانت اعم من الروايات السابقة فتخصيصها بها متعين بمقتضى قاعدة الجمع بين العام والخاص الا انها لورودها في مقام البيان والحاجة كالنص في عدم وجوب الكفارة فالجمع بحمل الاولتين على الاستحباب اولى لولا مخالفة هذه الرواية للشهرة العظيمة التي هي من اعظم الموهنات والمرجحات وكذا يجب الكفارة بافطار الصوم الواجب بسبب النذر المعين على الخلاف الاتي في مقدارها والاعتكاف الواجب كما سيجيء عن قريب وما عداه من الصوم واجبا كان كالنذر المطلق وقضاء غير رمضان وقضاء رمضان قبل الزوال وصوم الكفارة او مندوبا فان افسد الصوم فانه لا يستلزم ثبوت الكفارة بل القضاء ايض لولا الفرض الجديد ويتكرر الكفارة بتكرر السبب الموجب لها في يومين مطلقا في جميع افراده اتحد جنسا او اختلف تخلل التكفير ام لا اجماعا محققا على الظ ومحكيا وهل يتكرر بتكرر في يوم فيه اقوال ثالثها نعم في الوطي لا في غيره رابعها مع تخلل التكفير لا مع عدمه وخامسها نعم في الوطي مط وفي غيره مع التخلل او اختلاف الجنس سادسها نعم مع التغاير او مع تخلل التكفير الاقوى العدم مط للاصل وعدم دليل صالح على شيء من باقي الاقوال عدا ما يزعم للاخير من اطلاق الاخبار بايجاب الافطار بل خصوص الاسباب المفطرة كالجماع والاستمناء للكفارة بقول مطلق فاذا جامع مثلا فيجب الكفارة بمقتضى ما دل على هذا الحكم وهكذا اذا استمنى يجب عليه الكفارة ايض بمقتضى اطلاق ما دل على هذا الحكم وايض فاذا جامع يصدق عليه انه جامع في شهر رمضان فيجب عليه بمقتضى الاطلاق نعم لو لم يكفر ويفعل مرارا لم يجب الا واحدة لان وجوب الكفارة منوط بحصول ماهية هذه الافعال وهي يصدق مع الاتحاد والتعدد والاصل براءة الذمة وفيه نظر حاصله انما دل على وجوب الكفارة بالافطار في شهر رمضان لا يثبت الكفارة الا لاول فرد يتحقق من المفسد للصوم المفطر دون ما يقع بعده وان وقع في زمان يجب الامساك فيه لانه لا يسمى افطارا وكذا ما دل على وجوب الكفارة لخصوص بعض الاسباب كالجماع والاستمناء فان الظ المتبادر من السؤال عن وقوعها في شهر رمضان وقوع الافطار بها فلا يشمل المتكرر منها نعم روي عن الرضا ع ان الكفارة تتكرر بتكرر الوطي لكن الرواية غير معلومة السند ولا جابر لها ويعزر المفطر مع العلم والتعمد بما يراه الحاكم فان تخلل التعزير مرتين فلم ينفع وعاد قتل في الثالثة وفاقا للاكثر بل هو المش كما حكي لرواية سماعة عن رجل اخذ في شهر رمضان وقد افطر ثلث مرات وقد رفع الى الامام ع ثلث

ثم ان قال فليقتل في الثالثة مضافا الى عموم الروايات ان اصحاب الكبائر اذا اقيم عليهم الحد مرتين قتلوا في الثالثة وقيل يقتل في الرابعة للرواية المرسلة
الدالة على ان اصحاب الكبائر يقتلون فيها وهي على ضعفها وخلوها عن الجابر يخصصه برواية سماعة المعتضدة بالرواية العامة ولو اكره زوجته
على الجماع فعليه كفارتان لرواية المفضل بن عمر عن ابي عبد الله ع في رجل اتى اهله وهو صائم وهي صائمة فقال ان كان استكرهها فعليه كفارتان
وان كانت طاوعته فعليه كفارة وعليها كفارة وان كان اكرهها فعليه ضرب خمسين سوطا نصف الحد وان كان طاوعته ضرب خمسة وعشرين
سوطا وضربت خمسة وعشرين سوطا وضعفها منجبر بعمل العلماء على ما حكي عن المحقق انه قال ان علماءنا ادعوا على ذلك اجماع الامامية خلافا
للمحكي عن العماني فاوجب عليها كفارة واحدة وهو ضعيف عديم المستند مع انه مقتضى ما ذكرنا سابقا من معذورية المكرهة انه لا يفسد صومها بالولوج
وهو واضح ولا فرق بين المطاوعة ابتداء او في الاثناء ولا يتحمل الكفارة خ للاصل وعموم ادلة وجوبها على المفسد خصوص رواية المفضل المتقدمة
ويعزر كل واحد منهما مع المطاوعة بخمسة وعشرين سوطا ومع اكراهها يضرب الزوج خمسين سوطا كما في الرواية ولا فرق بين تحمل عن الامة المبتنية
والامة للمحكي محله عن زوجته وصدق الاهل على الامة وفيه منع اعتبار الفحوى فيها مع قوة احتمال كون الذنب مانعا عن الكفارة كما في اعادة الصيد
المحرم ومنع صدق الاهل على الامة لو سلم فانصرافه الى غيرها واضح فلا مخرج عن الاصل هنا لكن لا ينبغي ترك الاحتياط ومثله الكلام فيما لو اكرهته
مفيض عدم تحملها الكفارة عنه ولو تبرع متبرع بالتكفير عن الميت اجزأ عنه فروع الاول لو طلع الفجر لفظ ما في فيه من الطعام فان ابتلعه كفر
ووجهه ظاهر والثاني يجوز لمريد صوم الغد الجماع في الليل الى ان يبقى لطلوع الفجر مقدار فعله والغسل بناء على الاظهر الاشهر من حرمة البقاء على
الجنابة فان علم التضييق فواقع كفر على ما مر ولو ظن السعة ولو بالاستصحاب فان راعى بنفسه فلم يعلم بالطلوع فجامع فتبين وقوعه في النهار فلا
شيء من الاثم والقضاء والكفارة عليه لما مر من دليل ورواية معوية بن عمار في امر الجارية فانها وان اختصت بالاكل والشرب الا ان الظاهر عدم القول بالفصل
وفي حكم المراعاة اخبار من يجوز من التعويل على خبره شرعا وكذا لو لم يتمكن من المراعاة ففعل المفطر تعويلا على مجرد الاستصحاب على الظاهر
لما عرفت من عدم الدليل على القضاء في هذه الصورة والا اي وان لم يراع مع التمكن ولا اخبره من يكون قوله حجة شرعا فالواجب القضاء خاصة
لما مر من الروايات ولا كفارة لعدم الدليل عليها الثالث لو افطر المنفرد برؤية هلال رمضان في يوم شك فيه غيره من الناس اثم لتعبده بمقتضى
علمه ووجب القضاء والكفارة عليه لانه افطر في نهار رمضان متعمدا من غير عذر وعدم علم غيره بكونه من رمضان او عمل بعلمه لا يجدي مع علمه فان
كلا مكلف بعلمه والظاهر عدم الخلاف فيه الا عن ابي حنيفة فنفى الكفارة محتجا بوجه سخيف الرابع لو سقط عن المكلف فرض الصوم بعد افساده بان
طرأ عليه من موانع الصوم وجدانه لجميع شروطه ولم يصم او افسده في اثناء النهار بعد قصده في اوله ثم عرض له بعض مسقطات الصوم
فالمحكي عن الاكثر عدم سقوط الكفارة بل حكي عن الشيخ في الخلاف دعوى الاجماع عليه لاطلاقات وجوب الكفارة بفعل المفطر مع وجوب
الامساك عنه وهذا صادق بالنسبة الى حال هذا الشخص وفيه انه ان اريد انه يصدق على هذا الشخص انه افطر يوما من رمضان من غير عذر فهو مسلم الا
ان الظاهر منها بحكم التبادر اختصاصها باليوم الذي استجمع المكلف فيه للشرائط الى آخره ولو لم يسلم الظهور في ذلك فلا اقل من كونها مجملا
بالنسبة الى اليوم الذي فقد المكلف بعض الشرائط في اثنائه فان المطلقات المشككة على قسمين قسم يتبادر منه الفرد الشائع بحيث يعلم عدم ارادة الفرد
المشترك الشامل للنادر وقسم منها يتردد الامر بين ارادة القدر المشترك لكونه هو الموضوع له وبين ارادة خصوص الفرد الشائع بقرينة الشيوع
نظير المجاز المشهور بل هو هو في الحقيقة والادلة الدالة على ان من افطر يوما من رمضان متعمدا فعليه كذا وكذا لو لم نقل بكونها من قبيل الاول
فغاية الامر ان يكون من قبيل الثاني واياما كان فلا يستفاد منها حكم اليوم الذي طرأ المانع في اثنائه فيرجع في حكم الافطار فيه قبل طرو المانع الى
الاصل وان اريد انه فعل المفطر في زمان يجب الامساك صدق عليه انه وانما المستفاد منها وجوبها على من افطر يوما من رمضان وقد عرفت انها لا تنصرف الى المقام
وعلى هذا فالاقرب سقوط الكفارة ثم ان المصنف وولده فخر الاسلام اوجبها بناء وجوب الكفارة في هذه المسئلة على مسئلة اصولية هي جواز امر الآمر
مع علمه بانتفاء الشرط وعدمه فعلى الاول يجب الكفارة لوجوب الصوم عليه وعلى الثاني لا يجب لعدم وجوب الصوم عليه لعلم الله سبحانه بانتفاء شرط
الصوم في هذا اليوم قال في المدارك وعندي في هذا البناء نظر اذ لا منافاة بين الحكم بامتناع التكليف بالفعل مع علم الآمر بانتفاء الشرط كما هو الظاهر
وبين الحكم بثبوت الكفارة لتحقق الافطار في صوم واجب بحسب الظاهر كما هو واضح انتهى **اقول** للتامل في كل من البناء المذكور والنظر فيه مجال اما
في البناء فلانه لم يؤخذ في الاخبار الدالة على وجوب الكفارة ما يدل على اناطتها بوجوب الصوم على المكلف مثلا قوله ع من افطر يوما من شهر رمضان فعليه
كذا مطلق يشمل من كان واجدا لشروط الصوم في تمام اليوم ومن كان فاقدا لها او لبعضها كذلك ومن كان واجدا لها في بعض اليوم وفاقدا لها في بعض
الآخر سواء افطر بعد حصول العذر او قبله عالما بانه سيطرأ عليه العذر او غير عالم به كما هو فرض مسئلتنا ومع عدم الدليل على خروج بعض الافراد
لا بد من الحكم بالبقاء تحت الاطلاق ومع الشك في خروج الفرد الثاني ولا دليل على خروج غيره ومنه الفرد الاخير فلا بد من الحكم عليه بوجوب الكفارة
سواء قلنا بوجوب الصوم عليه ام قلنا بعدم وجوبه لان خروج ما خرج من تحت المطلق لاجل عنوان عدم وجوب الصوم حتى يحصل الحرج في كل مورد صدق

ويفسد

الاصل

عدم وجوب الصوم فيتكلم في ان هذا الشخص هل يجب عليه الصوم ام لا ويبتني على المسئلة الاصولية هذا كله مع تسليم شمول المطلقات من حيث الانصراف
لهذا الفرد واما مع منعه كما تقدم فلا فرق في عدم وجوب الكفارة بين القول بوجوب الصوم عليه وبين القول بعدمه فتدبر واما في النظر فلان لهؤلاء
ان يقولوا انا لا نقول بالتنافي بين عدم التكليف ووجوب الكفارة لمخالفة الوجوب الظاهري لكن نقول القدر الثابت من ادلة الكفارة هو
وجوبها على من وجب عليه الصوم في الواقع واما من لم يجب عليه واقعا فلم تدل تلك الادلة على وجوب الكفارة فيبقى تحت الاصل وبعبارة اخرى الكفارة
مختصة بذنب خاص وهو ترك الصوم ومخالفة امر الصوم والشخص المذكور لم يخالفهما وانما خالف الادلة الدالة على وجوب العمل بمقتضى الاعتقاد
حيث انه اعتقد في اول النهار انه سالم من الاعذار الى الغروب فاعتقد وجوب الصوم عليه وقد تقرر انه يجب العمل بمقتضى الاعتقاد في الاحكام
الشرعية وموضوعاتها فلا يعاقب هذا الشخص على ترك الصوم وانما يعاقب على ترك العمل بمقتضى الاعتقاد الذي هو حكم الله الظاهري ومن هنا
ظهر فساد التمسك على عدم السقوط بالاستصحاب بتقريب ان الشخص قبل طرو العذر لم يسقط عنه والاصل عدم حدوث السقوط توضيح الفساد انك
قد عرفت انه لا دليل على كون الكفارة واجبة على هذا الشخص وبعبارة اخرى كون هذا الافطار المتعقب بطرو العذر موجبا للكفارة نعم قبل طرو
العذر لما ظن انه سالم عن العذر ظن ان عليه الكفارة فاذا تبين العذر وعلم انه في الزمان السابق كان ممن هو غير جامع للشرائط الى آخر اليوم
وقد قلنا ان هذا الفرد لا دليل على وجوب الكفارة فيشك انه هل يجب عليه الكفارة من اول الامر ام لا وان كان مظنونا له بواسطة ظن السلامة عن
العذر ومن البين ان الاستصحاب انما يجري اذا اختص الشك بالزمان اللاحق ولا يسري الى السابق بان يكون في زمان الشك حالما بثبوت المستصحب
السابق وليس الامر هنا كذلك لانه بعد طرو العذر لا يقطع بان الكفارة وجبت عليه سابقا في الواقع بل احتمل فيما يقتضي نعم يعلم انها كانت منجزة عليه
لكن الوجوب الظاهري انما كان دائرا مدار الظن بالسلامة ومنوطا بها فيرتفع بارتفاعه كما لو اعتقد كون الشيء المائع خمرا ولا ثم شك في خمريته فشك في حرمته
فانه لا يجوز استصحاب الحرمة الظاهرية السابقة حين اعتقاد الخمرية وهو واضح غاية الوضوح ومن جميع ذلك علم ان مرادنا بسقوط الكفارة بطرو
العذر كشف العذر عن كون الكفارة غير واجبة عليه من اول الامر لا الاسقاط الحقيقي بمعنى استقرار الوجوب عليه ثم ارتفاعه وتعلقه بطرو العذر
فلو افطرت المرأة الصائمة الظانة للسلامة من العذر فتبين على التكفير واعتقت رقبة كفارة لافطارها بمقتضى ظن السلامة ثم حاضت فالاقوى
بطلانه اذ الحيض كاشف عن انه لم يكن عليها كفارة من اول الامر كما لو شهد عدلان عند الحاكم بما يوجب اعتاق الشخص لعبده فالزمه بالاعتاق فاعتق
ثم تبين كذبهما حيث حكم المصنف في بحث العتق ببطلانه فلو كانت الكفارة مستقرة عليها وكان طرو الحيض رافعا لها لم يكن معنى لبطلان العتق ان
لو سلمنا ان طرو العذر رافع للوجوب المستقر فانما هو قبل الامتثال واما بعده فلا وجوب حتى يرفعه العذر ومقتضى ذلك صحة العتق لحصول الامتثال به
الخامس لو وجب شهران متتابعان سواء كان بكفارة او بنذر فعجز صام ثمانية عشر يوما لرواية ابي بصير وسماعة بن مهران قالا سألنا ابا عبد الله ع
عن الرجل يكون عليه صيام شهرين متتابعين فلم يقدر على الصيام ولم يقدر على العتق ولم يقدر على الصدقة قال فليصم ثمانية عشر يوما من كل عشرة
ايام ثلثة لكن الظاهر ان الرواية غير صحيحة فالتعويل عليها مشكل اللهم الا ان يكون الحكم مشهورا والا فالحكم بوجوب الصدقة بما تمكن في كفارة شهر
شهر رمضان احسن وفاقا لصاحب المدارك والمحكي عن ابن الجنيد والصدوق في المقنع لرواية عبد الله بن سنان الموصوفة بالصحة في كلام جمع
عن ابي عبد الله ع في رجل افطر في شهر رمضان يوما واحدا متعمدا من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا
فان لم يقدر تصدق بما يطيق وفي ثبوتها رواية اخرى والظاهر ان هذه اخص من السابقة فتقدم والمحكي عن الشهيد التخيير بين الامرين وهو حسن
مع تكافؤ الخبرين فان عجز عن صوم ثمانية عشر او التصدق فاصلا على المتقدم استغفر الله تعالى والظاهر عدم الخلاف فيه ويدل عليه رواية ابي بصير عن ابي
عبد الله ع كل من عجز عن الكفارة التي تجب عليه صوم او عتق او صدقة في يمين او نذر او قتل او غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفارة فالاستغفار
له كفارة ما خلا يمين الظهار ولو قدر على اكثر من ثمانية عشر يوما او على الاقل منها فالوجه عدم الوجوب للاصل نعم لا يبعد الوجوب بالاقل عملا بالخبر المشهور
بقوله ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم اما لو قدر على العدد دون التوصيف فالوجه وجوب التوالي
المقدور ولم اعرف في هذا الوجه بعد الا ان الرواية على ثمانية عشر مع العجز عن صيام شهرين متتابعين ورواية ما لا يدرك كله لا يترك كله واخبارها لا
يجري في الامور المقيدة والمركبات التقييدية كما حقق في محله مع ان الرواية لخصوصها اللهم الا ان يقال بانه مدلول الرواية حكم صورة العجز عن اصل الصيام
فليتأمل ولو صام شهرا فعجز احتمل وجوب تسعة لكون كل ثلثة ايام من الثمانية عشر بدلا من عشرة ايام من الشهرين كما في الخبر في احد التخريجين ويحتمل
وجوب مجموع ثمانية عشر اذ يصدق عليه انه لا يقدر على الصيام والاحوط فيدخل في الرواية لان عدم القدرة فيها اعم من ان يكون ابتداء او في
الاثناء ويحتمل السقوط راسا لاحتمال ان انه عجز وصام ثمانية عشر لان بدلية صوم ثمانية عشر ليست الا اذا وقعت حال العجز لا حال القدرة كما هو الظاهر
من الرواية بل للاصل ولاختصاص مورد السؤال في الرواية بحكم التبادر بمن لم يقدر ابتداء او عدم الدليل على بدلية كل ثلثة من عشرة السادس لو
اجنب ليلا او نهارا بالتعمد تمكنه من الغسل حتى اصبح فالقضاء على اشكال منشأ الاطلاقات الدالة على وجوب القضاء بعد الاغتسال مع انه مفرط

بقطع بزواله

لا يترك كله

في التأخير من الأصل واختصاص الإطلاقات بصورة التمكن بحكم التبادر ومنع التفريط لعدم وجوب الغسل فورا وهذا أقوى وإن كان الأول
أحوط نعم لو علم أو ظن عدم تمكنه بعد شعبان للتمكن وجب عليه ذلك في زمان فإن أخر فالظاهر وجوب القضاء والكفارة لأنه في معنى الباقي على الجنابة متعمدا

المطلب الرابع في بقايا مباحث موجبات الإفطار في الجملة أو بعضها الأول القضاء وهو واجب على كل تارك للصوم عامدا بردة أو سفر مبيح للإفطار (موجبات الإفطار)
أو مرض كلا أو بعضا أو نوم أو حيض أو نفاس حاصلين في جزء من النهار أو بغير عذر مع وجوبه عليه أما وجوب القضاء بفوات الصوم بالارتداد فالظاهر عدم الخلاف
فيه بين الأصحاب كما حكي عن الذخيرة واستدل عليه بعضهم بالعمومات الدالة على وجوب قضاء ما فات من الصيام **أقول** لم أطلع بعد على مثل هذه
المطلقات أو العمومات نعم قد يدعى الإجماع على وجوب القضاء على كل من أفسد صومه عمدا استثني وهو حسن لو ثبت عدا ما يزعم من روايتي الحلبي
وابن سنان عن أبي عبد الله ع الأولى قال إذا كان على الرجل شيء من صوم شهر رمضان فليقضه في أي الشهور شاء أياما متتابعة والثانية أنه قال من أفطر شيئا
من رمضان في عذر فإن قضاه متتابعا فهو أفضل وإن قضاه متفرقا فحسن وليس فيهما دلالة على المطلب أما في الأولى فلأنه إنما يدل على التوسعة في القضاء
لمن كان عليه القضاء وليس الكلام إلا فيمن عليه وليس فيهما بيان لمن عليه القضاء عموما أو خصوصا بل المراد بيان الحكم بالتوسعة لمن عليه قضاء فلو وقع
الكلام في المرتد أو غيره مثل أنه هل عليه قضاء وهل عليه شيء من صوم رمضان أم لا فلا تدل هذه الرواية على أن عليه قضاء نعم بعدما ثبت أن عليه القضاء
إذا وقع الكلام في أنه فوري أم لا فهذه الرواية تدل على التوسعة وكذا الرواية الثانية لاختصاصها بمن أفطر لعذر فلا يشمل مثل المرتد لمثل هذا
الكلام إلا أن يقال إن الرواية واردة في مقام بيان الرخصة في تفريق القضاء لمن عليه قضاء لا في مقام بيان وجوب القضاء فحكم هذه الرواية بعد فرع
من وجوب القضاء على الشخص اللهم إلا أن يقال إنها دالة على التوسعة في القضاء الكلي إذا أفطر في عذر والتوسعة والتخيير بين التتابع والتفريق فرع وجوب
أصل القضاء فيدل عليه بالالتزام العرفي نعم قد يدعى الإجماع على وجوب القضاء على كل من أفسد صومه عمدا استثني وهو حسن لو ثبت فكيف كان
فلم أعثر على إجماع أو دليل يدل بالإطلاق أو عموم على وجوب قضاء الصوم على كل من لم يصم لعذر أو لغيره لكن عليك بالتتبع لعلك تجد ذلك
بعد عثوري على ... عندك وليس عندك من كتب الأخبار إلا الاستبصار ثم لا يتوهم أحد أن الإطلاقات الدالة على سقوط القضاء عن الكافر إذا أسلم
وتواتر ... دالة على سقوط القضاء عن المرتد وذلك لأن المتبادر الكافر الأصلي دون غيره أما وجوب القضاء إذا فات بالسفر أو
المرض المبيحين فهو موضع وفاق ويدل عليه نص الكتاب والسنة المستفيضة وأما وجوبه إذا فات بالنوم والمراد به أن لا يسبق النية من الليل
ويستمر نومه إلى زمان يخرج وقت تدارك النية وهو ما قبل الزوال أو ان يدنيه على الخلاف فهو مما لم أعثر على دليل عليه ولا يشمله إطلاق ...
ابن سنان المتقدمة إذ لا يصدق على هذا الشخص أنه أفطر العمد وأما وجوب القضاء إذا فات بالحيض والنفاس فهو أيضا موضع وفاق على الظاهر ويدل
عليه مضافا إلى ما سيأتي من الأخبار الدالة على اشتراطه بوجوب الخلو منهما المشتملة على ذكر وجوب القضاء روايتا زرارة والحسن بن راشد في خصوص
الحيض الأولى عن أبي جعفر ع قال الحائض ليس عليها أن تقضي الصلوة وعليها أن تقضي صوم شهر رمضان والثانية عن أبي عبد الله ع قال قلت له الحائض
تقضي الصلوة قال لا قلت تقضي الصوم قال نعم قلت من أين جاء هذا قال أول من قاس إبليس الرواية وأما وجوبه على تارك الصوم بغير عذر فإن كان تركه بأحد
الأسباب المعتمدة التي نص على وجوب القضاء فيها لصحة الإفطار عليها كالأكل والشرب والجماع ونحوها أو بالخصوص كالنوم الثاني للجنب وغيره
الجنب فهو الدليل على وجوب القضاء وإن كان تركه لشيء لم يثبت مثل ترك النية أو نية الإفطار بناء على حصول الإفساد به فيحتاج الحكم بوجوب القضاء
فيه إلى نص خاص أو عام ولم أعثر على واحد منهما ولا على الإجماع الذي سابقا والمرتد عن فطرة وغيرها أي عن ملة سواء في الحكم بوجوب القضاء
ولا يجب القضاء لو فات الأداء بجنون أو صغر أو كفر أصلي أو إغماء أما في الأولين فقد يحتج لهما بقوله رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم
حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وفيه ما لا يخفى لأنه إنما يدل برفع القلم عنهما بالنسبة إلى القضاء فلا دليل يجابا للكلام في وجوبه عليهما بعد البلوغ
والإفاقة وإنما يدل بنفي الأداء عنهما المستلزم لنفي القضاء الذي هو ممنوع فالعمدة هو الإجماع وأما السقوط عن الكافر بعدما أسلم فيدل عليه مضافا
إلى عموم قوله ع الإسلام يجب ما قبله روايات منها رواية الحلبي عن أبي عبد الله ع أنه سئل عن رجل أسلم في النصف من شهر رمضان ما عليه من صيامه قال ليس عليه
إلا ما أسلم فيه ومنها رواية العيص بن القسم قال سألت أبا عبد الله ع عن قوم أسلموا في شهر رمضان وقد مضى منه أيام هل عليهم أن يقضوا ما مضى
منه أو يومهم الذي أسلموا فيه قال ليس عليهم قضاء ما مضى ولا يومهم الذي أسلموا فيه إلا أن يكونوا أسلموا قبل طلوع الفجر وتقييد الكفر بالأصلي يحتمل أن يراد
به إخراج المرتد فقط ويحتمل أن يراد به إخراج من انتحل الإسلام من الفرق المحكوم بكفرهم كالخوارج والغلاة والنواصب وأما المرتد فقد
مضى من المصنف الحكم بوجوب القضاء عليه وأما من انتحل الإسلام فالظاهر من بعض عدم وجوب القضاء عليهم إذا أوقعوا الأداء صحيحا بحسب اعتقادهم ووجوبه إذا
أوقعوه فاسدا كلا وكذا حكم غيرهم من المخالفين إذا استبصر واستند في الثاني إلى العمومات الدالة على وجوب القضاء المتناولة لهم أيضا
وفي الأول إلى رواية محمد بن مسلم وبريد والفضيل وزرارة عنهما ع في الرجل يكون في بعض هذه الأهواء كالحرورية والمرجئة والعثمانية
والقدرية ثم يتوب ويعرف هذا الأمر ويحسن رأيه يعيد كل صلوة صلاها أو صوم أو زكوة أو حج أو ليس عليه إعادة شيء من ذلك قال ليس عليه إعادة

شيء من ذلك غير الزكوة فإنه لا بد من أن يؤديها لأنه وضع الزكوة في غير موضعها وإنما موضعها أهل الولاية ورواية بريد بن معوية عن أبي عبد الله ع قال
سألته عن رجل وهو في بعض هذه الأصناف من أهل القبلة ناصب متدين ثم من الله عليه فعرف هذا الأمر أيقضي حجة الإسلام فقال يقضي أحب إلي
وقال كل عمل عمله وهو في حال نصبه وضلالته ثم من الله تعالى عليه وعرفه الولاية فإنه يؤجر عليه إلا الزكوة فإنه يعيدها لأنه وضعها في غير موضعها
لأنها لأهل الولاية أما الصلوة والحج والصيام فليس عليه القضاء وأما سقوط القضاء بالإغماء فهو مذهب الشيخ في النهاية والمبسوط وابن إدريس
على ما حكي عنه والمحقق والمص وحكي عن عامة المتأخرين مطلقا ولو لم ينو مثله وزاد المص في التذكرة بقوله أو عولج بالمفطر ومستندهم رواية أيوب
بن نوح قال كتبت إلى أبي الحسن الثالث ع أسأله عن المغمى عليه يوما أو أكثر هل يقضي ما فاته أم لا فكتب لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلوة وخلافا للمحكي
عن المشايخ الثلثة فقالوا بوجوب القضاء وإن لم يسبق منه النية قال في المدارك ولم أقف للقائلين بالوجوب على حجة يعتد بها **أقول** لو ثبت
دليل دال على وجوب القضاء بفوات الصوم كما ادعاه هذا المحقق في مواضع فلعله هو دليلهم نظرا إلى فساد الصوم بعدم النية كما في النائم الذي لم
يسبق منه النية كما لا يوجد في الإغماء دليل على وجوب القضاء كما في النوم ولو دل العموم المدعى على وجوب القضاء في النوم كما استدل به عليه فقد (كذا)
دل على القضاء في الإغماء والفرق بين النوم والإغماء كما ادعوه لم يتحقق وسيجيء الكلام اللهم إلا أن يقال بالإجماع نعم يمكن الجواب عن هذا العموم
على فرض وجوده بتخصيصه بالروايتين جمعا فالقول بالوجوب ضعيف كضعف ما احتج به لهم في المختلف على ما حكي عنه من أن الإغماء مرض فيدخل
في عموم ما دل على ثبوت القضاء إذا فات الصوم بالمرض ومن أنه يجب عليه قضاء الصلوة فكذا الصوم لعدم القول بالفرق أما الأول فلعدم صدق
المرض عليه أو عدم انصرافه إليه وعلى فرض تسليمهما فعموم ما وجوب القضاء بسبب المرض مخصص بالروايتين لأنهما خاصتان وأما الثاني فلمنع
الحكم في الصلوة أولا وما دل على قضائها العلة محمول على الاستحباب بقرينة الروايتين المصرحتين بعدم وجوب قضائها ومنع عدم الفرق ثانيا وما
ادعي من عدم القول بالفرق غايته أن يكون بالنسبة إلينا إجماعا مركبا منقولا لا يعارض الروايتين مع اشتهار مضمونهما سيما بين المتأخرين
وتسليم تعارض ما ذكر من الدليل مع الروايتين تساقطهما والرجوع إلى الأصل ثانيا اللهم إلا على فرض وجود عموم دال على وجوب قضاء ما فات
فتم ثم إن ما ذكره المص من التعميم لصورة المعالجة بالمفطر كذلك ولا يتوهم وجوب القضاء للأدلة الدالة على كون هذا الشيء مفطرا أو موجبا للقضاء
لأنه مورد تلك الأدلة حال التكليف ولذا لا يوجب شيئا على الناسي وشبهه ويستحب التتابع في القضاء لما فيه من المسارعة إلى الخير ولرواية ابن سنان المتقدمة
وحكي عن ابن أبي عقيل أنه حكى عن بعض الأصحاب أنه يستحب التفريق وحكى عنه أيضا عن بعض أنه يستحب تتابع ستة وتفريق البواقي فهما ضعيفان ومستندهما
ضعيف بالنسبة إلى أدلة استحباب التتابع ولو سلم التكافؤ فالمرجع بعد التساقط عموما المسابقة إلى الخير مضافا إلى ما يؤيده بالاحتياط واعلم
أن الظاهر عدم كون وجوب القضاء خصوصا رواية الحلبي المتقدمة فليقضه في أي الشهور شاء أياما متتابعة وكذا رواية ابن سنان المتقدمة حيث دلت
على جواز التفريق المنافي لوجوب المبادرة ويدل عليه أيضا رواية حفص بن البختري عن أبي عبد الله ع قال كن نساء النبي ص إذا كان عليهن صيام أخرن ذلك
إلى شعبان كراهة أن يمنعن رسول الله حاجة فالمحكي عن أبي الصلاح هو ضعيف غير واضح المستند اعلم أن المص اكتفى من الحكم بعدم وجوب الفور
بالحكم باستحباب التتابع **مسئلة** لا خلاف في وجوب الإفطار على المسافر وعدم صحة الصوم منه ووجوب القضاء عليه لو صام في السفر في الجملة وإنما
الخلاف في مواضع الأولى أن الإفطار هل هو مشروط بخروج المسافر قبل الزوال فلو خرج بعده يتم الصوم مطلقا أو بالعزم على السفر من الليل أيضا
بحاله في النهار ولم يفطر مطلقا ومشروط بكلا الأمرين مع عليهما ولو بعد أحدهما يتم الصوم أو غير مشروط بشيء منهما أصلا بل يفطر مطلقا ولو خرج
بعد الزوال ولم يعزم عليه من الليل أقوال أوسطها أولها وهو المتم للروايات المستفيضة منها رواية الحلبي عن أبي عبد الله ع أنه سئل عن الرجل يخرج من بيته
يريد السفر وهو صائم فقال إن خرج قبل أن ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم وإن خرج بعد الزوال فليتم يومه ومنها رواية محمد بن مسلم
عن أبي عبد الله ع قال إذا سافر الرجل في شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم ويعتد به من شهر رمضان دلت بمفهومها
على عدم وجوب صيام اليوم وعدم الاعتداد به إذا خرج قبل نصف النهار ومنها رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله ع في الرجل يسافر في شهر
رمضان يصوم أو يفطر قال إن خرج قبل الزوال فليفطر وإن خرج بعد الزوال فليصم ومنها رواية الحري له أيضا عن أبي عبد الله ع إذا خرج الرجل
في شهر رمضان بعد الزوال أتم الصيام وإن خرج قبل الزوال أفطر وبها لاستجماعها المرجحات الداخلية كأخصيتها بالنسبة إلى بعض الأدلة
الآتية وصحة بعضها وكثرتها والمرجحات الخارجية من اشتهار مضمونها سيما بين القدماء وموافقة الحكم الأول من حكميها وهو الإفطار
قبل الزوال لعموم الكتاب والسنة من وجوب الإفطار على المسافر مطلقا وموافقة الحكم الثاني منها للإجماع المحكي عن الخلاف
عن كلها خالفها من المطلقات الدالة على وجوب الإفطار مطلقا كما دست والناصة في جواز الإفطار ولو خرج بقليل قبل الغروب والتي هي
أدلة القول الأخير كرواية عبد الأعلى في الرجل يريد السفر في شهر رمضان قال يفطر وإن خرج قبل أن تغيب الشمس بقليل ومن الروايات الدالة
على اشتراط العزم على السفر من الليل كما هو مختار الشيخ في بعض كتبه والمحقق كرواية علي بن يقطين عن أبي الحسن ع في الرجل يسافر في شهر رمضان أيفطر

في منزله قال اذا حدث نفسه في الليل بالسفر افطر اذا خرج من منزله وان لم يحدث نفسه من الليلة ثم بدا له في السفر من يومه اتم صومه ورواية ابي بصير قال اذا خرج
بعد طلوع الفجر ولم ينو السفر من الليل اتم الصوم واعتد به من شهر رمضان في احديها اذا اردت السفر في شهر رمضان فنويت الخروج من الليل فان خرجت قبل
الفجر او بعده وانت مفطر وعليك قضاء ذلك اليوم والرضوي وعلوله خرج من منزله يريد النهروان ذاهبا وجائيا لكان عليه ان ينوي من الليل سفرا
والافطار فان هو اصبح ولم ينو السفر فبدا له وافطر مضافا الى موافقتها للمذهب كثير من العامة كالاوزاعي واحمد واسحق والزهري والنخعي ومكحول كما عن
المنتهى واما القول الثالث المحكي عن الشيخ في المبسوط فلم نقف له على مستند نعم استدل له بعض مشايخنا بان فيه جمعا بين الاخبار الدالة على اشتراط
الافطار بالخروج قبل الزوال والعين الدالة على اشتراطه بالعزم على السفر بتخصيص ما دل على الافطار قبل الزوال بما اذا عزم على السفر من الليل فان
لان التعارض بينهما تعارض العموم والخصوص من وجه فيقيد عموم كل منهما بخصوص الآخر ان الظاهر يحمل على النص وفيه ان هذا الجمع لا يحتاج الى
شاهد هو اولى من الجمع بينهما بالاكتفاء باحد الامرين كما في الوسائل فانه يحتاج الى شاهد انتهى كلامه وسيعم على الاستدلال ان العامين من وجه
اذا كانا متعارضين فالجمع بينهما بتقييد عموم كل منهما بخصوص الآخر محال الا ان العقلية لا نرجع بين النقيضين فاذا ورد اكرم العلماء ولا
تكرم الفساق منهم ولا تكرم الفساق الا العلماء منهم مقتضى ذلك وجوب اكرام العلماء الفاسقين وحرمته وهو المحال اللازم وان لم يكونا متعارضين
بما يحتاج الى تقييد عموم واحد منهما بخصوص الآخر لان التقييد والتخصيص فرع التعارض والتنافي فقول ان لو خلت الادلة الدالة على
وجوب الافطار اذا خرج قبل الزوال مع الادلة الدالة على وجوب اتمام الصوم اذا خرج بعد الزوال مع الادلة على وجوب الاتمام مع عدم العزم ليلا
لاحتاج منهما الى تقييد بل يبقى كل على عمومه لعدم التنافي بين الحكمين وليس الا مثل اكرم العلماء واكرم العدول وان لو خلت الادلة الاولى مع الادلة الرابعة
وكذا لو خلت الثانية مع الثالثة فيقع التعارض لكن بتخصيص عموم كل بخصوص الآخر وحمل ظاهر كل على نص الآخر المحال الا ان معنى تخصيص عموم
الادلة الاولى بخصوص الرابعة ان يقال ان من خرج قبل الزوال يجب عليه الافطار الا اذا لم يعزم الخروج من الليل فانه يجب عليه الاتمام ومعنى العكس
ان من لم يعزم على الخروج من الليل اتم صومه لم يفطر الا اذا خرج قبل الزوال فانه يفطر ومن البين ان المعنيين متنافيين ودفع على ذلك الحال الادلة
الثانية مع الثالثة فالتحقيق ان اللازم في تعارض العامين من وجه حمل عموم احدهما وظهوره على خصوص الآخر ونصوصيته وابقاء عموم الآخر وظهوره
على حاله ويسمى هذا الوجه ارتكاب التقييد في احد المطلقين ولذا لا بد من وجود المرجح لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح اذا عرفت هذا **فنقول** ان هنا
تعارضين احدهما بين الادلة الاولى والرابعة والآخر بين الثانية والثالثة فوجوه الجمع المتصورة هنا اربعة احدها تخصيص الاولى بالرابعة وتخصيص
الثانية بالثالثة مع ابقاء عموم الاخيرة والثالثة على حالهما ومقتضاه ما قاله الشيخ في المبسوط من اشتراط اجتماع الامرين في الافطار عكس الاول اعني
تخصيص الرابعة بالاولى والثالثة بالثانية وابقاء عموم الاولى والثانية على حالهما ومقتضاه ما حكي عن الوسائل من اشتراط احد الامرين والثالث
الاول من الثاني والثاني من الاول ومقتضاه ما اخترناه من المذهب المشهور وهو اناطة الافطار بالخروج قبل الزوال وان لم يعزم والرابع عكس
الثالث ومقتضاه القول الثاني المحكي عن الشيخ في غير المبسوط والمحقق من اناطة الافطار بالعزم على السفر ليلا وان خرج بعد الزوال ولا يخفى ان تقديم
احد هذه الوجوه على الباقي يحتاج الى مرجح وقد عرفت ان المرجح مع الوجه الذي اخترناه فظهر من هذا ان قول الشيخ المحكي في المبسوط الموافق لاحد وجوه
الجمع الاربعة ليس الا كقول صاحب الوسائل الموافق لواحد منها في الاحتياج الى المرجح والشاهد الا ان ما قاله بعض مشايخنا من ان الجمع الموافق
لمذهب الشيخ لا يحتاج الى الشاهد بخلاف الجمع الذي قاله في الوسائل لا يخلو عن تحكم بقي هنا شيء وهو ان محل المرجحات الموجبة لترجيح اخبار اناطة الافطار
بالخروج قبل الزوال من موافقة الكتاب ومخالفة العامة مختص باحد الحكمين المستفادين من تلك الاخبار وهو الافطار اذا خرج قبل الزوال وان لم يعزم
السفر من الليل بل عزم الصوم واما الحكم المستفاد منها وهو الصوم مع الخروج بعد الزوال فلا مرجح لها بالنسبة اليه لعله جريان عمومات الافطار وعدم
معلومية مذهب العامة فيه اللهم الا ان يكتفى فيه بالشهرة ونقل الاجماع عن الخلاف مضافا الى ظهور الاجماع المركب اذ كل من قال بوجوب الافطار بالخروج
قبل الزوال وان لم يعزم السفر ليلا قال بالاتمام بالخروج بعد الزوال وان عزم السفر ليلا فتدبر **مسئلة** الظاهر عدم صحة الصوم الواجب في السفر الا
في المواضع المستثناة بل ادعي عليه الاجماع ويدل عليه الروايات المستفيضة بل المتواترة كما قيل منها رواية صفوان انه سئل عن الرجل يسافر في شهر رمضان
فيصوم قال ليس من البر الصيام في السفر ومنها رواية محمد بن حكيم لو ان رجلا مات صائما في السفر ما صليت عليه ومنها في السفر فصام اناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فسماهم
العصاة فالصيام في السفر الا ثلاثة ايام التي قال الله تعالى في الحج ورواية عمار عن الرجل يقول لله علي ان اصوم شهرا او اكثر من ذلك او اقل فعرض له امر لا بد له
ان يسافر ايصوم وهو مسافر قال اذا سافر فليفطر فانه لا يحل له الصوم في السفر فريضة كان او غيرها والصوم في السفر معصية ومنها رواية البزنطي
عن الصيام بمكة والمدينة قال افريضة فقلت لا ولكنه تطوع كما يتطوع بالصلاة فقال تقول اليوم وغدا فقلت نعم فقال لا تصم وفي رواية اخرى عن سافر
قصر وافطر فمن لم يفعل فلو لم يكن الذين اذا سافروا قصروا واذا افطروا الى غير ذلك من الاخبار واما الصوم المندوب بغير الثلاثة ايام عند قبر النبي فالاكثر
الفقهاء على صحة الصوم للاطلاقات المذكورة بل النص ورواية عمار البزنطي عليها بقوله في الاولى فريضة كانت او غيرها وكون المورد خصوص التطوع

للشيخ بعض مشايخنا ان هذا الاسند لاله

ما اصليت عليه رواية في السفر

في الثانية اللهم الا ان يراد بالفريضة الاولى خصوص شهر رمضان فيشمل غيرها للواجب ويكون كسائر الاطلاقات خلافا للمحكي عن جماعة من المتأخرين
من ميلوا الى الصحة اما مع الكراهة كما عن بعض او مع عدم كراهة كما عن آخرين لرواية اسمعيل بن سهل عن الحسن بن بسام الاولى خرج ابو عبد الله عليه السلام من المدينة في ايام
بقين من شعبان وكان يصوم فدخل شهر رمضان وهو في السفر فافطر فقيل تصوم في شعبان وتفطر شهر رمضان فقال نعم شعبان الي ان شئت صمت
وان شئت لا وشهر رمضان عزم من الله على الافطار والثانية عن رجل قال كنت مع ابي عبد الله عليه السلام فيما بين مكة والمدينة في شعبان وهو صائم ثم رأينا هلال رمضان
فافطر فقلت له جعلت فداك امس كان من شعبان وانت صائم واليوم من شهر رمضان وانت مفطر فقال ان ذلك تطوع ولنا ان نفعل ما شئنا وهذا
فرض وليس علينا ان نفعل الا ما امرنا ورواية الجعفري قال كان ابي يصوم عرفة في اليوم الحار في الموقف الخ ورواية البزنطي المتقدمة حيث فصل
المعصوم في مورد السؤال ولولا الفرق بين النافلة والفريضة لم تكن فائدة في الاستفصال فلا بد من حمل قوله لا تصم على الكراهة ليحصل الفرق والمثل
محل اشكال الا ان القول الاول لا يخلو عن قوة لكثرة الاخبار الدالة عليه وعدم صحة الاخبار التي عدها الخالية اجبر بعضها مضافا الى معارضتها برواية عمار
والبزنطي بناء على شمول الفريضة في الاولى لمطلق الواجب ليكون المراد بغيرها خصوص المندوب واحتمال كون الاستفصال في الثانية عن كون السؤال
عن الفريضة والنافلة لغرض آخر غير اختصاص التحريم بالفريضة فان الفعل المسلم الثابت بالعقل والعرف ان الترك لا الاستفصال على العموم الا
الاستفصال على الخصوص نعم في فهمه منه في بعض الموارد مع انه لو كان الاستفصال لاجل اختصاص الحرمة بالفريضة لم يكن فائدة في الاستفصال
في التطوع عن ايام العشرة بقوله تقول اليوم وغدا اذ لا فرق بين النافلة والفريضة في اختصاص الحكم بهما بصوم عدم ايام العشرة فكان ان يجاب
اولا الاستفصال عن الاقامة والعدم ثم كون المسؤول عنه فريضة او تطوعا ما يكشف عن ان الاستفصال الاول ليس لغرض تخصيص الحكم والا
على الثاني ثم الواجب بعد تعارض اخبار الجانبين بالرواية بين ترجيحهما من حيث السند والموافقة لشهرة القدماء ومع التنزل فالتساقط والرجوع الى
العمومات الناهية عن الصوم بقول مطلق في السفر واما استثناء الثلاثة ايام عند قبر النبي فهو مقتضى رواية علي بن حكيم المتقدمة والمحكي عن المقنعة
لكان المشاهد المشرفة وله يعثر له على مستند **مسئلة** يسقط الصوم عن المريض الذي يتضرر به بلا خلاف ظاهر بل يدل عليه مضافا الى عموم ما
نفي الحرج والضرر بالآية والاخبار قال الله سبحانه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر ورواية حريز كلما اضر به الصوم فالافطار له واجب
وفي صدر تلك الرواية الصائم اذا خاف على عينيه من الرمد افطر ولا فرق بين المتضرر بزيادة المرض او بطوئه او عسر علاجه لاطلاق الادلة وهل الحق
به حدوث المرض الصحيح الظاهر نعم للعمومات وصدر الرواية بضميمة عدم القول بالفصل بين الامراض وقد يستدل لذلك بقوله كلما اضر به الخ وفيه نظر
ثم لا اشكال في ثبوت الحكم مع العلم بالضرر وكذا مع الظن به للاجماع ولزوم الحرج لو لم يعتبر لان الاقدام على ما يظن معه الضرر حرج عظيم ولا يشترط
باب العلم به فلو وجب الصوم مع الظن لوقع المكلفون كثيرا في الضرر ولصدق المضر عليه عرفا فيقال لما يظن ان الصوم يضر به الصوم مضر به مضافا
في الخبر كلما اضر به والسر في ذلك انا وجدناهم يكتفون في الحكم بثبوت الامور التي لا طريق للعلم اليها غالبا بالظن بثبوتها كل ذلك مضافا الى الصدق
خوف الضرر ومعه لاجل ذلك تعدى بعضهم الى الاحتمال المساوي لجعل المناط في الرواية خوف الرمد وهو يحصل مع احتمال الاحتمال الامساواة
ثم المطلب في غيره بعدم القول بالفصل وهو جيد اللهم الا ان يكون الاجماع على اعتبار الرجحان في الاحتمال وهو ملحوظ واذا برئ المريض قبل الزوال ولم
ولم يفعل شيئا من المفطرات صام ذلك اليوم واعتد به من رمضان **مسئلة** الحامل المقرب وهي التي قرب زمان وضعها والمرضعة القليلة
اللبن اذا خافتا على الولد او النفس يجوز لهما الافطار بلا خلاف ظاهر وعن المنتهى انه عليه الاجماع فيها الاسلام يدل عليه مضافا الى عمومات
نفي العسر والحرج والضرر رواية محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول الحامل المقرب والمرضعة القليلة اللبن لا حرج عليهما ان يفطرا في
شهر رمضان لانهما لا يطيقان الصوم وعليهما ان يتصدق كل واحد منهما في كل يوم يفطر
فيه بمد من طعام وعليهما قضاء كل يوم افطرتا فيه يقضيانه بعد في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه قال المرأة تخاف على ولدها ومثله الرضوي
اذا لم يطيقا الشيخ او الشاب او المعلول او الحامل ان يصوم من العطش او الجوع او تخاف المرأة ان يضر بولدها فعليهم جميعا الافطار ويتصدق
كل واحد منهم كل يوم بمد من طعام وليس عليه القضاء ومقتضى اطلاق الرواية الاولى وجوب التصدق بالمد في ما ان كان الافطار للخوف من النفس
بل ظاهر قوله لانهما لا يطيقان اختصاصه به وعلى هذا الاطلاق حكي الاجماع عن الخلاف خلافا للمحكي عن العلامة وولده والمحقق والشهيد
الثانيين فخصوا ثبوت الخوف على الولد بل حكي عن بعض انه المشهور ولعله لحلو الخبر المروي في مستطرفات السرائر الخالص بالخوف على النفس عن
ذكر الصدقة مع الورود في مقام الحاجة فيصير ظاهرا في عدم وجوب الصدقة فيجب تقييده لانه اخص والمجبرية الرواية المتقدمة بالاجماع المحكي
معارض بانجبار هذا بالشهرة المحكية وهو اخص من الاجماع المحكي وغاية الامر الرجوع الى الاصل بعد التعارض والتساقط لكن الاظهر هو
الاول لصحة الرواية وانجبارها بالاجماع المحكي عن الخلاف المؤيد بعدم نقل المحقق في المعتبر على ما حكي عنه هذا التفصيل الا عن الشافعي
يوم من دعوى الشهرة فلا تقوى لجبر الخبر المجهول السند مضافا الى اعتضاد الرواية باطلاق الخبر ولانه ابي الحسن ان امرأتي جعلت على نفسها صوم شهر

أو تضعف عن لبنها وإن ركبها الحبل ولم تقو على الصوم فإنه تفطر وتتصدق عن كل يوم بمد على مسكين ثم الأظهر أنه يجب عليهما القضاء كما صرح في الرواية
وهو المشهور بل حكي الإجماع عليه خلافا للمحكي عن سلار وظاهر التبيين حيث لم يذكره ولا يظهر مستنده سوى الأصل والوضوح وخلو الخبر الآخر
مع وروده في مقام الحاجة لكن في سنده ما فيه كما قيل فلا يقاوم الرواية الصحيحة المعتضدة بالإجماع المنقول والشهرة ورواية السرائر حيث ذكر
فيها القضاء على ما حكي ومنه يظهر الجواب عن الوضوح ثم الظاهر عدم الفرق في الرضيع بين الأم وغيرها كائنة من كانت **مسألة** لا خلاف في
جواز الإفطار للشيخ والشيخة سواء عجزا عن الصوم أصلا أو شق عليهما ويدل عليه مضافا إلى العموم خصوص الروايات الآتية ولا خلاف أيضا على
الظاهر في وجوب التصدق مع شق الصوم وإنما الخلاف في موضعين أحدهما وجوب التصدق على العاجز عن الصوم أصلا فإن المحكي عن المفيد والمرتضى
وابن زهرة والديلمي والحلبي والحلي والعلامة في المختلف والمحقق والشهيد الثانيين عدم وجوب التصدق في هذه الصورة وعن الانتصار دعوى
الإجماع عليه وعن الغنية نفي الخلاف عنه وحكي عن الأكثر للأصل والخبر رجل شيخ لا يستطيع القيام إلى الخلاء ولا يمكنه الركوع والسجود فقال
ليوم برأسه إيماء إلى أن قال فلت له فالصيام فقال إذا كان في ذلك الحد فقد وضع الله تعالى عنه وإن كانت له مقدرة فصدقة مد من طعام
بدل كل يوم أحب إلي وإن لم يكن له يسار فلا شيء عليه وضعفه مجبور بالإجماع وعدم الخلاف المحكيين فيخصص إطلاق [illegible] روايات كأنه ادعى جماعة
من الأصحاب كالقديمين والصدوقين والشيخ والقاضي والفاضلين وابن فهد والشهيد على ما حكي عنهم إلى القول بوجوب الصدقة مطلقا
رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر ع يقول الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما أن يفطرا في شهر رمضان ويتصدق كل واحد منهما في كل
يوم بمد من طعام ولا قضاء عليهما وإن لم يقدرا فلا شيء عليهما ورواية عبد الملك بن عتبة الهاشمي قال سألت أبا الحسن ع عن الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة التي
تضعف عن الصوم في شهر رمضان فقال تتصدق عن كل يوم بمد من حنطة ورواية الحلبي عن أبي عبد الله ع قال سألته عن رجل كبير يضعف
عن صوم شهر رمضان فقال يتصدق بما يجزي عنه طعام مسكين لكل يوم ونحوها أخبار أخر لكن في صلاحيتها لتخصيص تلك الجملة لتقييد هذه تأمل لحكمها
في استحباب الصدقة ولا وضعفه ثابتا وأما الإجماع وعدم الخلاف المحكيان فموهونان بمصير جماعة كثيرة من أجلاء القدماء والمتأخرين على الخلاف
كما عرفت مضافا إلى معارضة الخبر بالخبر المحكي في تفسير قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية أنه الشيخ الكبير الذي لا يستطيع والمريض فينبغي العمومات على
كثرتها سليمة عن المعارض فالقول بالوجوب لعله أقوى وأحوط وإن كان للتأمل فيه أيضا مجال من جهة إمكان دعوى ظهورها فيمن يشق عليه مع
التأمل في دلالة الجملة الخبرية على الوجوب ثم إن الأقوى عدم وجوب القضاء وإن قدر عليه بعد ذلك لعدم الدليل لا خصوصا ولا عموما مضافا إلى رواية
محمد بن مسلم المتقدمة وإن أمكن أن يتوهم وروده مورد الغالب فهو عدم تجدد القدرة لهما وأما قوله في الخبر وإن لم يكن له يسار فلا شيء عليه فهو
ظاهر في وجوب الصدقة وأما ذو العطاش بضم العين وهو داء لا يروى صاحبه من الماء فيجوز له الإفطار أيضا بلا خلاف ظاهر وحكي عليه الإجماع مستفيضا
مضافا إلى عموم أن جواز الإفطار للمريض وتوالي العسر والحرج وخصوص رواية ابن مسلم المتقدمة ولا كلام في وجوب التصدق عليه وعدم القضاء
إذا لم يقدر عليه وإنما الكلام في وجوب القضاء إذا برئ فذهب الأكثر إلى الوجوب بل حكي عليه عدم الخلاف ويدل عليه العمومات الدالة على وجوب القضاء
على المريض إذا برئ من الكتاب والسنة اللهم إلا أن يعارض برواية محمد بن مسلم المتقدمة بالعموم من وجه فيرجع إلى الأصل لكنه فرع عدم المرجح
لتلك العمومات وهو موجود وكذا الكلام في وجوب الصدقة عليه فإن مقتضى رواية ابن مسلم وجوبها عليه مطلقا ولا مخصص لإطلاقها ولا معارض وقد مر
ما يخص الصدقة بما لو استمر مرضه إلى رمضان القابل حيث لا يجب القضاء وحمل الرواية عليه بالنسبة إلى الصدقة أيضا ولا وجه له لأن تقييدها
بالنسبة إلى نفي القضاء بتلك الصورة إنما كان لأجل المعارض الأقوى ولا يوجد مثله بالنسبة إلى دلالتها على إثبات الصدقة والأقوى وجوبها
مطلقا وفاقا للشيخ وجماعة **مسألة** من فاته شهر رمضان أو بعضه فمات في ذلك المرض لم يجب عنه القضاء للروايات المستفيضة ومنها الصحاح ظاهرا
وغيرها منها رواية منصور بن حازم قال سألت أبا عبد الله ع عن المريض في مرض شهر رمضان فلا يصح حتى يموت قال لا يقضى عنه ونحوها غيرها
هل يستحب القضاء حكي عن المنتهى أنه مذهب العلماء واستدل عليه بأنه طاعة فعلت عن الميت فوصل إليه ثوابها وضعفه بعض بأن الكلام ليس في
جواز التطوع بالصوم وإهداء ثوابه بل قضاء الفائت عنه والحكم بشرعيته يحتاج إلى دليل والأصل عدمه مضافا إلى الخبر السابق لا يقضى عنه فإنه
ظاهر في عدم مشروعيته ونحوه غيره وأصرح من ذلك لدلالته على عدم مشروعيته ما رواه الكليني عن أبي بصير عن أبي عبد الله ع قال سألته عن امرأة مرضت في
شهر رمضان وماتت في شوال فأوصتني أن أقضي عنها قال هل برئت من مرضها قلت لا ماتت فيه قال لا تقضي عنها فإن الله تعالى لم يجعله عليها قلت فإني
أشتهي أن أقضي عنها وقد أوصتني قال فكيف تقضي شيئا لم يجعله الله عليها فإن اشتهيت أن تصوم لنفسك فصم فما ذكره جيد **مسألة** إذا
استمر بالمريض مرضه إلى رمضان القابل فالأكثر على سقوط القضاء عنه ووجوب التصدق عما فاته من الأيام ويدل عليه الروايات المستفيضة بل
المتواترة منها رواية زرارة عن أبي جعفر ع في الرجل يمرض فيدركه شهر رمضان الآخر قال يتصدق عن الأول ويصوم الثاني وإن كان صح فيما بينهما
ولم يصم حتى أدركه شهر رمضان آخر صامهما جميعا ويتصدق عن الأول ورواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر ع وأبي عبد الله ع قال سألتهما عن رجل مرض

فلم يصم حتى أدركه شهر رمضان آخر فقال إن كان برئ ثم توانى قبل أن يدركه رمضان الآخر صام الذي أدركه وتصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين
وعليه قضاؤه وإن كان لم يزل مريضا حتى أدركه رمضان آخر صام الذي أدركه وتصدق عن الأول لكل يوم مد من طعام على مسكين وليس عليه قضاؤه
وفي معناهما روايات أخر كرواية أبي الصباح الكناني ورواية علي بن جعفر عن أخيه وبهذه تقيد إطلاق الأدلة الدالة على وجوب القضاء على المريض
من الكتاب والسنة ويطرح ما دل على خلافها لأنه موافق للعامة مخالف لعمل الجماعة خلافا للمحكي عن ابن بابويه من وجوب القضاء دون التكفير تمسكا
بعموم الآية من أيام أخر وهي مقيدة بما مر والمحكي عن ابن الجنيد وجملة من علمائنا الأخباريين وهو رواية سماعة عن رجل أدركه رمضان وعليه رمضان قبل
لم يصمه قال يتصدق بدل كل يوم من رمضان الذي كان عليه بمد من طعام وليصم هذا الذي أدرك فإذا أفطر فليصم رمضان الذي كان عليه فإني كنت
مريضا فمر علي ثلاث رمضانات لم أصح فيهن ثم أدركت رمضانا آخر فتصدقت بدل كل يوم مما مضى بمد من طعام ثم عافاني الله تعالى وصمتهن وهو
ضعيف بما مر لو أراد به الوجوب بالاصطلاح الحادث وحسن لو أراد به الاستحباب كما يدل عليه صريحا رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ع
قال من أفطر شيئا من رمضان في عذر ثم أدرك رمضان آخر وهو مريض فليتصدق بمد لكل يوم وأما أنا فإني صمت وتصدقت ثم إن الظاهر عدم الفرق بين
استمرار نفس ذلك المرض والانتقال منه إلى مرض آخر كما يستفاد من الأخبار وهل يلحق بالإفطار لأجله وقضاء المرض الإفطار فيهما أو في أحدهما لعذر
آخر ثم استمر ذلك العذر أو مرض بعد خروج الشهر واستمر إلى القابل أو أفطر الأداء للمرض ثم حصل عذر آخر إلى رمضان القابل فهل يسقط
القضاء أو يبدل بالتصدق أو يتعين القضاء الظاهر الثاني عملا بالدليل الدال على وجوب القضاء مطلقا السالم عن المخصص نعم قد يتوهم دلالة
رواية ابن سنان المتقدمة على إلحاق الصورة الثانية من الصور المذكورة وليس كذلك لأن الظاهر من العذر بقرينة قوله وهو مريض المرض غاية الأمر حصول الإجمال
من جهة اقتران اللفظ بما يصلح أن يكون قرينة صارفة عن معناه الحقيقي فلا يدل على المطلوب **مسألة** إذا برئ المريض المفطر بعد خروج رمضان
فإن قضى ما فات عنه فلا كلام ولا يجب عليه شيء غيره وإن لم يقضه حتى أدركه شهر رمضان آخر فإن كان الترك تهاونا فالأقوى وجوب القضاء إذا
فرغ من الشهر المقبل والتصدق للروايات المتقدمة خلافا للمحكي عن الحلي فلم يوجب الصدقة ولعله لكون الدليل على وجوبه من طريق الآحاد وهو
لا يعمل بها وأما لو كان الترك لا تهاونا بل كان عازما على القضاء وأخره اعتمادا على سعة الوقت فلما ضاق حصل العذر فالأقوى أيضا وجوب
الأمرين لإطلاق ما مر خلافا لكثير بل للأكثر على ما حكي فلا يجب التصدق لاشتراطه منضما إلى القضاء في الأخبار بما إذا ترك توانيا كما في رواية محمد بن
مسلم المتقدمة أو تهاونا كما في رواية أبي بصير عن أبي عبد الله ع قال إذا مرض الرجل من رمضان إلى رمضان ثم صح فإنما عليه لكل يوم أفطر فيه فدية طعام
وهو مد لكل مسكين قال وكذلك أيضا في كفارة اليمين والظهار مدا مدا فإن صح فيما بين الرمضانين فإنما عليه أن يقضي الصيام وإن تهاون به وقد صح
فعليه الصدقة والصيام جميعا **أقول** ما في رواية محمد بن مسلم المتقدمة وجوب الجمع بالتواني فلا يدل على مطلوبهم إذ مع العزم على القضاء
التأخير اعتمادا على سعة الوقت يصدق التواني فيجب عليه الكفارة والحاصل أن المراد بالتواني مجرد الترك لا لعذر عزم عليه أم لا ويشهد لذلك
مقابلته بقوله وإن كان لم يزل مريضا وما يتوهم من أنه غير مفرط فيبعد التكفير لأنه يستدعي الذنب غالبا لا يجدي شيئا إذ قد يكون التكفير للتضييع فإن
في التأخير آفات ومنه يظهر الجواب عن الرواية المحكية عن تفسير العياشي المعللة لوجوب الكفارة زيادة على القضاء بأنه قد ضيع ذلك الصيام
الجواب أن التضييع صادق على التأخير لاحتمال الآفات في التأخير وعدم الاعتداد بالسلامة عن الآفات والحاصل أن من أخر قضاء يوم واحد
فات من رمضان إلى يوم آخر من شعبان من السنة القابلة اعتمادا على سعة الوقت ثم مرض في ذلك اليوم يعد مضيعا للصيام وإن كان عازما على
فعله في ذلك ثم لو سلمنا أن التواني لا يجامع العزم على القضاء لكن نقول إن دلالة الرواية على اشتراط الجمع بالتواني فرع حجية المفهوم في الرواية
وهو ممنوع لأن مفهومها هو المنطوق به في الذيل بقوله وإن كان لم يزل مريضا فليس لها مفهوم حتى يدل على أنه إذا برئ ولم يتوان فليس عليه الجمع
حتى يكون مقيدا للمطلقات كرواية زرارة المتقدمة ونحوها ومثل هذين الجوابين يجاب عن رواية أبي بصير لصدق التهاون مع التأخير وإن
عزم على الفعل سيما في آخر الوقت ولو سلم فلا مفهوم لها بقرينة مقابلة قوله وإن صح فالمراد والله أعلم أن الشخص إذا صح بين الرمضانين يجب عليه
القضاء وإن لم يقض وجب عليه الكفارة والقضاء إذا فرغ من صيام المقبل اللهم إلا أن يدعى أن الغرض من قوله فإن صح إلى آخره بيان حكم من لم يصح
الصحيح حتى أدركه القابل والمراد أنه يجب على هذا الشخص القضاء فقط بعد خروج المقبل وليس الغرض منه إثبات حكم لمن صح بعد خروج رمضان الفائت
فإنه يجب عليه أن يقضيه وبقي الكفارة لفوت الأداء بل المراد بيان حكم الشخص الذي لم يصم ما فاته من رمضان الماضي حتى أدرك المقبل وأنه إن كان
مريضا بين الشهرين فليس عليه إلا التصدق وإن كان صحيحا فليس عليه إلا القضاء إذا فرغ من المقبل وإن تهاون فعليه الأمران فالمراد بقوله إن
كان صحيحا ولم يتهاون في الترك بقرينة قوله وإن تهاون إلى آخره لكن الإنصاف أن ما ذكرنا من المعنى أقرب من هذا لأن قوله وإن صح إلخ مقابل لقوله
إذا مرض بين رمضانين إلخ بمعنى أن المريض إذا استمر مرضه فيجب عليه الصدقة وإن صح في الأثناء فيجب عليه أن يقضي الفائت قبل مجيء شهر رمضان
ولا يقوم التصدق مقامه فإن تهاون هذا الصحيح ولم يفعل ما ذكر أنه واجب عليه حتى دخل القابل يجب عليه القضاء إذا فرغ من القابل والتصدق

دح ليس لقوله وان نها وبعضهم يدل على نفي الجمع عمن ترك من غيرها ويكون مقيدا للمطلقات الدالة على وجوب الجمع بمجرد الترك مع الصحة من الشهر بينهم

مسئلة لو مات الرجل وعليه شيء من الصيام فالمروي في روايات وجوب القضاء عنه على اولى الناس به منها رواية حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضي عنه اولى الناس بميراثه قلت فان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال ورواية حماد عمن ذكره عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يموت وعليه من شهر رمضان يقضيه قال اولى الناس به قلت فان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال ظاهر قوله في الروايتين لا الا الرجال انه لا يجب القضاء الا على الرجال ويحتمل ان يراد ترجيح الرجال مع وجودهم عليهن وان كن اقرب الى الميت منهم منه قدس سره لا الا الرجال ورواية محمد بن الحسن الصفار انه كتب الى ابي محمد الحسن ع رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان عشرة ايام وحكى على هذا الحكم الاجماع في الجملة ومقتضى اطلاقها هنا عدم الفرق بين ما فات لعذر او غيره ويرى فيه بعض الاصحاب لا ان جماعة اقتصروا على ما فاته لعذر لان الروايات تحمل على الغالب من الترك وهو انما يكون على هذا الوجه وفي حاصل الغلبة ثم في صلاحيتها للقرينة على ارادة الغالب من المطلقات تامل وكيف كان فينبغي القطع باشتراط الحكم بالتمكن على الولي بكون الميت متمكنا حال الحياة من فعل الفائت لان غير ذلك لا يكون عليه حتى يدخل في موارد السؤال في الروايات واستثنى من ذلك ما فات عنه لسفر فانه يقضي عنه وان لم يتمكن من فعله حال الحياة لاستمرار السفر تمسكا بروايات منها رواية ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها قال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم ومثلها رواية اخرى عن ابن مسلم ورواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في الرجل يسافر في شهر رمضان فيموت قال يقضى عنه وهذه الروايات مضافا الى ما في سندها تخالف العمل المشهور حتى قيل انه غير عامل بها عدا الشيخ في التهذيب مع ان الروايتين الاوليين ليستا صريحتين في الوجوب اذ يحتمل ان يكون السؤال عن جواز القضاء عن المرأة اذا ماتت غير متمكنة من القضاء نافيا بعدم الجواز في المرض والطمث والجواز في السفر وهل يقضى من المرأة وجوبا ما فاتته وتمكنت من تداركه وجهان من اختصاص الاخبار المتقدمة بالرجل ومن غلبة اشتراكهما معا في الاحكام لكن الاعتماد على هذه الغلبة مشكل فعدم الوجوب لا يخ عن قوة للاصل وقد يستدل على الوجوب برواية ابي حمزة ومحمد بن مسلم المتقدمتين وليستا صريحتين فيه بل ولا ظاهرتين لاحتمال كون السؤال عن جواز القضاء مع عدم تمكن المرأة من القضاء فلا يفيد الجواب الا الجواز اذا كان سبب الفوت هو السفر مع انهما ما عرفت من عدم القائل بمضمونهما عدا الشيخ

مسئلة قاضي شهر رمضان بالخيار الى زوال الشمس على الاشهر الاظهر للروايات المستفيضة منها رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع قال صوم النافلة لك ان تفطر ما بينك وبين الليل وصوم الفريضة لك ان تفطر الى زوال الشمس فان زالت الشمس فليس لك ان تفطر وقريب منه اخرى في اطلاق الحكم لكل صوم واجب ورواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال الذي يقضي شهر رمضان هو بالخيار في الافطار ما بينه وبين ان تزول الشمس وفي التطوع ما بينه وبين ان تغيب الشمس ونحوه اخرى في الاختصاص بقضاء شهر رمضان وبها يقيد عموم النهي عن ابطال العمل على تقدير وجوده وكذا اطلاق رواية زرارة قال سألت ابا جعفر ع عن الرجل يقضي من شهر رمضان فاتى النساء قال عليه من الكفارة مثل ما اصاب في رمضان لان ذلك اليوم عنده من ايام رمضان اما بتقييدها بما بعد الزوال لاختصاص الجواز في الاخبار بما قبله او بتقييدها بما اذا تضيق الوقت بعد تخصيص الجواز في تلك الاخبار بصورة السعة بالاجماع فتصير اخص من الرواية وان كانت قبل هذا التخصيص مساوية لها في العموم لصورتي الضيق والسعة وبهذا الاخير يجاب عن رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته عن الرجل يقضي رمضان اله ان يفطر بعد ما يصبح قبل الزوال اذا بدا له فقال اذا كان نوى ذلك من الليل وكان من قضاء رمضان فلا يفطر وليتم صومه خلافا للعماني والحلبي فحرما الافطار مط ولعله لما ذكر ويرد ما ذكر ثم ان مقتضى رواية عبد الله بن سنان طرد الحكم في مطلق الصوم الواجب كالنذر المطلق والكفارة ونحوهما الا ان يدعى انصراف صوم الفريضة الى قضاء رمضان ولذا اقتصر بعضهم على قضاء رمضان وجواز الافطار في غيره بعد الزوال ايضا تمسكا بالاصل كما في كلام بعضهم او حرمه قبل الزوال ايضا كما في كلام اخرين تمسكا بعموم حرمة ابطال العمل السالم عن المخصص لما ادعي انصراف الاخبار الى غير قضاء رمضان او لضعف المخصص وعدم الجابر له في غير قضاء رمضان لكن في كون ذلك الانصراف بحيث يرفع اليد عن الاطلاق لاجله تامل فطرد الحكم في غير قضاء رمضان لا يخلو عن قوة مع انه احوط والاحوط منه ما عليه اخرون وحكي ايضا عن الحلبي وجوب المضي في كل صوم واجب شرع فيه لعموم النهي عن ابطال العمل وفي دلالة الاية عليها تامل لعدم فرق بين قضاء رمضان وغيره وهو عدم وجوب الكفارة في غيره بلا خلاف ظاهر ووجوبها فيه واختلفوا في انها مثل كفارة شهر رمضان كما عن الصدوقين او كفارة يمين كما عن القاضي او صيام ثلثة ايام او اطعام عشرة مساكين كما عن الحلبي او اطعام عشرة مساكين ومع العجز فصيام ثلثة ايام كما عن الاكثر وهو الاظهر لرواية بريد العجلي المجبورة ضعفه بالعمل عن ابي جعفر ع وان اتى بعد الزوال فعليه ان يتصدق على عشرة مساكين لكل مسكين مد فان لم يقدر عليه صام يوما

فكان

فكان يوم وصام ثلثة ايام كفارة لما صنع وقريب منها اخرى بغير سند لا يخ عن تكلف ولا تكافؤها لانها مهجورة ولرواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع وفيها فان نوى الصوم ثم افطر بعد ما زالت الشمس قال قد اساء وليس عليه شيء الا قضاء ذلك اليوم الذي اراد ان يقضيه ولرواية زرارة المتقدمة التي هي مستند القول الاول فتحمل على الاستحباب وحملها الشيخ على ان فطرها ونا وهو بعيد واما القولان الاخران فلم نقف لهما على مستند

مسئلة اختلفوا في شرعية صوم الصبي المميز بمعنى استناده الى امر الشارع وتمرينيته فقيل بالاول لاطلاق الاوامر ولان الامر بالامر امر بمعنى ان الظاهر من حال الامر كونه مريدا لذلك الفعل من امره بامره وقيل ليس شرعيا بل هو تمريني لعدم تعلق الامر به وتوجهه اليه لحديث رفع القلم مضافا الى رواية الزهري الدالة على كون صومه صوم تأديب مقابل الصوم المندوب والواجب والمحرم كما للحائض بقية النهار اذا طهرت والمسافر اذا قدم والمريض اذا برئ في اثناء النهار **اقول** الظاهر شرعيته عبادة بمعنى استحبابه الشرعي لشمول الاوامر المتعلقة بالمستحبات له ولا ينافيه عدم العموم في بعض الاوامر لعدم القول بالفصل واما حديث رفع القلم فلا يصلح مخصصا لاحتمال ان المراد رفع التكليف او رفع المؤاخذة ولا يصير المطلقات والعمومات بذلك من قبيل العام او المطلق المخصص او المقيد بالمجمل لوجوب الاخذ بما يتيقن اخراجه والرجوع في غيره الى اصالة العموم فيما كان من هذا القبيل مع انه لو قلنا بالاجمال فانما هو في العام الواحد الذي ورد دليل على تخصيص بعض افراده المتردد بين الاقل والاكثر لا في العمومات المتعددة التي ورد دليل على تخصيص بعضها المتردد بين الكل والبعض كما نحن فيه فان حديث رفع القلم مخصص للعمومات الدالة على وجوب الافعال او تحريمها قطعا وشك في تطرق التخصيص بسببه في غيرها فيبقى على عمومه وقد يستدل على ذلك بان الامر بالامر امر فاذا وجدنا القرينة على نفي الوجوب حمل على الاستحباب ويلزم الظلم على الله تع لو خلا عمله عن الثواب وفيهما نظر اما في الاول فلان الامر بالامر انما يدل على ان الامر يريد وقوع الفعل من المأمور الثالث لا على طلبه منه وخطابه به الذي هو معنى الاستحباب ولذا لو امر احد صاحب الكلب المعلم باخذ الصيد لا يقتضي ان يكون الكلب مأمورا واما في الثاني فلان الثواب عبارة عما يترتب على الاطاعة ونحوها وهي فرع تحقق الامر وهو اول الكلام وان اريد به ترتب المصلحة المترتبة على نفس الفعل مع قطع النظر عن الامر فلا نضايق من ترتبه على فعل الواجبات اذا فعلها الصبي فضلا عن المندوب مع قوة احتمال ان يقال ان المصالح لعلها مختصة بالفعل الصادر عن البالغ لا مطلق الفعل كما ان الخارج من الاستنجاء ينفع الصغير دون الكبير ونحوه ومنها ما هو ما ليحكم ومنها ما يختص بالانسان نفعا او ضررا مضافا الى احتمال اختصاص المصلحة بصورة وقوع الفعل في مقام الاطاعة لا مطلقا حتى لا يختلط بين الاحتمالين هذا كله في المستحبات ويلحق بها المكروهات على الظاهر لاشتراكهما في الدليل واما الواجبات والمحرمات فالحق ان فعلها كما لا يجب ولا يحرم على الصبي كذلك لا يستحب ولا يكره لعكس الدليل فيما دل على الوجوب والتحريم مختص بالبالغين اجماعا ولحديث رفع القلم فيخرج الصبي عن عمومه فثبوت استحباب ذلك الفعل بالنسبة اليه يحتاج الى دليل اخر وما ثبت الصبي بالواجب لا يقتضي الاستحباب كالامر بالوجوب بالتمام الاجماع امر المولى بامره بل لو قلنا بان المراد بالاستحباب مجرد ارادة وقوع الفعل في الخارج من الشخص وان لم يطلب منه كان الامر بالامر ليس طلبا للمأمور عن الثالث وخطابا له بل على الاقوى وان كان يفهم منه عرفا ارادة ايقاعه منه فثم اذا عرفت هذا فنقول الصوم المستحب من الصبي مستحب ايضا واما الصوم الواجب كصوم شهر رمضان فان ابقى من شرعيته موافقته للامر فلا مراد الا امر الامر وقد عرفت انه ليس امرا الا ان يقال ان عمومات محبوبية الصوم كقوله نعم الصوم لي وانا اجزي عليه ونحوه يستفاد منها الطلب مطلق الوجهان فيثبت كونه محبوبا عند الشارع ومجزيا به فالحق هو الشرعية للعمومات المذكورة وان لم يستفد منها الطلب واما الاستدلال على عدم الشرعية برواية الزهري فهو فاسد لان كون صومه للتأديب لا ينافي ترتب الاجر على الامساك وان لم يسم صوما كما في نظرائه من المسافر والحائض المريض وجعله مقابل المندوب لانه ليس مطلوبا في نفسه بل لاجل التعود او التشبه بالصائمين

مسئلة ادعى غير واحد الاتفاق على صحة صوم النائم اذا سبقت منه النية وان استمر نومه في مجموع النهار واستدل عليه ايضا بالروايات الدالة على رجحان النوم للصائم واما المغمى عليه فقد ذهب الاكثر الى عدم صحة صومه وان عرض لا في تمام الحظة واستدل عليه تارة بان التكليف فرع العقل وهو مفقود في المغمى عليه وتارة بسقوط القضاء عنه للاخبار الدالة عليه فيسقط الاداء ايضا وفي الثانية رواية ابن سنان كلما غلب الله عليه فليس على صاحبه فيه شيء ويرد على الاول ان اشتراط التكليف بالعقل لكونه مسلم نقول انه اذا كلف الشارع بفعل له استمرار وامتداد فلا دليل على اشتراط اتصاف المكلف باهلية التكليف مط او بخصوص ذلك الشيء في جميع انات هذا الفعل المستمر الممتد لكن العقل ولا من الفعل اما من العقل فواضح اذ لا ريب في انه اذا امر المولى عبده بالكون في المسجد طول النهار او بالامساك عن الغذاء الفلاني في مدة او غير ذلك فاشتغل المكلف بالامتثال ثم عرض له في الاثناء حالة لا يحسن فيها تكليفه بشيء اصلا او بخصوص هذا الذي كلف به من نسيان او اغماء او نوم او جنون ثم ارتفعت فانه يعد ممتثلا مطيعا في عرف العقلاء ولم يدل دليل على انه يعتبر في الصوم الذي هو احد التكاليف المستمرة زائدا على الامتثال

كتاب الصوم

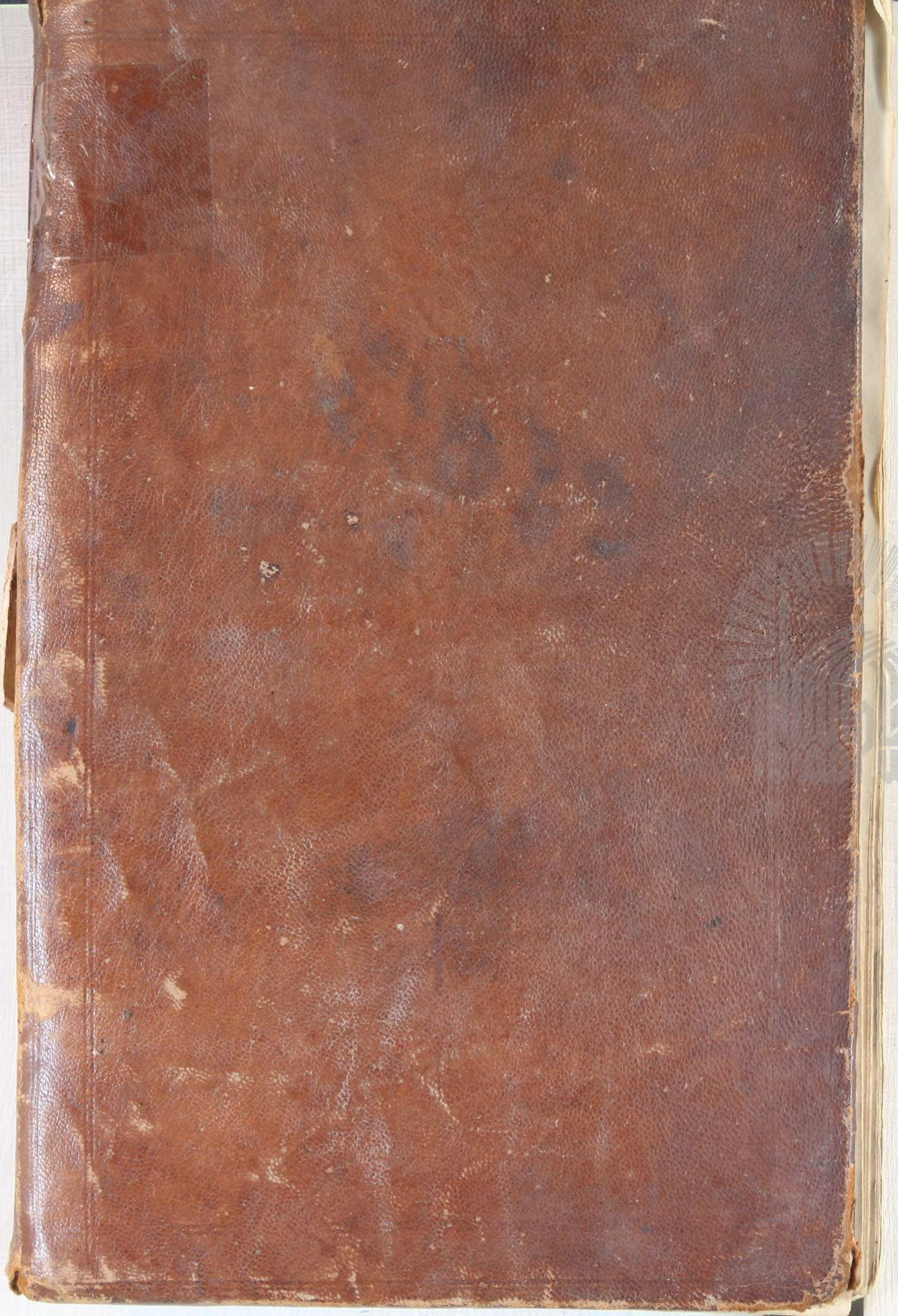
عن المفطرات مع صدق الاطاعة والامتثال على هذا الامتثال على هذا الامساك وكون الممسك مطيعا عرفا وهذا هو السر في عدم الاعتناء
بحصول السهو والغفلة والنوم في اثناء النهار مع كون كل منها من موانع التكليف لانه مشروط بالشعور كما انه مشروط بالعقل بل لا اعتناء بفعل
المفطر في هذه الحالات ودعوى ان مقتضى القاعدة قدح عروض احد هذه في الصوم ولو اتفق لحظة وان الشخص اذا غفل لحظة من لحظات
النهار عن كونه مكلفا بالامساك عن الامور المخصوصة وعن نفس تلك الامور فالاصل يقتضي ان يكون صومه غير صحيح الا ان الاجماع انعقد
على الصحة لا يخفى تعسفها على احد بل السر ما ذكرنا من عدم قدح عروض امثالها في صدق الاطاعة والامتثال الذي لا دليل على اشتراط
ازيد منه في جميع التكاليف ومنها الصوم مع ان الاجماع المدعى ان كان على عدم قدح عروض احد هذه في التكليف بالامساك المذكور
في كل جزء جزء من اجزاء النهار حتى في الجزء الذي عرض العارض فهو فاسد اذ العقل حاكم بقبح التكليف بالامساك في هذا الجزء لانه غافل
وهذا الابتلاء فيه ولو لم يمسك فيه والدليل العقلي غير قابل للتخصيص ولا يرتفع مقتضاه بالاجماع وان سلم انه ليس مكلفا في جميع الاجزاء
حتى هذا الجزء الا ان الاجماع انعقد على كفاية الامساك مع اهلية التكليف به في بعض اجزاء النهار بل على كفاية مجرد سبق النية وان
لم يلتفت الى الصوم في شيء من اجزاء النهار فهذا يستلزم ان لا يمتثل احد لامر الله سبحانه بالصوم الحقيقي الذي هو عبارة عن الامساك في مجموع
اليوم حتى الانبياء والاوصياء غالبا اذ قلما يتفق لاحد الالتفات في كل جزء جزء الى التكليف والتكلف به ولا يخفى شناعة التزامه فانكشف
عن جميع ذلك انه لا يعتبر في هذا المقام ازيد من كون المكلف حال التلبس بالمكلف به بحيث لو التفت الى التكليف يكون قاصدا للاتيان
مطيعا بل اعتبار هذا المقدار محل كلام لحكم كثير منهم بعدم قدح نية الافطار اذا لم يفطر وجدد النية بعدها ولعل مما ذكرنا يظهر الجواب
عما يقال من ان التكليف بالامر المركب يستدعي كون كل جزء منه مقدورا فما لم يقدر على بعض اجزائه لم يحسن التكليف بهذا المركب لان
مقتضى عدم القدرة على هذا البعض عدم كون تركه الموجب لترك المركب سببا للعقاب ومقتضى التكليف بالمركب استحقاق العقاب
على تركه واذا عرض الاغماء بل في الاثناء زال العذر فيه على الامساك في هذا الجزء فلا يحسن تكليفه بالصوم الذي هو عبارة عن الامساك في
مجموع النهار ومن علم الله سبحانه بعروضه في اثناء النهار فليس مكلفا بالصوم بحيث يحسن الوارد مبنيا على قبح الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط وان
وجب عليه في الظاهر قبل حصول الاغماء الامساك عن المفطرات الا ان عروضه كاشف عن عدم وجوبه وتوضيح الجواب على وجه لا يبقى معه
شك ما ورد من ان قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل خطاب عام ومعناه انه يجب عليكم ايها البالغون العاقلون المتمكنون الى تمام
الخطاب ان تمسكوا عن الامور المخصوصة طول اليوم فاذا عرضنا هذا التكليف على العقل الذي هو الحاكم بوجوب اطاعة الله
سبحانه وجدناه حاكما بانه يجب عليكم ان لا ترتكبوا عمدا شيئا مما وجب امساكه عليكم فاذا فعلتم ذلك فقد اطعتم الله وامتثلتم امره
ولا يقدح في ذلك ارتكاب شيء منها في حال عدم الالتفات فضلا عن مجرد عروض الحالة مع عدم الارتكاب هذا كله حال العقل
واما الشرع فليس فيه ما يدل على انه يقدح في التكليف بالفعل ان يعرض المكلف حال التلبس به حالة يمتنع فيها تكليفه بشيء مطلقا او بذلك
الشيء حتى يجعل ذلك اصلا وقاعدة ويحكم بلزوم مراعاتها الا بما دل الدليل على الخلاف مثل صورة عروض النوم والسهو في الاثناء
بل وقوع المفطر فيهما فيحكم بالصحة على خلاف القاعدة لاجل الدليل فتم ونذير يرد على الثاني مع استلزامه سقوط القضاء لعدم
وجوب الاداء اذ ليس الملازمة بينة ولا مبينة وعلى الثالث ان مقتضى الرواية سقوط التكليف عن المعذور من قبل الله سبحانه ونحن
نقول بموجبه وان المغمى عليه في حال الاغماء ليس عليه شيء لكن قد عرفنا ان مجرد عروض مثل هذه الحالة في اثناء تلبس المكلف بالمكلف به لا
يوجب رفع التكليف بالمركب راسا وبالجملة مضمون هذه الرواية ليس شيئا زائدا على ما يحكم به العقل من سقوط التكليف حال الاغماء
ونحن نقول ان الاغماء ليس الا مثل السهو والنوم لا يقدح عروضه في صدق الاطاعة والامتثال ولا تدل الرواية على انه اذا وقع العذر
في لحظة فينبسط التكليف طول اليوم ولا يجب الصوم والامساك في مجموع اليوم فان قلت انا فرضنا استيعاب الاغماء لمجموع
النهار ولا يصدق عرفا الاطاعة امر الشارع بالصوم فاذا ثبت اشتراط الصوم بعدم استيعاب الاغماء لمجموع النهار ثبت اشتراطه بعدم
عروضه في لحظة منه بناء على ما ادعاه العلامة من انه كل ما افسد الصوم اذا وجد في بعضه كالحيض والجنون قلت لا اقول بصدق
الطاعة وامر الصوم لكن اقول انه مثل ما اذا استوعب النوم لمجموع النهار فلو قيل انه انعقد الاجماع على صحة الصوم مع استيعاب
النوم اذا سبقت منه النية قلنا انعقاد الاجماع على وجوب الصوم عليه بحيث يعاقب على الترك باطل لانه قبيح عقلا فلا يحتمله الاجماع
وان ثبت الثناء على نفس الصوم فكذلك وان اريد انه مثاب على مجرد القصد والنية فنقول بمثله في الاغماء المستوعب اذا سبقت منه النية
وان اريد عدم وجوب قضائه فكذلك وقد يفرق بين النوم والاغماء بان العقل مع الاول باق بخلافه للثاني وفيه ما لا يخفى اذ لا ذي
ان العقل لا يفرق بين حالتي النوم والاغماء في قبح التكليف فيهما فلا ينفع الفرق من جهة اخرى لو سلم وجوده فعلى هذا فالقول المحكى

اذا وجد في جميع النهار افسده ؟

عن المفيد

كتاب الصوم

عن المفيد والشيخ لانه لا يخفى عن قوة **مسئلة** لا يصح الصوم من الكافر بامتثاله بلا خلاف فيه على الظاهر كما في جملة من العبارات
من المخالف ومعنى عدم الصحة هنا عدم الامتثال واستحقاق العقاب في وجوب قضائه بمعنى استحقاق العقاب على ترك القضاء كترك
الاداء نعم لو اسلم سقط عنه تفضلا وقد يتوهم انه لا معنى لتكليفه بالقضاء لانه لا يصح منه حال الكفر ويسقط عنه حال الاسلام
فلا يعقد عليه وفيه نظر ويدل على عدم الصحة مضافا الى الاجماع الخبر المروي في العلل انما يتقبل الله من العباد العمل بالفرائض التي افترض
الله تعالى على حدودها مع معرفة من دعى اليه فالوان صلى وزكى وحج واعتمر وفعل ذلك كله بغير معرفة من افترض الله طاعته فلم
يفعل شيئا من ذلك لم يصل ولم يصم ولم يزك ولم يحج ولم يعتمر ولم يغتسل من الجنابة ولم يتطهر
ولم يحرم لله حراما ولم يحلل له حلالا وليس له صلوة وان ركع وان سجد
ولا زكوة له ولا حج وانما ذلك كله بمعرفة رجل امر الله
تعالى على خلقه طاعته وامر بالاخذ
عنه فمن عرفه واخذ
منه اطاع الله
وفي معناها ايل اكثر منها واصرح دلالة اخبار اخر الى هنا تحقق
قلم الشريف في باب الصوم والحمد لله اولا واخرا
وظاهرا وباطنا

[illegible] چون كتاب مستطاب منتظم [illegible] از مصنفات [illegible] شيخنا [illegible] اعلم العلما وافقه الفقها تاج المحققين
[illegible] شيخ مرتضى الانصاري نور الله مرقده [illegible]
[illegible] الحرمين الشريفين حاج
[illegible]
[illegible]
[illegible]
كلام [illegible] انشاء الله [illegible]
منضم خواهد شد [illegible] در شهر شوال المكرم در سنه [illegible]
بيست و چهار [illegible] از جزو كتاب
[illegible] فراغت حاصل شد

[illegible]